

---

**РУССКАЯ  
ФИЛОСОФСКАЯ  
МЫСЛЬ:**  
*на Руси,  
в России  
и за рубежом*

---

Lomonosov Moscow State University  
Faculty of Philosophy  
Department of History of Russian Philosophy

**RUSSIAN  
PHILOSOPHICAL  
THOUGHT:  
*in Rus',  
Russia  
and Abroad***

Collection of scientific  
articles  
devoted  
to the 70<sup>th</sup> anniversary  
of the Department  
of History  
of Russian Philosophy

Edited by Prof. Valery Kuvakin  
and Prof. Mikhail Maslin  
Collected by Mikhail Maslin



Moscow  
University Press  
2013

---

---

Московский государственный университет  
имени М.В. Ломоносова  
Философский факультет  
Кафедра истории русской философии

**РУССКАЯ  
ФИЛОСОФСКАЯ  
МЫСЛЬ:  
*на Руси,  
в России  
и за рубежом***

Сборник научных  
статей,  
посвященный  
70-летию  
кафедры истории  
русской  
философии

Под общей редакцией  
В.А. Кувакина и М.А. Маслина  
Составитель М.А. Маслин



Издательство  
Московского университета  
2013

УДК 1(091)(4/9)  
ББК 87.3(2)  
P88

Рецензенты: докт. филос. наук, проф. *В.Е. Доля*  
и докт. филос. наук, проф. *О.В. Марзенко*

Под общей редакцией проф. *В.А. Кувакина* и проф. *М.А. Маслина*

Составитель проф. *М.А. Маслин*

**Русская философская мысль:** на Руси, в России и за рубежом: Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии / Под общ. ред. В.А. Кувакина и М.А. Маслина; составитель М.А. Маслин. — М.: Издательство Московского университета, 2013. — 688 с.

ISBN 978-5-19-010807-1

Сборник включает статьи российских и зарубежных авторов, посвященные интегральному видению русской философской мысли на всех этапах ее бытия, от Киевской Руси до наших дней. В книге содержатся новейшие данные по историографии русской философской мысли, представляющие достижения и позиции ученых России, Украины, США, Великобритании, Польши, Франции, Швейцарии и Китая.

Для широкого круга читателей, интересующихся историей и культурой России.

*Ключевые слова:* русская философская мысль, русская философия на Руси, в России, СССР, в Российской Федерации, русская философия за рубежом.

УДК 1(091)(4/9)

ББК 87.3(2)

**Russian Philosophical Thought:** in Rus', Russia and Abroad: collection of scientific articles devoted to the 70th anniversary of the Department of History of Russian Philosophy / Ed. by Valery Kuvakin and Mikhail Maslin; collected by Mikhail Maslin. — Moscow: Moscow University Press, 2013. — 688 p.

The collection of scientific articles includes the works of Russian and foreign authors devoted to integral vision of Russian philosophical thought on every phase of its development; from the Kievan Rus' till our days. The book contains the most recent data on historiography of Russian philosophical thought representing achievements and positions of the scholars from Russia, Ukraine, the USA, Great Britain, Poland, France, Switzerland and China.

The book is intended for everyone interested in Russian history and culture.

*Key words:* Russian philosophical thought, Russian philosophy in Rus', Russia, the USSR, the Russian Federation, Russian philosophy abroad.

© Коллектив авторов, 2013

© Философский факультет

МГУ имени М.В. Ломоносова, 2013

© Издательство Московского университета, 2013

ISBN 978-5-19-010807-1

---

# СОДЕРЖАНИЕ

<i>Маслин М.А.</i> Школа истории русской философии .....	8
--	---

## Раздел I

### ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: НАУЧНОЕ ОСНОВАНИЕ

<i>Громов М.Н.</i> Судьба философии в России: типологический анализ .....	21
<i>Бурлака Д.К.</i> Русская философия и ценностно-культурологическая педагогика .....	42
<i>Ерыгин А.Н.</i> Тема истории в русской философии в контексте «Феноменологии духа» Гегеля .....	52
<i>Емельянов Б.В.</i> Феномен интеллектуальных гнезд в истории русской философии .....	66
<i>Варава В.В.</i> Этика и нравственная философия (некоторые особенности отечественной философии) .....	72
<i>Гагева А.Г.</i> Русские мыслители о сущности памяти .....	82

## Раздел II

### РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ОТ РУСИ К РОССИИ

<i>Вангугов В.В.</i> Первый летописец отечественного любомудрия: «русская философия» архимандрита Гавриила .....	106
<i>Судьин Г.Г.</i> «Слово о полку Игореве» в русской философии и культуре ...	126
<i>Андреев А.Л.</i> Московская Русь в фазе «интеллектуального разогрева»: к характеристике культурных ресурсов модернизации .....	140
<i>Пономарев В.Н.</i> Основные принципы философского мировоззрения М.В. Ломоносова .....	158
<i>Гаврюшин Н.К.</i> Метафизика и историософия в творчестве Н.М. Карамзина .....	173

## Раздел III

### ФИЛОСОФИЯ РОССИИ XIX–XX вв.

<i>Попов А.А.</i> Формирование славянофильских воззрений Ю.Ф. Самарина в 1840–1844 гг. ....	193
<i>Авдеева Л.Р.</i> «Безблагодатное непонимание». К.Н. Леонтьев как религиозный мыслитель .....	210

<i>Моцелков Е.Н.</i> В.О. Ключевский как политический мыслитель .....	232
<i>Катасонов В.Н.</i> Философия и религия в «Сне смешного человека» Ф.М. Достоевского .....	252
<i>Сердюкова Е.В.</i> Ф.М. Достоевский и русская философия .....	273
<i>Кувакин В.А., Берте А.</i> Человек Ф. Достоевского: всё и ничто .....	283
<i>Шириняни А.А.</i> Порыв к будущей России: А.И. Герцен, Н.Г. Чернышев- ский, Д.И. Писарев (библиографический очерк) .....	292
<i>Авдеев О.К.</i> Источники философской системы П.Е. Астафьева .....	313
<i>Межуев Б.В.</i> Второе «соловьёвство» младосимволистов 1909–1911 гг. ...	325
<i>Семенова С.Г.</i> «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова и глобальные вызовы нашего времени .....	336

Раздел IV  
УНИВЕРСИТЕТСКАЯ  
И ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Куценко Н.А.</i> О судьбе декана историко-филологического факультета Московского университета П.Д. Юркевича .....	359
<i>Цвык И.В.</i> Проблема сущности души и ее бессмертия в русской духов- но-академической антропологии XIX в. ....	368
<i>Козырев А.П.</i> «Соборное сознание» Сергея Трубецкого и идея истори- ческой памяти .....	378
<i>Дефорж И.</i> Философия права Н.Н. Алексева .....	392
<i>Сербиненко В.В.</i> Философская модель университетского образования С. Гессена .....	421
<i>Чернышева А.В.</i> Философия культуры русского неокантианства .....	429

Раздел V  
ФИЛОСОФИЯ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

<i>Исаева О.С., Кошарный В.П.</i> Учение об организационной идее П.Н. Савицкого: к анализу философских оснований социального проекта классического евразийства .....	440
<i>Кулешова И.В.</i> Понятие предметности в философии творчества И.А. Ильина .....	454
<i>Мелих Ю.Б.</i> Метаморфозы русской философии за границей .....	472
<i>Шапошников Л.Е.</i> А.С. Хомяков и евразийство .....	492
<i>Ермишин О.Т.</i> В.В. Зеньковский и идея религиозной науки .....	501
<i>Головин Я.Б.</i> Учение П.Б. Струве о нации и национализме .....	510

Раздел VI  
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СССР

<i>Павлов А.Т.</i> К истории создания кафедры истории русской философии.	530
<i>Ермигев А.А.</i> А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров — советские историки русской философии.....	547
<i>Скэнлан Дж.П.</i> Марксистские исследования Д.Ю. Квитко о философии Льва Толстого.....	563
<i>Клайн Дж.Л.</i> Восход и закат советского «орфографического атеизма»...	578
<i>Пушкин С.Н.</i> Л.Н. Гумилев как этнолог.....	594
<i>Семенова А.И.</i> П.С. Попов — профессор Московского университета. Очерк интеллектуальной биографии.....	607
<i>Мозалов Е.В.</i> М.М. Бахтин: из Саранска в Москву.....	617
<i>Дидык М.А.</i> Философия культуры и историческая культурология М.К. Петрова.....	625

Раздел VII  
ЗАРУБЕЖНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Гриер Ф., ДеБласио А.</i> Ветераны американской философской русистики: Джордж Клайн и Джеймс Скэнлан.....	633
<i>Ваньзык Д., Мильгарек М.</i> Польская историография русской философии. Библиография.....	647
<i>Маслин М.А.</i> Интеллектуальные портреты зарубежных историков русской философии: Анжей Валицкий и Фредерик Коплстон.....	657
<i>Суходуб Т.Д., Аляев Г.Е.</i> Исследование истории русской философии в Украине (постсоветский период).....	668
<i>Буров В.Г.</i> Русская философия в Китае: Ань Цинянь, Чжан Байчунь, Суй Фэнлинь.....	676
<b>Авторы книги</b> .....	684



15 мая 2013 г. исполнилось 70 лет со дня образования кафедры истории русской философии на философском факультете Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Этому юбилею посвящен настоящий сборник, составленный из научных статей сотрудников кафедры, ученых из Института философии РАН, ИМЛИ РАН, МГТУ имени Баумана, РГГУ, ВГИК, Дома А.И. Солженицына, Московской Духовной академии, петербургских коллег из Русской Христианской гуманитарной академии, известных специалистов по русской философии из Екатеринбурга, Воронежа, Ростова-на-Дону, Нижнего Новгорода, Пензы, Саранска. Данная книга отражает научные связи, установленные кафедрой с учеными России, ближнего зарубежья, прежде всего с нашими украинскими друзьями, а также с коллегами из США, Китая, Польши, Франции и Швейцарии.

От образования кафедры, собственно, начинается институциональная история русской философии как *самостоятельной научной дисциплины*, впервые ставшей в России отдельным предметом университетского изучения и преподавания. И в этом состоит главная без преувеличения историческая миссия кафедры.

К истории развития кафедры вполне приложима метафора дерева, посаженного совсем не в благоприятное время в бедную, неудобренную почву, — дерева, выросшего в стиснутом пространстве, лишенном света и тепла. Но дерево выросло, несмотря на то, что его росту многое мешало. Уместно вспомнить краткое предисловие ко «второму и последнему коробу» литературно-философского шедевра «Опавшие листья» В.В. Розанова, которое он начал словами: «Чем старше дерево, тем больше падает с него листьев». «Опавшие листья» Розанова олицетворяют память мыслителя, наполненную «листвой» прежних встреч, переживаний, а то и текстов — «листок за листом». И хотя кафедра истории русской философии отнюдь не старое дерево, а творческий плодоносящий коллектив, настоящая книга посвящена «листам памяти» в «коробе», называемом «русская философия», — расположенным в порядке хронологии, соот-



ветствующей историческим слоям «листвы» и воссоздающей отечественную философскую мысль как целое.

Разумеется, многое из «листвы» настоящего сборника научных статей непосредственно связано с alma mater — Московским университетом, с его историей, профессорами и с его ролью в развитии русской философии.

\* \* \*

Очевидно, что появление кафедры истории русской философии во время Великой Отечественной войны было актом патриотизма. Обращает внимание то, что учреждение кафедры по времени точно совпадает с крупной исторической датой: 15 мая 1943 г. ИККИ (Исполком Коминтерна) принял решение о роспуске этой организации. Это существенно меняло тактику коммунистического движения, прежде всего за счет использования в борьбе против фашизма национальных культурных традиций. Отсюда понятно, что основание кафедры было не столько научно-образовательным, сколько политико-идеологическим решением, призванным раскрывать советский патриотизм на материале статей В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма» и «О национальной гордости великороссов». Нужно было показать в духе ленинского учения о «двух культурах», что, как говорил поэт, «у советских собственная гордость, кепчонку не сдернем с виска». Подробный рассказ об истории образования кафедры в общем контексте истории философского образования в Московском университете содержится в ряде работ профессора А.Т. Павлова, в том числе в его последней монографии [Павлов, 2010; Косичев, 2003].

В дальнейшем культивирование этой «советской гордости» привело к тому, что различные направления русской философии стали классифицировать не на основе их собственной ценности, а с ориентацией на доказательство их классовой, идеологической принадлежности. Здесь нормы партийности были особенно строги. В соответствии с такой установкой «дворянские», «буржуазные», «либеральные», «реакционные», «революционно-демократические» — выстроенные по социально-политическому признаку — идеи и учения должны были рассматриваться как находящиеся в состоянии перманентной борьбы, в которой «социальное» начало всегда побеждало «философское». Вопрос о национальном единстве русской философии по сути дела элиминировался, поскольку она представлялась не в качестве единой картины, а как

некая сюрреалистическая совокупность отдельных фрагментов, как полотно, разорванное на части, окрашенное в контрастные, несоместимые цвета, или — в духе социалистического реализма — как некое оптимистическое полотно, служащее иллюстрацией победы «армии прогресса», с которым связывался материализм, атеизм и социализм.

В Ленинградском университете кафедра с тем же названием была образована позже, чем в Москве, в июне 1990 г., до этого существовала секция истории русской философии при кафедре истории философии философского факультета, лидерами которой были известные советские философы — А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров. Не менее знаменитым в советское время московским историком русской философии был И.Я. Щипанов, ревниво относившийся к более молодым ленинградцам и старавшийся при случае их «прижать». Ленинградцы успешно «огрызались», например, пустили в ответ хлесткий термин «щипановщина». Но при всем при этом между москвичами и ленинградцами не было существенных теоретико-методологических разногласий. Обе школы — и московская, и ленинградская работали в марксистско-ленинской парадигме.

Надо сказать, что главным учебным пособием советского времени на кафедре считалась пятитомная «История философии в СССР», подготовленная философским факультетом совместно с Институтом Философии АН СССР [Евграфов, 1968–1985]. Однако работа ленинградских авторов, очевидно, был более пригоден в качестве учебника. Совместная книга А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова, особенно издание 1970 г. [Галактионов, Никандров, 1970], очевидно, являлась лучшим учебником по истории русской философии из того скудного ассортимента, что был выпущен в советское время.

Главное значение образования кафедры состояло в возможности создать первый университетский курс по истории русской философии, еще очень несовершенный, фрагментарный. Первоначальный курс был «выборочным», он включал только те темы, которые по обстоятельствам времени позволялись с позиций марксистско-ленинской партийности. Он начинался с Ломоносова и заканчивался Плехановым. В него вошли лекции М.Т. Иовчука, первого заведующего кафедрой (по совместительству). Соавтором этого курса был Г.С. Васецкий, а назывался данный курс «Очерки по истории русского материализма XVIII и XIX веков». Фактически это еще не был университетский курс, так как его основу составило учебное пособие, опубликованное в 1942 г. для слушателей Высшей партийной

школы при ЦК ВКП (б). В нем рассматривались взгляды Ломоносова, Радищева, Герцена, Белинского, Чернышевского, Добролюбова, Писарева, Менделеева, Тимирязева и Плеханова. Упоминались взгляды Чаадаева и славянофилов, но только в качестве предшественников Герцена.

В 1947 г. на должность заведующего был назначен И.Я. Щипанов, который руководил кафедрой до 1983 г., вплоть до своей кончины. Год от года курс пополнялся новыми темами. В него было включено изложение взглядов декабристов, народников, некоторые темы русской философской мысли XV–XVII вв., философия XVIII в. (просветительского направления); XIX в. пополнился рассмотрением взглядов Д.М. Велланского, М.Г. Павлова, А.И. Галича, Н.И. Надеждина, Н.В. Станкевича, Т.Н. Грановского, П.Я. Чаадаева, славянофилов, В.С. Соловьева, Б.Н. Чичерина, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, В.В. Берви-Флеровского, Л.И. Мечникова, М.М. Ковалевского. Завершался курс рассмотрением русского марксизма и философских идей Ленина. После создания в 1957 г. кафедры истории марксистско-ленинской философии эти темы вошли в программу кафедры. Но после ее упразднения в 1991 г. тематика русского марксизма снова появилась в общем лекционном курсе, хотя и в меньшем объеме.

С 1955 г. кафедра стала называться «кафедрой истории философии народов СССР», и в лекционный курс стали включаться отдельные лекции по истории философской мысли Закавказья, Средней Азии, Прибалтики, Украины, Белоруссии и Молдавии. В целом же переименование кафедры сказалось главным образом не на учебном процессе, а на научной работе. Кафедра превратилась в вузовский центр подготовки специалистов для союзных и автономных республик. В аспирантуре и докторантуре стали готовиться диссертации по истории философской мысли народов СССР. В то же время попытка создания «интернациональной» истории философии народов СССР, проходившая под патронажем высших партийных органов и Академии наук СССР, для собственно истории русской философии оказалась малопродуктивной. Пяти томная «История философии в СССР», названная студентами «синей птицей», фактически отражала господствующую в СССР политику «двойных стандартов» по отношению к философскому наследию народов СССР [Евграфов, 1968–1985]. Демонстрация разнообразных «национальных по форме» философских идей была основана на расширительном их толковании, в результате национальные элиты союзных и автономных

республик получали право легитимизировать в качестве философских и религиозные, и социально-политические, и литературные, а также мифологические, в том числе бесписьменные, невербальные источники. Такие права получали только представители нерусских народов СССР, зачастую впервые и со многими натяжками. В этой связи уместно привести высказывание Валентина Распутина: «Нельзя было вымолвить русское слово. Жили с обдерганной историей, литературой и философией». Так конструировалась «искусственно интернациональная», или «лукаво интернациональная» философия народов СССР, что принесло впоследствии для национальных элит в советских республиках, а затем и этнократий в СНГ немало дивидендов. Политика поощрения «национальных кадров» затрагивала исключительно представителей нерусских национальностей, которые зачислялись без экзаменов в лучший университет страны, а затем по целевым направлениям обучались в аспирантуре и докторантуре.

Если при изложении философии народов СССР использовали «расширительную» трактовку, то историю русской философии в советское время, напротив, писали и излагали с «зауживающих» ее позиций. В тех условиях это было «лучше, чем ничего». Самыми ценными изданиями стали опубликованные избранные философские произведения В.Г. Белинского в двух томах (1948), М.В. Ломоносова (1950), А.Н. Радищева (1949, 1952), декабристов в трех томах (1951), русских естествоиспытателей первой половины XIX в. (1959), русских просветителей от Радищева до декабристов в двух томах (1966). Источники по религиозной и идеалистической философии практически не выпускали, очень скудный их набор был представлен лишь в подготовленном В.В. Богатовым и П.С. Шкуриновым четвертом томе антологии мировой философии «Философская и социологическая мысль народов СССР XIX века» (1972). И все-таки, даже не имея соответствующих текстов, на кафедре читали спецкурсы, посвященные философии В.С. Соловьева, А.А. Козлова, Л.М. Лопатина, Н.О. Лосского, С.Л. Франка (проф. И.Я. Щипанов), исследовали философию П.Я. Чаадаева, которой посвятил две монографии проф. П.С. Шкуринов, им же анализировалась философия русского позитивизма [Шкуринов, 1980]. В.В. Богатов впервые стал включать в основной курс лекций темы и персоналии по духовно-академической философии, т. е. профессиональной философии, развивавшейся в стенах духовных академий в Москве, Киеве, Петербурге и Казани. Дефицит литературы религиозно-идеалистического

характера отчасти помогала компенсировать (до 1970 г., т. е. до переезда факультета на Воробьевы горы) хорошая факультетская библиотека, имевшая дореволюционные издания русских философов и полный комплект журнала «Вопросы философии и психологии». Конечно, по обстоятельствам времени все темы, касавшиеся русской религиозной философии, должны были освещаться в марксистском критическом ключе. Это получило свое отражение в первых обобщающих работах В.А. Кувакина, в его кандидатской [Кувакин, 1975] и докторской диссертации [Кувакин, 1980].

Второе рождение кафедры переживает с 1992 г., когда ей было возвращено первоначальное название — «кафедра истории русской философии». Инициатором возвращения кафедре ее аутентичного названия стал ее новый заведующий В.А. Кувакин, сменивший в 1985 г. исполнявшего обязанности заведующего кафедрой В.В. Богатова, назначенного на эту должность после смерти И.Я. Щипанова. Перемена названия не означала, однако, что кафедра полностью отказалась от изучения философской мысли других народов России. Особую актуальность в постсоветское время приобрела проблематика историко-философского и культурологического кавказоведения, которая находит отражение в специальных курсах проф. Т.М. Караева, автора монографии «Россия и Кавказ. Проблемы культурной ориентации» (2001). В последнее время данная проблематика вызывает большой интерес университетской корпорации, и Т.М. Караев читает соответствующие курсы в Институте стран Азии и Африки, а также на факультете иностранных языков и регионоведения.

В последнее десятилетие XX в. произошло огромное возрастание интереса к истории русской философии. То, что совершалось в этой области, вполне может быть названо научной революцией, если воспользоваться известным термином из естественных наук. Это было поистине «замечательным десятилетием», если употребить подходящие слова П.В. Анненкова о 30–40-х годах XIX в. «Философское пробуждение» в области истории русской философии продолжается и в следующем десятилетии XXI в., составляя характерную черту философского этоса постсоветского периода, как нельзя лучше характеризуемого известной формулой: «Новое — это хорошо забытое старое». Новой реальностью стало невозможное ранее преподавание целостного, без лакун, курса по истории русской философии, охватывающего материал от середины XI в. до наших дней. К этому надо добавить, что темы, проблемы и персоналии русской философии затрагиваются ныне и в курсах по многим другим

философским дисциплинам. Коллектив ученых кафедры во главе с В.А. Кувакиным подготовил двухтомную «Историю русской философии», вышедшую в США на английском языке в 1993 г. Это был первый постсоветский опыт опубликования англоязычной версии истории русской философии, написанной самими русскими философами в России, а не за рубежом.

В современной России «поворот к русской философии» произошел как раскрепощение философского сознания, как отказ от застарелой марксистско-ленинской партийности. Это выразилось в обращении к герменевтическим и феноменологическим подходам Г.Г. Шпета, к русскому космизму, к философии культуры М.М. Бахтина, к софийному идеализму А.Ф. Лосева. Налицо обширная диссертационная литература по русской философии, подготовленная на кафедре. В это время защищают свои кандидатские диссертации молодые преподаватели кафедры — А.П. Козырев и Б.В. Межуев по философии В.С. Соловьева, А.А. Попов по философии славянофилов. Кандидатская диссертация В.В. Ванчугова «Очерк истории философии «самобытно-русской» была защищена по опубликованной в 1994 г. монографии и стала известным в научном сообществе руководством по историографии отечественной философии (с 2011 г. В.В. Ванчугов работает на кафедре уже в качестве профессора, доктора философских наук). Важной стороной научной деятельности кафедры становится публикация ранее недоступных читателю текстов русских философов. В 1991 г. с предисловием и комментариями В.А. Кувакина и М.А. Маслина была опубликована «История русской философии» Н.О. Лосского. А.П. Козырев и Б.В. Межуев принимают участие в подготовке полного научного собрания сочинений В.С. Соловьева в Институте философии РАН. У кафедры установилось плодотворное сотрудничество с Русской христианской гуманитарной академией в Петербурге, выпускающей широко известную серию «Pro et Contra». В этой серии А.П. Козырев опубликовал двухтомное издание «К.Н. Леонтьев: Pro et Contra» (СПб., 1995). К 300-летию юбилею М.В. Ломоносова М.А. Маслин составил антологию «М.В. Ломоносов: Pro et Contra. Личность и творчество М.В. Ломоносова в оценках русских мыслителей и исследователей» (СПб., 2011). А.П. Козыреву принадлежит ряд публикаций архивных материалов по философскому наследию В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова в «Ежегодниках по истории русской мысли» за 1997 и 1998 гг., а также публикации впервые изданных в России избранных сочинений В.Н. Ильина: «Эссе о русской культуре» (СПб., 1997)

и «Пожар миров» (М., 2009). М.А. Маслин опубликовал две антологии сочинений русских философов: «О России и русской философской культуре. Мыслители русского послеоктябрьского зарубежья» (М., 1990) и «Русская идея» (М., 1992). Вступительная статья к последней антологии была опубликована в переводах на немецкий, английский, польский и китайский языки.

В постсоветский период заметно меняется язык философской культуры, это выражается в обновлении философской лексики за счет использования русской философской терминологии. Специфические понятия русской философии, такие, как «всеединство», «цельное знание», «месторазвитие», «соборность», «культурно-исторические типы» и многие другие все чаще используются в России и отнюдь не только историками русской мысли. В этих условиях чрезвычайно важно представить аутентичную трактовку этих понятий, осветить основные исторические эпохи и темы русской философии, показать особенности рецепции в России классических философских систем Запада, раскрыть значение и содержание главных источников русской философии, проанализировать важнейшие тенденции историографии русской философии. Все эти задачи были реализованы в большом коллективном труде кафедры — словаре объемом 83 авт. л. «Русская философия» [Маслин, 1995, 1999]. Это первое издание подобного рода, оно было положительно встречено российской философской общественностью (рецензии в главных философских журналах, публицистических изданиях, газетах). Положительные рецензии на словарь были опубликованы в Австрии, Швейцарии, Германии, Франции. Этот главный научный проект кафедры был продолжен опубликованием энциклопедии «Русская философия» (М., 2007) объемом 109 авт. л.

Журнал «Вопросы философии» провел представительный «круглый стол», посвященный обсуждению энциклопедии, под председательством главного редактора академика В.А. Лекторского<sup>1</sup>. В нем принял участие декан философского факультета член-корр. РАН В.В. Миронов, члены редколлегии журнала, ведущие российские философы и историки философии, в том числе И.К. Пантин, М.Н. Громов, К.М. Долгов, Н.В. Мотрошилова, И.К. Пантин, Н.В. Котрелев, Ф. Лесур (Франция), С.С. Хоружий и др. В своем отзыве об энциклопедии докт. филос. наук Л.В. Скворцов, зам. директора ИНИОН РАН назвал ее «важной и полезной работой», которая «теперь будет

---

<sup>1</sup> Вопросы философии. № 9. 2008. С. 3–40.

служить своеобразной платформой дальнейшей научной работы над проблемами русской философии»<sup>1</sup>. Интерес к этому изданию за рубежом говорит о том, что русская философия является предметным и проблемным полем для диалога мировоззрений не только внутри себя, но и для внешних наблюдателей, представителей иных культур. Внимание к русской мысли за рубежом — показатель того, что ее ценности заняли определенное место в современном сознании и на Западе, и на Востоке. Об этом свидетельствует, в частности, перевод русского издания энциклопедии «Русская философия» (2007), подготовленного кафедрой, на сербский (2009) и французский (2010) языки. Такое внимание очень ценно для русской философии, так как позволяет многое понять в ней «со стороны». Ведь для каждой культуры, как и для каждого человека, очень важно знать не только то, что он или она думает о себе, но и то, что о них думают и другие люди. Это необходимая предпосылка, можно сказать, презумпция всякого межкультурного диалога.

Используя опыт работы над словарем и энциклопедией, авторский коллектив под руководством М.А. Маслина подготовил учебник «История русской философии» объемом 60,2 авт. л. [Маслин, 2001; 2008]. Учебник рекомендован УМО классических университетов России в качестве учебника по истории русской философии для студентов философских факультетов. Он посвящен 250-летию Московского университета и явился вкладом кафедры в юбилейные мероприятия, посвященные основанию первого русского университета.

История философской мысли в Московском университете, философские аспекты творчества известных выпускников *alma mater* традиционно занимают важное место в учебной и научной работе кафедры. Из кандидатских диссертаций, защищенных на эти темы, выделяются высококачественные исследования: Т.Б. Бухваловой «Философские взгляды П.Ю. Юркевича» (1995); О.В. Доли «Философия Н.И. Пирогова» (2010), которая была опубликована в виде монографии; Д.Ю. Черникова «Московское Психологическое общество в истории русской философии» (2008); А.Г. Лаврова «Философия культуры И.А. Ильина» (1997); И.В. Кулешовой «Философия творчества И.А. Ильина» (2006); Н.В. Гараджи «С.Н. Булгаков о природе философского познания» (2003); Радое Головича «Философия преображенного Эроса и метафизика сердца Б.П. Вышеславцева» (2003); Ирис Дефорж «Философия права Н.Н. Алексева»

---

<sup>1</sup> Там же. С. 9.



(2006) и др. Среди докторских диссертаций последнего времени, выполненных на кафедре, выделяются работы: Д.А. Крылова «Софиологическое направление в русской религиозной философии» (2008); Д.Ю. Лескина «Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли» (2007). О. Димитрий Лескин в настоящее время является заведующим крупнейшей в России кафедры теологии в Самаре и директором Православной классической гимназии в Тольятти. В.Я. Саврей, защитивший докторскую диссертацию по научной монографии «Александрийская школа в истории философско-богословской мысли» (2006) был удостоен за данную работу престижной Макариевской премии.

Методологической основой научной и преподавательской деятельности членов кафедры на современном этапе ее существования становится концепция интегральной истории русской философии, представляемой в виде целостной картины, отражающей все главные этапы и течения русской мысли, с начала развития философской мысли в Киевской Руси (XI в.) до философии XX в. Интегральная история русской философии включает также понимание русской философии не как прошедшего, но как продолжающегося феномена философской культуры. Данная концепция была сформулирована в концептуальной форме на Всероссийском симпозиуме историков русской философии (14–17 ноября 2001 г.), приуроченном к 60-летию воссоздания философского факультета в Московском университете [Русская философия как единство в многообразии, 2001]. Симпозиум был подготовлен совместно с Обществом историков русской философии имени В.В. Зеньковского. По итогам симпозиума опубликован сборник докладов «Русская философия: многообразие в единстве», в котором представлены работы ученых Москвы, Петербурга, Нижнего Новгорода, Ростова-на-Дону, Екатеринбурга, Нижневартовска, Воронежа, Пензы, Иванова, Самары, Ельца, Перми, Тамбова, Благовещенска, Кирова, Владивостока.

На симпозиуме отмечалось многообразие тем, подходов, изучаемых ныне проблем и персоналий русской философии. И вместе с тем был констатирован концептуальный кризис единства русской философии. Этот кризис порожден разными определениями самой предметной области русской философии, в частности, теми определениями, которые касаются ее генезиса, периодизации, основных особенностей. Ведь «наличность развития» русской философии включает несколько разных исторических эпох — XI–XVII, XVIII, XIX (первой и второй его половин), а также XX–XXI столетий, и

каждая из этих эпох выдвигает свое понимание философии. Отсюда разночтения, определяемые разделением труда среди разных представителей профессионального сообщества историков русской мысли. Каждая эпоха содержит то, что можно было бы назвать «осевым временем» для русской философии. Однако как бы ни были своеобразны разные эпохи русской философии, они представляют все же единое культурно-философское пространство. Установлением данного единства и занимается интегральная история русской философии, основанная на современных историографических и источниковедческих изысканиях, позволяющих оценивать разнообразные проявления русской мысли на основе их собственно философского содержания, а не с позиций какой-либо партийности, философской или идеологической. Разумеется, установление такого единства отнюдь не отменяет разнообразия методологических подходов, это ни в коем случае не «приведение к общему знаменателю» или «усреднение» разных позиций и точек зрения.

Известные итальянские историки философии Джованни Реале и Дарио Антисери замечают, что всякие философы вообще интересны не только тем, о чем они говорят, но и тем, «о чем молчат», традициями, которые они представляют. Продолжая эту мысль, можно сказать, что традиция — это не простое следование одних философских построений за другими, выстраивание их в цепочку экспонатов для музея. Метафора «истории русской философии как музея» — это не более, чем метафора, но никак не буквалистская инструкция по «собираанию экспонатов». Традиции не провозглашаются, о них «молчат», это то, что вызревало в пределах данной философской культуры, определялось ее историческими особенностями. Это означает, что русская философия в ее истории является историко-философским россиеведением, она озвучивает «то, что молчит», она отражает и прочитывает российскую реальность и находится по отношению к ней в состоянии социокультурной обусловленности. Таковую позицию обычно называют «цивилизационным подходом». Но в его применении к русской философии следует избегать крайностей. Здесь не должно быть места для какого-либо редуccionизма, прямого сведения живого событийного ряда к некоторым статичным цивилизационным основаниям, превращаемым в штампы и стереотипы, экспонаты этнографического музея с иконами, топорами, боролатыми мужиками, интеллигентами в пенсне и т. п. История русской философии, если она претендует на статус научной дисциплины, не может быть представлена как простая совокупность эт-

нотекстов. В лингвистике этнотекстом именуется сообщение языковых коллективов о своих собственных этноязыковых особенностях, отличающихся от других, иноязыковых лингвистических форм. Единство русской философии не может быть представлено лишь на основе ее языкового или этнокультурного единства, хотя бы потому, что русская философия создавалась не только на русском, но и на церковно-славянском, латинском, а также на основных европейских языках. Кроме того, русская философия обращена не только к своей собственной этноязыковой реальности, она обращена к всеобщему. Как отмечал Б.П. Вышеславцев, не существует совершенно самостоятельной ни на что не похожей русской самобытной философии, поскольку ее основными проблемами являются универсальные проблемы мировой философии, хотя способы их решения национально своеобразны.

Что же касается многообразия идей и проявлений русской философии, то оно понятно в силу самой природы философского знания. В отличие от истории философии, выстраивающейся в качестве научной дисциплины усилиями конкретных ученых, философия репрезентирует себя не как наука, а как живой поиск истины, творимый не какими-то механическими куклами, отражающими некие непреодолимые исторические тенденции, а разнообразными творческими людьми, идеи и учения которых несут на себе печать личности их создателей. Богатство и разнообразие философских личностей, характеров, темпераментов и судеб выразителей философских идей очень ярко представлено в русской философии.

Таким образом, «единство» и «многообразие» представляются существенными и соотносимыми характеристиками истории русской философии. В этом качестве они раскрывают тот уровень интерпретации и преподавания русской философии, который стремится быть представленным ныне на кафедре. Это и есть интегральная история русской философии.

### **Список литературы**

Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI–XIX веков. Л., 1970.

История русской философии / Под общ. ред. М.А. Маслина. М., 2001; 2008.

История философии в СССР. Т. 1–5 / Под ред. В.Е. Евграфова и др. М., 1968–1985.

*Косигев А.Д.* Философия, время, люди. Воспоминания и размышления декана философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2003.

*Кувакин В.А.* Критика экзистенциализма Бердяева. М., 1975.

*Кувакин В.А.* Религиозная философия в России: Начало XX века. М., 1980.

*Павлов А.Т.* Философия в Московском университете. СПб., 2010.

Русская философия: Многообразие в единстве // Материалы VII Российского симпозиума историков русской философии. М., 2001.

Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А. Маслина. М., 1995, 1999.

Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М., 2007.

*Шкуринов П.С.* Позитивизм в России XIX века. М., 1980.

*М.А. Маслин, доктор философских наук,  
заслуженный профессор Московского университета,  
зав. кафедрой истории русской философии  
МГУ имени М.В. Ломоносова*



---

## Раздел I

# ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: НАУЧНОЕ ОСНОВАНИЕ

*М.Н. Громов*

### **Судьба философии в России: типологический анализ\***

Философская мысль в целом и философская наука в отдельности находятся ныне в сложном положении. С одной стороны, рыночная экономика с ее культом наживы и пренебрежением к духовным ценностям создает неблагоприятный настрой в сознании людей и соответствующее отношение власть имущих к столь не прагматичному знанию, как философия. К этому добавляется непреодоленная дискредитация профессии философа, унаследованная с советских времен, когда философия была насильственно низведена до служанки политики и идеологии. Уменьшается преподавание философских дисциплин в вузах, урезаются соответствующие программы, сокращается необходимое финансирование.

С другой стороны, философия постепенно утверждает свой статус, реабилитирует себя как нужное и полезное знание. Без глубокого фундаментального подхода нельзя осмыслить многие процессы, происходящие в нашей стране и в мире. Трудности бытия заставляют напряженно работать сознание, драматические, а порой трагические события активизируют его еще более. Таким образом, философия, как и многие другие виды деятельности, находится в двойственном положении. По отношению к ней действуют как разрушительные, так и созидательные тенденции. Долг философов состоит в том, чтобы трезво оценить нынешнюю ситуацию, свести к минимуму действие негативных тенденций и к максимуму — позитивных. Мудрость не умирает, она лишь видоизменяется в различные эпохи в разных обстоятельствах. Необходима консолидация совокупных усилий для подъема отечественной философской мысли, занимавшей некогда достойное место в общем культурном развитии страны, как это было сто лет назад.

Отечественная мысль наступившего XXI в. базируется на всей предшествующей традиции и прежде всего на достижениях минув-

---

\* Исследование проведено при поддержке гранта РГНФ 11-03-00501а.

шего столетия, которое было самым драматичным за всю многовековую историю страны. Революции, войны, социальные катаклизмы заставляли усиленно работать сознание и многие философы русского зарубежья (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, И.А. Ильин) пытались понять смысл русской Голгофы. Они же, унаследовав высокую культуру и великолепное полифоническое звучание русской мысли эпохи Серебряного века, спасли репутацию отечественной философии и внесли существенный вклад в развитие новейшей европейской философии, способствуя их взаимной конвергенции. Не умерла мысль и в тисках советской марксистской идеологии, но приняла при этом специфические формы адаптации от внешне лояльных (А.Ф. Лосев, В.Ф. Асмус) до вызывающе диссидентских (А.А. Зиновьев) выражений.

В современных условиях постсоветская философия, с одной стороны, восстанавливает тот высокий уровень, который был некогда достигнут отечественной мыслью дореволюционного периода; с другой — активно интегрируется в европейскую и мировую философию во всем разнообразии ее проявлений. Наиболее перспективными направлениями представляются ныне философия науки, эпистемология, логические и лингвистические исследования, социально-политические как прикладные, так и теоретические дисциплины. Возрождаются традиционно сильные течения, связанные с гуманистической, этической, эстетической, религиозной проблематикой. Усложняющаяся и динамичная эпоха, которую мы переживаем, требует выработки более совершенных и адекватных бытию теоретических моделей, с помощью которых можно было бы объяснить одновременно происходящие процессы глобализации и национальной самоидентификации, ускоренной модернизации и неоконсервативного романтизма — всего того макрокосма, что составляет сложное единство и противоречивое разнообразие современного мира. Хочется верить, что русская мысль профессионально и творчески исполнит свою миссию и в содружестве с европейской и мировой сможет дать ответы на вызовы сегодняшнего и завтрашнего дня, а также будет способствовать динамичному развитию российского общества.

Потенциал отечественной философии не исчерпывается ее богатым наследием XIX–XX вв. и современными наработками. Русская мысль имеет тысячелетнюю традицию и потому важный вклад в ее развитие вносит историко-философская наука, в частности изучение рукописного наследия, архивных материалов, комплексное исследование вербальных и невербальных источников. Более четкое

представление о генезисе и типологии русской философии позволяет лучше понять собственные возможности, и это дает ей шанс занять достойное место в интеллектуальном потенциале России, который является главным неисчерпаемым богатством страны, в отличие от исчерпаемых природных ресурсов.

Фундаментальный подход в изучении любого объекта предполагает максимальный охват эмпирической базы, аутентичную интерпретацию разнородных источников, рассмотрение исследуемого феномена на всех без исключения стадиях развития, а также учет его предьстории и постистории. Лишь собрав всю совокупность данных и проследив полную динамику развития, можно сделать обоснованные выводы о специфике этого объекта, его внутренних особенностях, связи с внешними факторами, о его структурной организации и о том, что называется «типологией, топикой, своеобразием». Отсюда следует, что *типологией русской философии* уместно считать предельно обобщенные о ней представления, характеризующие ее качественное своеобразие и сведенные в определенную структурно-системную целостность.

Типологические особенности начинают формироваться на самой ранней стадии развития объекта, поэтому изучение типологии русской философии нужно начинать с анализа ее генезиса на эмбриональной стадии первичного существования в предьсторический период. Генезис отечественной культуры и возникшей в ее лоне первоначальной протофилософской мысли уходит в глубины дохристианской Руси, где трудно установить начальную точку отчета. Мифологическая модель мироздания сформировала в сознании язычников важнейшие установки: нерасторжимую связь с природными циклами, поклонение стихиям в виде богов восточнославянского пантеона, синкретическое неразличение материального и духовного аспектов бытия, почитание тотемов и предков как способ социальной детерминации.

Древнейшие общечеловеческие мифологемы, вроде «брака неба и земли», и архетипы коллективного сознания, вроде «мирового древа», служили образно-символической интерпретации природы, общества, человека. Тройная вертикальная структура мироздания (небо, земля, преисподняя), четверичное горизонтальное членение пространства (север, юг, восток, запад), бинарные оппозиции (верх — низ, мужское — женское, день — ночь) содержали невербальные символические модели объяснения бытия, которые впоследствии будут преобразованы в вербализированные и рационализированные концепции. При внешнем примитивизме прото-

философские идеи, присутствующие в недрах мифологического сознания, играли важную подготовительную роль в будущем развитии философской мысли.

Собственно начало русской философии обычно связывают с Крещением Руси. Христианство заменяет уравновешенный натуралистический пантеизм язычества напряженным противостоянием духа и материи, драматическим конфликтом добра и зла, борьбой божественного и дьявольского начал. Идея вечного круговорота сменяется концепцией векторного, эсхатологического, финалистического типа. Вчерашний язычник, живший ограниченным родовым сознанием, — ныне неофит — призывается к личной моральной ответственности, его жизнь подключается к мировому универсуму, судьба родного этноса подчиняется ходу мировой истории всего человечества, необычайно расширяется кругозор как отдельного индивида, так и общества в целом.

В этот период начинают формироваться важные типологические черты древнерусской мысли, которые станут устойчивыми ее константами в последующий период. Это прежде всего *панэтизм*, иначе называемый «онтологизацией этики», который выражает настойчивое стремление рассматривать все явления социального и природного характера в морально-этическом плане. Мы видим в летописных источниках, что нашествие иноплемennых на Русскую землю трактуется как божья кара за моральное разложение страны. По этой же причине поражают людей болезни, падают династии и рушатся царства. Стремление древнерусских авторов не только описать конкретно-исторические события, но и желание понять внутренние их причины вырабатывало *историософизность* как философское осмысление истории, что примет в русской традиции устойчивую интенцию. Ценным памятником в данном отношении является «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского, где показан смысл мировой истории как смена ветхозаветного Закона новозаветной Благодатью и где христианский универсализм автора XI в. органически сочетается с его патриотизмом.

Тесно связан с прежде указанными типологическими особенностями *антропологизм* древнерусских мыслителей, их преимущественный интерес к человеку, его душе, предназначению, смыслу существования. Жизнестроительный характер древнерусской мысли подчеркивается в «Житии Феодосия Печерского», где святой старец, наставник в праведной жизни, ставится выше философов, склонных к абстрактным размышлениям. Митрополит Никифор в XII в. говорит о противоборстве духа и плоти, о трехчастном устрое-



нии души, включающей (1) яростное, стихийное, оргическое начало, (2) волевое, целеустремленное и (3) высшее, словесное, связывающее с Богом и призванное управлять человеком. Его современник великий князь Владимир Мономах, написавший на склоне лет свое «Поучение», задается вопросом: что есть человек, как подумаешь о нем? Затем, ссылаясь на творения Василия Великого, на Псалтирь и другие почитаемые источники, призывает своих детей «быти благочестия делателям»: уклоняться от зла, творить добро, искать мира в душе и согласия с ближними, а более всего иметь в себе «страх Божий», понимаемый как неукоснительное следование моральным заповедям, что отличает человека от животного и сберегает его от превратностей судьбы.

Подобные душеспасительные идеи встречаются и у западных философов, богословов, подвижников, что роднит русскую средневековую мысль с аналогичной европейской. Однако постепенно складываются и некоторые отличия, которые связаны с воздействием на древнерусскую культуру Кирилло-Мефодиевского наследия. Славянский первоучитель IX в. святой равноапостольный Константин-Кирилл, прозванный Философом за обширные познания, просветительскую деятельность, первое на славянском языке определение философии, стал наиболее авторитетным мыслителем в регионе *Slavia orthodoxa*, образцом философа как такового. Он вместе с братом Мефодием перенес на славянскую почву византийский гуманитарный синтез филологии, философии, богословия, где каждая предыдущая наука является преддверием, ступенью, пролегоменами последующей. Он же способствовал утверждению платоновской линии развития философии в качестве доминирующей на восточнохристианской почве, в то время как западное христианство развивало по преимуществу аристотелизм и схоластическую традицию в богословии и философии в духе св. Фомы Аквинского, что породило в дальнейшем рационализм Нового времени, а позднее аналитическую философию и другие сходные феномены западной мысли, склонной к строгому понятийному дискурсу.

*Платонизм* в виде христианизированного неоплатонизма и *триединство филологии, философии, богословия* стали важными типологическими особенностями русской мысли, что мы видим не только у таких средневековых авторов, как Кирилл Туровский, Максим Грек, Иосиф Волоцкий, Симеон Полоцкий, но также у Владимира Соловьева, о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова, Федора Достоевского и Льва Толстого. Каждый из них выступает един в трех лицах: как мастер словесного искусства, как глубокий мыслитель, как бо-

гословствующий автор. Филология предстает как начало гуманитарного знания, ибо без умения понимать слово, владеть словом, творить в слове не может быть никакой последующей гуманитарной деятельности. Лишь овладевший искусством слова может погрузиться в метафизические глубины с целью познания первопричин бытия или обратить свой взор на небеса при желании приобщиться к высшим сакральным ценностям.

Подобную особенность живой русской мысли, соединяющей словесное, метафизическое и религиозное в творческом единстве, отмечали многие специалисты по русской философии. Если в случае с Достоевским это вполне очевидно, то как, скажем, у русских марксистов и социалистов проявляется религиозное начало? Бердяев и другие исследователи природы русского коммунизма отмечали его религиозный пафос, мессианскую направленность, конфессиональную нетерпимость, что делало его своеобразным суррогатом религии, квазихристианством, секулярной верой как превращенной формой предшествовавшего религиозного сознания, хотя адепты и апологеты марксистской идеологии всячески стремились доказать ее абсолютно научный характер.

Со времени Крещения Руси складывается еще одна важная типологическая особенность русской культуры в целом и русской мысли в отдельности. Эта софийность, ярко проступающая в русской софиологии Нового времени, но которая стала формироваться много веков ранее. Важно отметить, что русская софийность проявляет себя не только в вербальном виде (как рациональном, так и мистическом воплощении), но и в невербальном — через храмостроительство, церковное искусство, иконопись, гимнографию. При этом художественный, эстетический, символический образ Софии Премудрости Божией выглядит более впечатляюще, чем вербальные его отображения. Данное обстоятельство заставляет пересмотреть традиционное представление о философских источниках как единственно вербальных и расширить его в семиотическом плане до максимально возможного привлечения всей совокупности вербальных и невербальных текстов с целью их интегрального, комплексного рассмотрения. Так, немецкий представитель западной иконологии Эрвин Панофски именуется готику «каменной схоластикой», подчеркивая стилистическое сходство той и другой.

Для понимания становления софийной традиции на Руси имеет значение один характерный эпизод из юности св. Константина-Кирилла, описанный в его житии. В пророческом сне стратиг града Салоники, уроженцем которого был святой, предложил юноше вы-

брать из самых красивых девушек спутницу жизни. Но сердце его не тронула ни одна из них. И вдруг он увидел стоящую в стороне деву, сияющую неземной красотой, и спросил, как ее зовут? Ответ был — София. И возлюбил он ее всем сердцем, и духовно обручился с ней в пророческом сне, и служил ей всю жизнь. Таким образом, мудрость может предстать не только в виде полезного рассудочного знания. Она может явиться как отражение возвышенной небесной красоты, которой уместно поклоняться и которую хочется страстно возлюбить. Это эмоциональное, трепетное, волнующее в духе платоновского эроса отношение к мудрости, которое лежит в основе отечественной софиологии, весьма важно для ее понимания. София философа выше, чем муза поэта, она предстает как отражение божественного Логоса, вдохновляющего мыслителя на творчество и стремление к Истине. Если муза служила Аполлону, то София служит Спасителю, а это более высокий тип служения, сакральный по своей сути.

Образ Софии Премудрости Божией сложился как контаминация древнегреческого образа градодержицы Афины Паллады, покровительницы искусств, ремесел, философии, и библейской девы Мудрости из Книги Притч, которая воздвигла храм на семи столпах и призвала жаждущих сокровенного знания войти в него. В свое время Лев Шестов сказал, что есть Афины и есть Иерусалим, и они никогда не сойдутся. Однако они сошлись в Константинополе в храме Святой Софии, главнейшем для всего православного мира. Отсюда истекает столь важный византийский синтез искусства, мудрости и религии, о котором говорилось выше. В нем испытанный временем античный союз философии и литературы дополнился сакральной составляющей.

Это обстоятельство отчасти объясняет, почему русская мысль тяготела к художественной линии развития и почему среди русских философов так много писателей и поэтов, а среди мастеров слова — мыслителей. Великая русская литература своей мировой славой в лице Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого в немалой степени обязана философскому ее содержанию. Данное замечание также справедливо по отношению к древнерусской иконописи, называемой «умозрением в красках» (Е.Н. Трубецкой), «богословием в красках» (Л.А. Успенский), «философией в красках» (Б.В. Раушенбах). Философия может развиваться не только в вербальных, но и невербальных формах, не только рациональным, но и образно-символическим способом. Учет этого фактора важен для понимания типологии русской философии, носящей в немалой степени

*художественный характер*, что формирует особую эстетику мысли. Вместе с тем следует уточнить, что эта типологическая особенность отечественной философии сильнее проявляется в средневековый и барочный периоды, а с возрастанием сциентизма и позитивизма в Новое время она начинает дополняться *научообразными формами* философствования, особенно после основания в 1724 г. Санкт-Петербургской академии наук, развития светского образования и нарастания секуляризационного процесса в российском обществе и культуре.

Необходимо также отметить *связь языка с философией*. Давно подмечено, что грамматически и синтаксически русский язык очень пластичен. В отличие от строгого построения предложения в немецком или английском языках он позволяет выстроить высказывание в любой форме, довольно свободно переставляя подлежащее, сказуемое, другие члены предложения. Это качество позволяет мысли, выраженной на русском языке, быть весьма гибкой, виртуозной, богатой оттенками, но одновременно лишает ее той строгости, упорядоченности, дисциплины, которые свойственны немецкому, английскому и другим более формализованным языкам. *Пластичность* русской философии, определяемая языком ее существования, своеобразной плотью мысли, является еще одной типологической характеристикой, присутствующей на всех стадиях ее эволюции вплоть до нашего времени.

Изначально языком богословского, философского, литературного творчества был церковнославянский, созданный великими просветителями Кириллом и Мефодием. Они отстояли перед римским папой его сакральное равенство с древнееврейским, греческим и латынью, и как таковой он употребляется до сего дня в православном богослужении уже более тысячи лет. На его основе складывалась богословская и философская лексика, о его высоком значении для литературы говорил Михаил Ломоносов в учении о трех стилях. Графически связанный с греческим языком (он создан на основе византийского унциала), фонетически наполненный живой славянской речью, он в содержательном отношении объединяет особенности того и другого.

Становление и развитие языка отразило генезис отечественной духовной культуры, в которой после Крещения Руси органически соединились местная, автохтонная, низовая славянская традиция патриархального уровня и трансплантированная и наложенная на нее сверху византийская традиция высокого европейского и мирового уровня (нечто подобное испытали многие народы при их хри-

стианизации). Именно через *христианскую матрицу* Русь приобщилась к мировой цивилизации. А поскольку Византия была самой развитой страной раннего Средневековья, главной хранительницей античного наследия, посредницей с другими цивилизациями в восточносредиземноморской ойкумене, то можно понять, какой взлет, подъем, неофитский восторг ощутила Русь после крещения в греческой вере. Понимание русской культуры в целом и философской мысли в отдельности как *византийско-славянского синтеза* необходимо для принципиального уяснения типологии их обеих.

Церковнославянская книжность, общая для региона *Slavia orthodoxa*, куда входили Болгария, Сербия, Русь, другие страны с кириллической письменностью, сначала быстро расцвела благодаря культурной эманации Византии, бывшей метрополией по отношению к ним. Но после падения Византийской империи Балканы будут завоеваны османами, а Россия переориентируется на латинский Запад. Ей придется решать одну важную для развития философии и культуры задачу — вхождение в цивилизационное пространство Западной Европы, все более уходящей вперед в своем развитии.

На церковнославянский язык, о котором шла речь выше, были переведены Библия, труды Отцов Церкви, ряд исторических хроник, агиографическая и нравственно-назидательная литература. До XVII в. не было переведено с греческого или латыни ни одного сочинения Платона, Аристотеля и других великих философов, хотя их имена стали известны, а цитаты из их творений (не всегда подлинные) входили в содержание афористических сборников типа «Пчелы» (Μελισσα). Правда, в составе аскетического сборника «Сотницы», приписываемого Максиму Исповеднику, содержался почти полностью «Энхиридион» Эпиктета, а *Corpus ageoragiticum* Псевдо-Дионисия пользовался после его перевода сербским иноком Исайей в XIV в. большой популярностью. Однако это было скорее исключение, нежели правило. Достижения античной мысли попадали на Русь в превращенном виде через творения святых Иоанна Златоуста, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы, на творчество которых повлияла эллинская философская традиция. Нечто подобное мы видим в развитии русской иконописи, которая формировалась под влиянием византийской и, по мнению ряда искусствоведов, в частности В.Н. Лазарева, восприняла некоторые принципы классической эллинской эстетики, дошедшие до древнерусской живописи в опосредованном и христианизированном виде.

Ограниченный философский кругозор России начинает расширяться со второй половины XVII в. в результате сближения с Запа-

дом, в частности, основанной в Москве Славяно-греко-латинской академии (1685), созданной по образцу Киево-Могилянской академии, существовавшей с 1632 г. Она явилась первым российским высшим учебным заведением, где преподавание философии было поставлено на профессиональную основу. Знание греческого и латыни уже с XVIII в. станет непременным условием получения образования в гимназиях и университетах, а также в духовных семинариях и академиях, где дополнительно преподавался древнееврейский язык. Изучались в указанных заведениях также германо-романские языки, что существенно увеличивало интеллектуальные возможности русской образованной публики. Тогда русскому читателю открылся огромный мир философской литературы и бесконечное мыслительное пространство, в котором он так нуждался. Как раньше с помощью Византии, так теперь с помощью Западной Европы Россия переживает культурный подъем, который затронет и ее философскую мысль. XVIII столетие стало во многом веком ученичества, а XIX — веком подлинного отечественной русской культуры новоевропейского типа, в том числе литературы, архитектуры, музыки, театра, изобразительного искусства, но лишь отчасти философии.

Первые перечисленные виды творчества поощрялись властями, с философией дело обстояло сложнее. Если образованные люди ею увлекались, а мыслящие стремились внести свой творческий вклад в развитие отечественной философии, то власти относились к ней двойственно, не отрицая ее общеразвивающей культурной пользы, но при этом небезосновательно подозревая подрывной по отношению к правящему режиму характер, присутствующий, по крайней мере, у различных вольнодумцев. И во времена Московского царства, и в правление просвещенной Екатерины II, и при воинственно-величественном Николае I судьбы как философии в целом, так и отдельных философов часто были весьма трудными, а порой трагичными. Заточение в монастырскую тюрьму Максима Грека, арест и ссылка в Сибирь Александра Радищева, объявление сумасшедшим Петра Чаадаева, вынужденная эмиграция Александра Герцена, гражданская казнь и каторга Федора Достоевского вполне могут дать представление о том, в каких социальных условиях и при каком давлении правящих режимов существовала русская мысль. Слишком умные, а тем более независимые, а еще более оппозиционные философы, равно как близкие им по взглядам писатели, деятели культуры, представители религиозных и общественных движений, были неудобными и нежелательными для властей подозрительными личностями.

Репрессии советского периода, печально известный «философский пароход», на котором в 1922 г. были высланы из коммунистической России лучшие умы страны, казнь о. Павла Флоренского, преследование Александра Солженицына и многое другое позволяют говорить о том, что *несвобода, драматизм и трагизм* русской философии, являются не ментально, но социально типологическими ее чертами. Вместе с тем, как ни парадоксально это звучит, для философии социальный комфорт не всегда полезен, ибо в периоды жестоких испытаний, кризисов и катаклизмов мысль человеческая начинает работать напряженнее, интенсивнее и, следовательно, продуктивнее. Тот же Максим Грек в заточении, Радищев в ссылке написали главные свои труды. Достоевский после каторги и пребывания на дне общества среди уголовных и политических преступников получил такой экзистенциальный опыт, который невозможно обрести ни в каких библиотеках, академиях, университетах и который через страдания и катарсис души сделал его гениальным писателем и мыслителем. А высланные из Советской России Булгаков, Бердяев, Вышеславцев, Ильин, Франк, подобно вынужденно уехавшему Вячеславу Иванову, спасли репутацию русской философии в самый трудный период ее существования и обогатили европейскую культуру своими талантливыми трудами. Немногочисленная по количеству, но лучшая по своему креативному качеству русская эмигрантская мысль является одним из выдающихся достижений России в области философии XX в., если не самым выдающимся, хотя не следует забывать о трудах тех, кто остался на Родине.

Поскольку русская философская мысль существует достаточно длительный промежуток времени, а начало ее можно отнести к эпохе Крещения Руси (хотя не все с этим согласны), то уместно сделать некоторые выводы о характере ее развития по отдельным периодам. После начального подъема в XI–XII вв. следует спад в XIII–XIV столетиях, связанный с монгольским нашествием и разорением страны. Вслед за Куликовской битвой 1380 г. и под благотворным воздействием проникшего с Афона исихазма начинается период национального возрождения. В XVI в. происходит формирование доктрины «Москва — третий Рим», ставшей одним из столпов мессианского и государственно-политического сознания. В это же время царь Иван Грозный вступает в полемику с князем Андреем Курбским по поводу сущности власти и желательной для России модели государственного устройства. При этом «русский Нерон» отстаивает принцип самодержавного абсолютизма, а опальный князь,

бежавший в Литву (еще один характерный пример судьбы ряда русских мыслителей), настаивает на более демократичном устройстве Российского государства. Этот принципиальный спор продолжится в дальнейшем, его отголоски слышны и сейчас.

В начале XVII в. в эпоху Смутного времени страна впадает в тяжелый системный кризис, едва не закончившийся потерей независимости, а потом во второй половине столетия постепенно начинает возрождаться. При царе Алексее Михайловиче осуществлялась мягкая постепенная европеизация России на польский католический манер, а при его сыне императоре Петре Великом произошла жесткая ускоренная вестернизация по протестантскому североевропейскому образцу. Тогда же стала осуществляться столь необходимая стране многовековая модернизация России, которая с переменным успехом и неуспехом продолжается до сего дня.

При более детальном рассмотрении всех обстоятельств развития русской философии в кратко обозначенные периоды невольно напрашивается вывод о *неравномерности и неравноценности* в количественном и качественном отношениях различных этапов ее эволюции, что тоже относится к типологическим признакам. Сложно графически вычертить и статистически вычислить модель ее тысячелетнего существования. Не будет, однако, преувеличением сказать, что наивысшей стадией развития, своеобразным апогеем, пиком восхождения стали последние десятилетия XIX и первые XX в., именуемые Серебряным веком. Тогда в результате реформ Александра II началась демократизация России, давшая положительные результаты во многих отношениях, в том числе философском.

В ту пореформенную эпоху, несколько заторможенную консервативным царствованием Александра III и обостренную социальными потрясениями в неровное и печальное царствование Николая II, русская философия переживает подлинный расцвет, которого не было ранее и не будет потом. Наконец-то создается благоприятная атмосфера для ее существования, возникает столь необходимая для полноценного развития *полифония мысли*, которая обеспечила в свое время цветущее разнообразие античной философии в многополисной Греции и способствовала успеху западной в многогосударственной Европе. Каких только течений мысли не было в этот период: утонченный мистицизм и грубый материализм, осторожный консерватизм и смелый радикализм, небескорыстный эгалитаризм и буйный анархизм, западничество и почвенничество, неопозитивизм и символизм, неокантианство и неогегельянство, теософия, космизм и многое другое. Какие блестящие имена породила эта не



такая продолжительная, но столь продуктивная эпоха: Владимир Соловьев, Сергей и Евгений Трубецкие, Николай Бердяев, Лев Шестов, Семен Франк, о. Сергей Булгаков, о. Павел Флоренский, Иван Ильин, Лев Карсавин, Владимир Эрн, Василий Розанов и многие, многие иные, чьи достойные имена нет возможности перечислить. Необходимо при этом уточнить, что стремление к полифонии мысли предстает как типологическая черта русской философии Нового и Новейшего времени, в то время как мысль средневековой Руси сдерживалась ортодоксией.

В конкурентной борьбе за умы и сердца людей оттачивали свое мастерство, повышали уровень мышления, совершенствовали искусство аргументации, создавали творческое разнообразие десятки хорошо известных и сотни менее известных мыслителей той эпохи, которую в истории русской литературы зовут Серебряным веком, а в истории русской философии позволительно именовать Золотым. Именно к ней и ее представителям обращено наибольшее внимание современных отечественных и зарубежных исследователей. Успех философии русского зарубежья, охватывающий время до середины XX в., генетически и персонально связан с *Золотым веком* русской мысли на рубеже ушедших столетий.

После революционного катаклизма, крушения старой России, эмиграции и гибели многих мыслителей и деятелей культуры в стране из хаоса стало формироваться новое общество с новым типом идеологии и новым местом в ней философии. Сложилась удивительная, фантастическая, единственная в своем роде ситуация, когда гонимая прежде философия стала вдруг очень важным, поддерживаемым всей мощью тоталитарного государства, престижным, сравнительно неплохо оплачиваемым знанием и занятием. В СССР были созданы десятки кафедр, основаны несколько факультетов философии, защищены сотни, если не тысячи, диссертаций, выпущена масса книг, которые сейчас никто не читает, кроме узких специалистов. Стало обязательным изучение философии в высшей школе, поощрялось знакомство с ней в средней, даже рабочим, служащим, крестьянам, пенсионерам в ленинских комнатах и лекционных залах говорилось о пользе философии, ее значении, необходимости изучения ради строительства нового светлого общества на разумных основаниях. Достоевский вслед за Сен-Симоном, которым он увлекался в ранний период творчества, в свое время пророчески называл этот новый тип общества грядущим фаланстером, всеобщей казармой уравнительного типа, гротескным воплощением утопической мечты.

Весь смысл и вся ирония ситуации состояли в том, что развивалась не философия вообще, а так называемая марксистско-ленинская в сталинском ее варианте. Уважение классиков марксизма к немецкой классической философии было транслировано на советскую почву, хотя ни Маркс, ни Энгельс не согласились бы с ленинской, а также троцкистской, маоистской, кастровской и иными интерпретациями их взглядов. Подлинная философия в этот период перемещалась в отдельные дисциплины вроде эпистемологии, логики, истории философии, философии науки или уходила по старой российской традиции в литературу, филологию, лингвистику. В связи с этим, если современный исследователь пожелает узнать, что интересного и творческого было в развитии русской философии советского периода, он будет обращаться не к безликим опусам казенных ее представителей, а к трудам Александра Зиновьева, Михаила Бахтина, Юрия Лотмана, Сергея Аверинцева, Мераба Мамардашвили и тех не очень многочисленных, но честных служителей истины, которые, несмотря ни на что, всегда были и будут в России.

Что касается типологизации советского периода развития отечественной философии, то можно отметить действие *принципов латентности и поливариантности*, которые помогали ей выживать еще в дореволюционный период. Мысль убить нельзя, но можно перекрыть различные каналы легального развития, преследовать ее носителей и творцов вплоть до гонения и даже убиения наиболее нетерпимых властью служителей истины, что не единожды наблюдалось в отечественной истории, особенно в период Русской Голгофы XX в. Вместе с внешним насильственным утверждением одной не самой лучшей и весьма политизированной формы философии, что принципиально перечеркивало принцип полифонии мысли, в советский период произошла сильнейшая *дискредитация философии* как профессии и вида творчества. В постсоветской России приходится реабилитировать ее достойное имя, воссоздавать инфраструктуру, разрушенную после революции, восстанавливать и укреплять необходимые плодотворные контакты с зарубежными коллегами.

Краткий перечень указанных выше некоторых типологических особенностей русской философии нуждается, конечно, в обсуждении, уточнении, расширении и, возможно, опровержении. В качестве резюмирующего вывода можно высказать следующие положения. Русская философия имеет, с одной стороны, признаки универсального общечеловеческого знания, к которому она тяготеет по своей родовой принадлежности. С другой стороны, у нее есть собственные

индивидуальные черты, отражающие многовековой интеллектуальный опыт, особенности исторического процесса, религиозные основания культуры, богатство и пластику русского языка. Соединенные вместе родовые признаки и неповторимые индивидуальные черты создают ту качественную особенность русской философии, которую можно обозначить как ее *типологию*. Существенно то, что русская философия является порождением отечественной культуры, ее своеобразной квинтэссенцией. Сама же русская культура представляет собой вариант европейской в ее восточно-христианской разновидности при учете евразийского характера социально-политического развития России. В связи с этим русская мысль вполне вписывается в контекст европейской культурной традиции, существенно повлиявшей на ее генезис, становление и важнейшие интенции со времен Средневековья до сегодняшнего дня.

Сформулировав некоторые типологические представления о характере и специфике русской философии, попробуем оценить ее нынешнее состояние, творческие возможности, интеллектуальный потенциал. Общая картина предстает в целом как весьма сложная и неоднородная. С одной стороны, сейчас отсутствует идеологический диктат и есть все возможности для свободного изъяснения самых разных идей и концепций, за исключением деструктивных и экстремистских. И, казалось бы, в таких условиях должна расцвести философия, равно как искусство, литература, театр, музыка и другие виды творческой деятельности. Однако, с другой стороны, установился диктат денег, капитала, коммерческого расчета, который не менее опасен и более вездесущ, ибо он проникает всюду и пронизывает все структуры современного российского общества, в том числе государственные. В этой сложной ситуации порой не вполне ясно: кто управляет страной? Или государство со всей мощью своих институтов, или капитал, проникающий в эти институты коррупционным и иным путем? Таким образом, можно констатировать, что свобода мышления сейчас имеется, но возможности донести свои мысли до читающей и думающей публики существенно ограничены. Вместе с тем, памятуя прошлое, следует признать, что для философии в России никогда не было особо благоприятных условий развития, за исключением, пожалуй, эпохи Серебряного века, о чем уже говорилось выше.

В подобных обстоятельствах философы, как и большинство представителей творческой интеллигенции, по старой традиции дистанцировались от любой власти и старались служить обществу, народу, стране так, как они это понимали. Важно было избежать

угодливого сервиллизма, с одной стороны, и разрушительного революционизма — с другой. Эта исторически выстраданная максима поведения остается достойной позицией интеллигенции до сего дня, хотя ей было весьма трудно следовать в советское время и нелегко следовать сейчас. Сохранение достоинства интеллигенции вовсе не означает ее отстранения от тех проблем и задач, которые являются актуальными и жизненно важными для общества в целом. В этом плане она может и должна сотрудничать с государством, оставляя за собой право критически оценивать его действия, равно как действия отдельных структур и отдельных чиновников в интересах общего блага. Мудрость и власть призваны сотрудничать на пользу стране и народу, а поскольку «философы на троне» весьма редко появляются в истории, то представители мудрости и власти обречены на совместную позитивную работу. Когда это получается, то достигается высокий результат, известный со времен Аристотеля и Александра Македонского, ставших примером подобного сотрудничества.

Что касается гражданского общества, то оно, к сожалению, до сих пор находится в России в зачаточном состоянии. Слишком слабы его позиции, слишком мало влияние, слишком тих его голос. Да и где он может прозвучать? Через ангажированные властью или капиталом СМИ, в узком кругу единомышленников, на едва разрешенных или запрещенных манифестациях, через иностранные каналы, также не отличающиеся особой объективностью и бескорыстием? Вместе с тем следует признать, что при всей субъективности отдельно взятых средств информации, зависящих от интересов их собственников, анализ общей картины широкого диапазона имеющихся в них суждений позволяет составить в достаточной степени адекватное представление о том, что происходит и что не происходит в современной России и мире, ее окружающем.

Философия не чужда тому, что имеет место быть здесь и сейчас. Однако специфика ее деятельности состоит в поиске глубинных, внутренних, ноуменальных причин происходящего, которое лишь отчасти проступает на поверхности внешнего, феноменального бытия. Ее отличают фундаментальность, основательность и в силу этого определенная инерционность в реагировании на сиюминутные события. Этим философия отличается от чуткой эмоциональности искусства, в художественных образах отражающего действительность, когда интуитивно предчувствуются грядущие события. Она отличается также от раздражительной публицистики, острые перья ретивых представителей которой разят своих оппонентов на страницах газет и журналов. Равно как не место ей на расплодившихся

телевизионных ток-шоу, где возбужденные участники прений отнюдь не ищут истину, а стремятся обезоружить своих противников произвольно выхваченными фактами, именами и суждениями.

Философия требует определенного пространственного и временного дистанцирования от событий и лиц, в них вовлеченных. Ее служители стремятся оценивать происходящее или же произошедшее (чаще всего второе) не с точки зрения текущего момента, но с позиции вечности или, по крайней мере, с позиции достаточно основательного пространственно-временного континуума. В данном случае речь идет о фундаментальной философии классического типа. В разветвленной структуре современного философского знания существуют различные разделы, отрасли, дисциплины, направления от сугубо теоретических и универсальных до предельно специализированных и прикладных. Полезны те и другие, но между ними должна существовать некая субординация как, скажем, в математике и физике, где есть фундаментальные исследования и конкретные применения в тех или иных технологиях.

Кроме близости к науке, существенно возросшей в последние полтора столетия, отечественная философия всегда была близка искусству, художественному творчеству, литературе. В этом плане она стремилась не к некоему общезначимому, верифицируемому, вненациональному, внерелигиозному знанию, что характерно для науки, безразлично, российской или мировой, а к уникальному, неповторимому, субъективно акцентированному, культурно-историческому отражению того опыта, который есть у каждого народа и не может быть заменен опытом иного народа. Таким образом, в общем космосе русской мысли есть как бы два разных полюса, две разные тенденции, два разных устремления. Одно из них связано с желанием понять объективную истину и дать беспристрастную оценку происходящему. Другое представляет собой желание запечатлеть неповторимость индивидуальной стороны жизни, несводимость личного опыта и уникальности каждого из отдельно взятых талантов, а тем более гениев к неким усредненным стереотипам и шаблонным рекомендациям. Этим философия отличается от науки, этим же она схожа с искусством. Данную особенность отечественной философии следует непременно учитывать, ибо она отражает сильный креативный потенциал персоналистского и художественного типа.

Философский потенциал русской мысли велик и разнообразен, он наличествует в профессиональной среде, специализированных научных центрах, университетах, корпоративных сообществах и учреждениях. Ведущим научным центром является Институт фило-

софии Российской академии наук, крупнейшее учреждение подобного назначения не только в нашей стране, но и в мире.

В столице существует несколько философских факультетов, в том числе в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова, Российском государственном гуманитарном университете, Государственном академическом университете гуманитарных наук. Старейшим, наиболее многочисленным и активно действующим является первый из перечисленных, который существует с 1755 г., времени основания Московского университета, и где находится кафедра истории русской философии, отмечающая ныне свой юбилей. Имеются специализированные кафедры, научные центры, лаборатории в Российском университете дружбы народов, Московском гуманитарном университете культуры, Государственной академии славянской культуры и других учебных заведениях. В целом московский потенциал философской науки является наиболее крупным, разносторонним и креативным.

Второе место по творческому потенциалу занимает Санкт-Петербург, где есть несколько философских факультетов, отделения РАН, различные научные общества. В качестве заметных региональных центров можно выделить Нижний Новгород, Екатеринбург, Новосибирск, Ростов-на-Дону. Научные сообщества, включающие профессиональных философов, есть в большинстве городов Российской Федерации. Современные средства электронной коммуникации позволяют осуществлять интерактивный обмен как в рамках страны, так и с зарубежными коллегами. В качестве институций, аккумулирующих достижения философской мысли и информирующих о ней общественность, следует отметить ведущие издательства и журналы, прежде всего наиболее авторитетные «Вопросы философии», а также такое важное учреждение, как ИНИОН РАН. Заметную роль в философской жизни столицы играют «Дом Лосева» и «Дом русского зарубежья им. А. Солженицына».

Деятельностью профессионалов в области философии не ограничиваются возможности русской мысли. Немалое число филологов, историков, искусствоведов, религиоведов причастны к интеллектуальной деятельности философского характера. Специалисты по творчеству Достоевского и Толстого, деятелям культуры Серебряного века, по проблемам семиотики, интегрального анализа источников, по искусству Древней Руси и России Нового времени, по религиозной традиции со времен Крещения Руси до сегодняшнего дня касаются, и порой весьма основательно, собственно философских проблем отечественной истории и культуры.

Изрядное количество подобных специалистов имеется в Санкт-Петербурге. Достаточно вспомнить Институт русской литературы, знаменитый Пушкинский Дом, где сложилась ведущая в области древнерусской литературы школа академика Д.С. Лихачева. Есть ценные специалисты в Великом Новгороде, Ярославле, Казани, Воронеже, Белгороде, Смоленске и многих других российских городах. Следует учесть русскоязычных авторов, работающих в области изучения и творческого развития отечественной философии, которые живут в Украине, Белоруссии, Казахстане, а также в меньшем числе в иных странах как ближнего, так и дальнего зарубежья.

Заявленная тема, которая вынесена в заглавие, несомненно, заслуживает серьезного и глубокого анализа, что невозможно сделать в рамках предлагаемой работы и силами одного автора. Не беря на себя ответственность за всестороннее ее освещение и отдавая отчет в неизбежной субъективности высказанных суждений, хотел бы в заключение отметить, что у современной России есть весомый философский потенциал, недостаточно исследованный, недооцененный и не в полной мере реализуемый на данный момент. Требуются немалые усилия в преодолении проблем советского и постсоветского периодов, в подъеме уровня и качества профессиональной философской деятельности, в восстановлении былых позитивных традиций русской мысли, в использовании зарубежного опыта и современной методологии научной работы. Полезными и перспективными представляются междисциплинарные контакты и использование опыта представителей других гуманитарных, и не только гуманитарных наук, а также с деятелями искусства, литературы, с теми, кто выражает национальное самосознание и отражает исторический опыт нашего народа в формах художественного творчества, отличных от научных, но существенно их дополняющих. Призыв к всеединству разных способов постижения бытия, обращенный в свое время Владимиром Соловьевым к мыслящей части российского общества, остается актуальным и в наши дни.

### Список литературы

Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, труды, идеи. 4-е изд. М., 2002.

Бердяев Н.А. Русская идея. М.; СПб., 2005.

Бычков В.В. 200 лет христианской культуры *sub specie aethetica*. Т. 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. М., 2007.

Вежи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990.

Гранин Ю.Д. Этности, национальное государство и формирование российской нации. Опыт философско-методологического исследования. М., 2007.

- Громов М.Н.* Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997.
- Гулыга А.В.* Русская идея и ее творцы. М., 1995.
- Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 2003.
- Зеньковский В.* История русской философии. М., 2001.
- Зернов Н.М.* Русское религиозное возрождение XX век. Париж, 1974.
- Зиновьев А.А.* Русская трагедия. М., 2002.
- Иванов В.И.* Родное и вселенское. М., 1994.
- Интеллигенция. Власть. Народ: Антология. М., 1993.
- История философии в СССР. Т. 1–5. М., 1968–1988.
- История философии: Запад – Россия – Восток / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. Кн. 1–4. М., 1996–1998.
- Кара-Мурза А.А.* Свобода и порядок. Из истории русской политической мысли XIX–XX вв. М., 2009.
- Лекторский В.А.* Философия в современной культуре. СПб., 2007.
- Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров: Человек – Текст – Семиосфера – История. М., 1996.
- Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М., 2010.
- Нарогницкая Н.А.* Россия и русские в мировой истории. М., 2002.
- Наумова Т.В.* Научная интеллигенция в новой России. М., 2008.
- Наш философский дом: К 80-летию Института философии РАН. М., 2009.
- Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991.
- О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Вст. ст., сост., комм. М.А. Маслина. М., 1990.
- Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность XXI века. М., 2003.
- Перфильев М.Н.* Предпосылки и факторы развития общества. Идеология XXI в. М., 2007.
- Поэзия как жанр русской философии / Сост. И.Н. Сиземская. М., 2007.
- Пустарнаков В.Ф.* Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003.
- Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени. М., 2000.
- Россия в диалоге культур / Ред. колл.: А.А. Гусейнов и др. М., 2010.
- Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993.
- Россия: Многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. М., 2010.
- Русская идея / Сост. и вст. ст. М.А. Маслина. М., 1992.
- Русская интеллигенции: история и судьба. М., 1999.
- Русская философии: историко-философские дескрипты. Екатеринбург, 2010.
- Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М., 2007.
- Сербиненко В.В.* Русская философия: Курс лекций. М., 2005.



- Соболев А.В. О русской философии. СПб., 2008.
- Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 1996.
- Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.
- Устрялов Н.В. Национал-большевизм. М., 2003.
- Федотов Г.П. Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1–2. СПб., 1991–1992.
- Флоренский П.А. Философия культа. М., 2004.
- Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.
- Хоружий С.С. После перерыва: Пути русской философии. СПб., 1994.
- Цымбурский В.Л. Остров Россия. М., 2007.
- Человеческий потенциал как критический ресурс России / Отв. ред. Б.Г. Юдин. М., 2007.
- Чигерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999.
- Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964.
- Шириняц А.А. Вне власти и народа: Политическая культура интеллигенции России XIX — начала XX века. М., 2007.
- Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003.
- Янов А.Л. Русская идея и 2000-й год. Нью-Йорк, 1988.
- Billington J.H. The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture. N. Y., 1966.
- Copleston F.C. Philosophy in Russia: from Herzen to Lenin and Berdyaev. Notr Dam (Ind.), 1986.
- Goerdts W. Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke. Freiburg; München, 1984.
- Masaryk Th. The Spirit of Russia: Studies in History, Literature and Philosophy. 2 vol. N. Y., 1955.
- Piovesana G. Storia del pensiero filosofico russo (988–1988). Milano, 1992.
- Špidlik Th. L'idée russe. Une autre vision de l'homme. Troyes, 1994.
- Walicki A. Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego. Krakow, 2005.



## **Русская философия и ценностно-культурологическая педагогика\***

Понятие русской философии можно трактовать в широком и узком значениях. В случае широкого понимания перед нами будет философия в России, включая ее советский и постсоветский периоды. В узком смысле русская философия — это религиозная метафизика XIX–XX столетий. Она русская по своему духу и по тому подлинно оригинальному вкладу, который русские внесли в мировую философскую мысль. Досоветский материализм, позитивизм, неокантианство и феноменология и даже русское гегельянство по большей части подражательны. Диалектический и исторический материализм, сформировавшийся в СССР, явление весьма оригинальное в истории мировой философии, если рассматривать его в целом. Однако доподлинно великих мыслителей в его составе и не могло появиться в силу догматико-идеологической функции, которую исполняла советская философия.

Русская религиозная философия (РРФ) от Чаадаева и Хомякова до Бердяева и Лосского, которую за рубежом часто именуют русской классической философией — по аналогии с русской классической литературой — представляет собой особый этап мировой или, по крайней мере, европейской мысли. Как писал Бердяев, в ней мысль христианского Востока дает ответы на вопросы и вызовы Запада. Уточним: как христианского, так и откровенно антихристианского, что, впрочем, после 1917 г. можно сказать и о Востоке, о самой России. Говорить о том, что группа концепций претендует на этапность в составе мировой мысли можно на основе выявления проблемного ядра, в смысловом поле которого разворачивается дискурс различных авторов, высказывающих порой противоположные точки зрения. Осмыслению в нашей статье предлагается некий набросок этого ядра, образующего идентичность русского религиозного идеализма как целого, несмотря на существенные расхождения во взглядах его представителей. Более того, мы попытаемся показать содержательное бытие этого ядра не только «в-себе», но и «для-другого». Таким «другим» философского мышления в широком значении служит вся

---

\* Исследование проведено при поддержке Минобрнауки РФ, соглашение № 14. U02.21.0028.

культура в многообразии ее формообразований, таких, как наука, техника, искусство, мораль, политика, право. Мы сосредоточимся на таком важнейшем формообразовании социокультурного организма как образование. Именно в отношении к своему другому философия становится фактором развития культуры, обретая качество «для-себя-бытия», а значит, и возможности количественного влияния на цивилизационные процессы, определяя их размерность.

Зададим критерии выявления идентичности, в данном случае без обоснования, по причине отсутствия места<sup>1</sup>. Мне близка позиция, сформулированная как классическими, так и современными авторами, например, В.С. Соловьевым<sup>2</sup> и В.В. Мироновым и А.В. Ивановым<sup>3</sup>, по поводу триединой структуры метафизики, важнейшими сторонами которой выступают онтология, гносеология и аксиология. Я считаю, что РРФ является оригинальным этапом в развитии мировой философии в онтологическом, гносеологическом и аксиологическом аспектах. В онтологии серия концепций, выдвинутых русскими религиозными мыслителями, может быть рассмотрена как переход от образа развивающегося сущего к сущему сотворенного и творящего. Принцип развития стал системообразующей категорией, в свете которой выстраивается картина мира и понимается сам процесс познания, в немецком классическом идеализме, у Шеллинга и Гегеля. В постклассической философии были сформулированы своеобразные версии принципа развития — эволюционистская в позитивизме и революционная в марксизме. Теистический принцип творения достаточно стар, но РРФ он раскрывается в качественно новом контексте, который был совершенно неизвестен ни отцам церкви, ни схоластам. Вплоть до моделей диалектики, предложенной великими германскими идеалистами, онтологии выстраивались в основном на статических принципах (динамическая онтология Я. Бёме слишком экзотична как для церковного, так и для научного мышления). Благодаря Гегелю и Дарвину картина мира радикально изменилась, сущее стало мыслиться как развивающееся. Однако в нарождающейся картине мира оставалось все меньше места Богу классических теистических теологий, о чем горделиво заявлял еще П. Лаплас. В РРФ идея творения возвращается в центр фило-

---

<sup>1</sup>Развернутую аргументацию см.: *Бурлака Д.К.* Мышление и откровение. СПб., 2007.

<sup>2</sup>См.: *Соловьев Вл.* Философские начала цельного знания // Сочинения: В 2 т. М., 1988.

<sup>3</sup>См.: *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. М., 2004.

софского дискурса, не в новых сопоставлениях — эволюционном и революционном, понимая под таковыми различные версии принципа развития. В итоге поднимается в той или иной форме вопрос об онтологическом статусе свободы. Видоизменяются сетка категорий, через которую происходит осмысление сущего: всеобщее — на всеединое, как следствие, переосмысливается онтологический статус символа, должное понимание которого было совершенно утрачено на Западе, вплоть до П. Тиллиха. В истории русской религиозной метафизики реализуются попытки построения персоналистически ориентированных онтологий, причем, несмотря на все изъязны, на богочеловеческой идейной платформе в противовес аналогичным попыткам на Западе. Достаточно сильно звучит синергетический мотив, хотя и не так строго, как в неопатристическом богословии (последнее само представляет собой реакцию на РРФ, которая бы не состоялась, если бы не было на что реагировать). Сходные мотивы прослеживаются в европейских философиях XX в., но на иных гносеологических и аксиологических основаниях<sup>1</sup>.

В гносеологии представители РРФ предложили целый ряд новаций. В их числе идея цельного и живого знания, расширения понятия опыта за пределы сциентизма, эмпиризма и позитивизма, попытка синтезировать христианскую веру и философский разум в изменившихся культурно-исторических условиях, по-новому оценить значение интуиции, выявив при этом ее онтологический статус. Интуитивизм Н. Лосского и С. Франка более цельный и системный, нежели у А. Бергсона и Э. Гуссерля. В аксиологии для многих авторов, принадлежащих к кругу РРФ, характерно стремлением соотнести новые ценности, выдвинутые на передний план Ренессансом и Просвещением — индивидуальной свободы и социальной активности, успешности, креативности, с классическими христианскими идеалами — смирения, служения Богу и ближнему, внутренней духовной свободы и личного спасения. Сходные мотивы заметны и в западной философии XX в. — у А. Бергсона, М. Шелера, некоторых экзистенциалистов, а также в неотомизме у Ж. Маритена и Э. Жильсона. Но именно комплексное, включающее в себя онтологические, когнитивные и ценностные корреляции, решение обозначенных проблем делает РРФ самобытным явлением мировой духовной культуры.

Следствием, а в некотором смысле и побудительным мотивом, повышенного внимания к проблематике свободы и творчества в онтологии, гносеологии и аксиологии выступает интерес к проблематике

<sup>1</sup> См.: *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997.

истории, цивилизации, культуры. Поскольку наиболее очевидным результатом человеческого творчества выступает культура, именно она оказывается в центре внимания практически всех отечественных авторов указанной эпохи. В области онтологии или эпистемологии у русских философов можно обнаружить заимствования или сходство с европейскими авторами, тема религиозного оправдания культуры в некотором смысле является нашим «эксклюзивом».

Кроме того, особое место в размышлениях отечественных авторов занимает тема той роли, которую исполняет или должна исполнить Россия во всемирной истории. Поиски ответа на этот вопрос начались задолго до философского расцвета XIX — первой половины XX столетия. В этом ряду концепций находится и мифологема «Москвы — третьего Рима» и ленинская утопия построения идеального общества в одной отдельно взятой стране. Мы в данном случае обозначили крайности, размещающиеся на флангах всего спектра позиций, — фундаментально-конфессиональную и фундаментально-атеистическую. В центре же располагается наиболее богатая по своему содержанию группа концепций, обосновывающих каждая по-своему особую роль России в мировом культурно-историческом процессе. Заметим, что в основной тенденции европейской мысли культура понимается секулярно, как некая саморазвивающаяся система, не имеющая трансцендентных духовных оснований (функция от себя самой, по выражению Э. Кассирера). В РФФ предлагается взглянуть на развитие культуры с точки зрения участия в богочеловеческом процессе. Богочеловечество понимается и как смысловой центр всемирной истории, что формирует возможность осознать миссию России как связанную не с агрессией, которая в конечном счете основывается на гордости, а со способностью к жертвенному служению во имя Христа.

Историософские построения славянофилов и Соловьева сами были насыщены утопическими элементами, и в своем критицизме по отношению к социальным преобразованиям прав оказался К. Леонтьев, не обозначивший, однако, никакой позитивной перспективы. С учетом сбывшихся пророчеств К. Леонтьева послереволюционная и эмигрантская мысль выходит на новый уровень постановки проблем, формулируя задачи построения уже не профетической и мистико-утопической историософии, а богословия культуры. Она решается в социальном контексте гибели традиционных государств, номинально еще вдохновляющимися христианскими идеалами, и реализации демиургических и демонических проектов созидания «новых форм жизни» — большевистского и фашистского. Богосло-

вие культуры, представленное в работах Бердяева, Булгакова, Вышеславцева, Федотова, создавалось в очной или заочной полемике с католическими (Г. Марсель, Ж. Маритен) и протестантскими (К. Барт, П. Тиллих) мыслителями, решавшими сходные задачи.

Историософские построения отечественных авторов возводились на онтологическом основании, которое даже более значительно, чем сами проекты теократических утопий, симфонически организованных империй и христианской общественности. Речь идет о том, что идея богочеловечности, причем со специфическими православными акцентами на синергичность, была истолкована процессуально. Подхватив идеи Шеллинга, Вл. Соловьев предлагает первую христоцентричную интерпретацию принципа развития. Несколько огрублено итоги развития русского религиозного идеализма XIX–XX столетий можно изобразить так: утопические проекты канули в лету, а идея богочеловечества как всемирно-исторического процесса осталась.

Гегель писал, что сова Минервы начинает свой полет в полночь, философия подытоживает развитие некой культурно-исторической эпохи. Так, его собственная система выступила вершиной новоевропейской мысли, создав предпосылки модернизации (марксистской, позитивистской, ницшеанской, экзистенциалистской) внутри глобального Модерна — Нового Времени. Однако идеи Гегеля работают по сей день, причем отнюдь не только в собственно гегелевских или неогегелианских доктринах. Все версии принципа развития (революционные, эволюционные, иррационалистические, эмергентно-креационистские) так или иначе восходят к его диалектике. Но какова же судьба идейного комплекса, образующего духовно-интеллектуальную идентичность русской религиозной метафизики? Может быть, она не более, чем красивый и экзотический по европейским меркам плод русского модерна, обычно именуемого «Серебряным веком», который завершил Петербургскую эпоху в судьбе России? Его будут изучать специалисты как некий предмет, но будет ли он сам еще работать в качестве метода новых открытий? Закончился Серебряный век, сменившись Железным веком социалистических преобразований, а вместе с ним завершилась и его метафизика. Однако подлинная философия тем и отличается от других форм культуры, что ее творения в силу приближенности к вечности, не столь преходящи как реалии экономики и политики, техники и положительной науки.

На первый взгляд идеи отечественных авторов не могут похвастаться такой же востребованностью, как европейских классиков и

даже в России. Конечно, они сохранились не только в эмиграции, но проросли и в культурной элите СССР, повлияв на творчество Аверинцева и Бибикина, Гайденко и Хоружего, Солженицына и Седаковой. Трюизмом стала констатация того, что Соловьев повлиял на символистов, но и про них-то стали забывать. Но разве в указанном влиянии заключается значение его идей?

Требуется понимать, что идеи мыслителей Серебряного века, как и концепты, разработанные в рамках диалектико-исторического материализма, в прямом виде не будут воспроизводиться в новых социокультурных условиях. Однако, может быть, ведя речь о смысловом ядре РФ, могут быть востребованы, если не сами концепты, то некие лежащие в их основе фундаментальные принципы, восприняты важнейшие мотивы? Но, спросим себя, какие? Чаадаев, славянофилы и почвенники, Соловьев, С. Булгаков, Г. Федотов по-разному утверждали единое в сущности положение: христианство, а для России актуальна его православная версия, должно выступать не мировоззрением меньшинства, а принципом жизни большинства. Русское Православие, сохранив незамутненную истину веры (не будем здесь оспаривать этот тезис), не создало христианской в подлинном смысле культуры. После культурологических штудий Шпенглера этот тезис можно было бы уточнить, соглашаясь с Н. Струве<sup>1</sup>, что церковь в России преуспела в создании культуры, но потерпела фиаско в построении цивилизации.

Сейчас ситуация содержательно другая, нежели в предреволюционную эпоху, которая завершала культурный цикл Серебряного века. Однако есть и сходство, но структурного плана — переломность. Страна ищет новую идеологическую идентичность, и непонятно, какой культурой станет Россия в XXI столетии. Осмысление итогов проведенных капиталистических реформ постепенно приводит к осознанию одного важного обстоятельства: использование в такой сложной цивилизации как Россия моделей, которые органичны для иных цивилизаций, приводит к дисфункции и ослаблению всего культурного организма, задуманного к реформированию.

Как следствие, на политическом склоне наметился, так сказать, «новый консерватизм». Речь идет о взаимодействии политического истеблишмента и титульной конфессии. Востребованными оказались труды И.А. Ильина. Как отмечали, каждый по-своему, Н. Бердяев и о. Г. Флоровский, консерватизм продуктивен, если является творческим. Подлинное творчество всегда предполагает возвраще-

---

<sup>1</sup>См.: Струве Н.А. Православие и культура. М., 2000.

ние к истокам. Беспочвенное и безудержное новаторство дает эффект вспышки, которая быстро затухает, не имея материала или энергии. Однако является ли союз власти и церкви чем-то новым для отечественной истории? Скорее нет. Каков удельный вес творческих элементов в этом новом консерватизме? На этот вопрос ответит время.

Заметим, однако, что области политической жизни и государственного строительства представляют собой хотя и важные, но все-таки частные формообразования цивилизационного пространства. Они, как правило, в центре информационного поля, но самое шумное и известное — не значит самое главное. Вспомним Ницше: «... не вокруг творцов нового шума — вокруг творцов новых ценностей вращается мир, он вращается бесшумно». Культура живет и развивается благодаря таким видам духовной деятельности, как искусство, наука, образование. Содержательные изменения в этих областях порождают среднесрочные и долгосрочные эффекты. В этом плане государственная политика в области образования и науки важна, но развитие и функционирование этих подсистем культурного пространства во многом зависит от внутренних ресурсов, от укорененности в традиции и от соотносительности с мировой практикой.

Жизнь и развитие социокультурных организмов в чем-то похожи на аналогичные процессы в растительном и животном царствах. Многое зависит от среды, от благоприятности внешних условий, генетической предрасположенности. Биологические организмы внутренне сложнее, а внешне менее зависимы, нежели растительные. В социальных системах степень свободы принципиально выше. Тем не менее факторы внешних влияний и традиции существенны, тем более что и влияния могут быть более направленными и энергичными. В развитии общества образованию, взятому как система начального, среднего, высшего, принадлежит особая роль. Образование выполняет функцию детородной системы цивилизационного организма. В педагогической деятельности общество репродуцирует себя в новых поколениях, опираясь на и отталкиваясь от прошлого, проектирует свое будущее. Философия же представляет собой ту область культуросозидающей деятельности, где человек, опираясь на собственный разум, пытается выяснить отношение между вечностью и временем. Может быть, в целом философское творчество ближе к вечности, чем педагогическое. Но эти различия относительные: мы всегда философствуем во времени, а результат долгосрочных педагогических программ в той мере, в которой они преследуют воспитательные и системно-образовательные, а не только узкопрофес-



сиональные цели, зависит от того, какой образ вечности явно или неявно кладется в основание педагогической деятельности.

Влияние философии на систему образования разнопланово. Это собственно философское образование, осуществляемое на специальных философских факультетах, внедрение философских идей в сознание мыслящего класса через различные учебные курсы в системе высшего образования, а отчасти и среднего. Опосредованное влияние такого воздействия будет осуществляться на всех этапах образовательного пространства, проявляясь, как правило, в виде ценностных установок и представлений о картине мира. В данном случае идеи русских религиозных философов оказывают влияние, но в конкретной среде, рядом с доктринами психоаналитического, феноменологического, позитивистского толка. Возвращение к религиозной метафизике стало влиятельным, но не доминантным трендом постсоветской философии<sup>1</sup>. Возможны и более сложные инструменты воздействия философии на педагогику — через изменение научных установок и сознания элиты. Еще более системное воздействие оказывается через принципы и идеи, закрепленные в образовательных стандартах и аттестационных процедурах.

Если говорить о формировании стандартов, то доминируют скорее позитивистско-прагматические подходы. Можно сетовать на их антиметафизичность, однако ценной чертой позитивистской системы ценностей является терпимость к чужой точке зрения. Современные стандарты дают возможность реализации содержательно разных моделей и подходов в рамках единых формальных требований. Постсоветское законодательство создало предпосылки для учреждения образовательных структур в различных организационно-правовых формах. Для негосударственных учебных заведений стали реально возможными своя миссия и идеология, предполагающие определенные ценностные ориентиры, движение по жизни с «лица не общим выраженьем».

Я расскажу об одном опыте, который продолжается уже почти четверть века. В 1989 г. начал фактическую учебную деятельность Русский христианский гуманитарный институт (РХГИ). В 2004 г. по результатам аккредитации вуз получил статус «академии», ныне РХГА. Дело не в том, что в РХГА русская философия изучается, и даже не в том, что она выступает доминантной традицией, не исключаяющей, впрочем, как других, так и самокритики. РХГА в определенном смысле можно назвать педагогическим продолжением

<sup>1</sup>Подробнее см.: *Бурлака Д.К. Пути постсоветской философии // Вестник РХГА. СПб., 2013. № 4.*

русской религиозной метафизики XIX–XX столетий. Смысловое ядро РРФ, интегрирующее различные концепции и подходы, которое вкратце очерчено выше, образует основу педагогической философии и социальной миссии РХГА. Можно вести речь о воплощении идеи на институциональном уровне, что является достаточно редким случаем в линии отношений философии и педагогики. Прежде всего приходят на ум католические университеты, особенно система, разработанная иезуитами, хотя в целом заметим, что томизм в силу его категориальной структурированности удобен в педагогическом применении. Тем не менее доминиканская модель все-таки предполагает конфессиональную среду, а предложенная иезуитами разрабатывалась для светского потребителя.

Сама реализуемая в РХГА педагогическая модель, которую мы именовали «целостным гуманитарным образованием», а ныне — ценностно-культурологической педагогикой, нова, и непосредственно не вычитывается даже у таких педагогически ориентированных представителей РРФ, как В.В. Зеньковский и С.И. Гессен. Она достаточно подробно описана как в части общих принципов<sup>1</sup>, так и в части практической реализации и соотносительности с другими культурологическими или религиозно моделированными педагогическими подходами<sup>2</sup>.

Скажем о предложенной модели всего несколько слов, дабы перейти собственно к философским идеям, почерпнутым из РРФ. Именно наличие всех звеньев цепи — философии, идеологии (миссии) и модели обучения делают образовательную систему целостной. Модель культурологически целостного образования противоположна scientisticкой, нацеленной преимущественно на профессиональную специализацию. В нашей культурологической модели обще-гуманитарная подготовка строится по принципу «погружения в культуру». Погружение структурировано по эпохам и типам культуросозидающей деятельности. В первом случае воспроизводится логика культурно-исторических формаций в соотносительности с логикой перехода от семестра к семестру (античность и эллинизм, Средневековье и Возрождение, Новое время — Русский мир). Во втором аспекте соотносятся типы информационных потоков — социально-событийный (история), художественно-эстетический (литература и искусство), интеллектуальный (философия) и религиозный. Сущностная роль отводится религиозной истории человечества,

<sup>1</sup> См.: Бурлака Д.К. Метафизика культуры. СПб., 2009.

<sup>2</sup> См.: Бурлака Д.К. XX-летие «Русского Пути» // Вестник РХГА. Вып. 2. СПб., 2009. № 10. С. 42–43, 52–53.

центром которой представляется новозаветное откровение. В РХГА христианство изучается через погружение в мировую культуру и в связи с другими религиозными традициями. Более распространен путь приобщения к конфессиональной субкультуре той или иной традиции — православной, католической, исламской. Он может быть вполне успешным, как, например, в Святотихоновском университете (ПСТГУ). Однако реализация такого метода возможна только в моноконфессиональной среде. В РХГА приходят учиться люди разных религиозных убеждений, в том числе и неверующие. Наша педагогическая задача не в прямой индоктринации, а в ценностном ориентировании, что не исключает анализа доктрин и концепций.

Наиболее очевидна связь очерченной вкратце модели с историософскими и культурологическими построениями отечественных авторов. Речь идет именно о богословии культуры, которое представлено в разных версиях Н. Бердяевым, Б. Вышеславцевым, Г. Федотовым, о. Г. Флоровским, и куда более свободно от историософского утопизма и мечтательности славянофилов, Вл. Соловьева и адептов «нового религиозного сознания». Полностью христианской культуры никогда не было и никогда не будет ни на конфессиональной, ни на экуменистической платформах. Миссия Церкви, символически выраженная притчей о сеятеле (Мф.: 3–8), остается актуальной до конца истории. Постсекулярная эпоха, в которую мы переходим, требует своего богословско-культурологического объяснения.

Связи педагогики с собственно метафизическими идеями более опосредованы. В гносеологии речь идет о цельном знании, понятом в нашем случае процессуально и синергетически. Познание представляет собой не только поглощение информации в рамках субъект-объектной парадигмы, но и субъект-субъектное взаимодействие, единство мышления и откровения. В аксиологическом аспекте отметим попытку христианско-гуманитарного синтеза, что отражается в самом названии вуза. В онтологии следует выделить персонологические аспекты. Эти идеи дополняют друг друга и формируют потенциально неисчерпываемый горизонт интерпретаций, обусловленный изменениями социально-культурного контекста. Идеи РРФ, должным образом переосмысленные, остаются актуальной методологией культурфилософского анализа. Убежден, что именно они стали основой социальной успешности, кстати, гуманистическая ценность — такого педагогического проекта, как РХГА.



## Тема истории в русской философии в контексте «Феноменологии духа» Гегеля

Две обозначенные области историографии истории русской философии — сама история философско-исторической мысли в России и связь ее с историческими идеями Гегеля в его «Феноменологии», взятые в их сопряжении, — до сих пор практически не стали предметом специального исследовательского внимания и изучения<sup>1</sup>. В связи с этим остановимся только на нескольких, наиболее ярких и уже мной затрагивавшихся сюжетах (они связаны с именами И.В. Киреевского, Б.Н. Чичерина, В.С. Соловьева и его школы, Г.Г. Шпета, А.Ф. Лосева и М.К. Петрова).

Наиболее важно, пожалуй, прояснение вопроса о рождающейся в России под воздействием именно «Феноменологии духа» Гегеля философии истории у *И.В. Киреевского*. Здесь имеется в виду — при интерпретации «Феноменологии духа» — не только то, что сам Гегель непосредственно заложил в момент ее написания, но и то, как его схемы были восприняты современниками, близкими людьми, теми, кто непосредственно общался с Гегелем. На ярком примере с русским слушателем и собеседником Гегеля (*И.В. Киреевским*) открывается возможность, с одной стороны, объективного («извне») способа расшифровки гегелевских философско-исторических смыслов, а с другой — использование метода сравнений-сопоставлений терминов и смысловых схематизмов раннего («феноменологического») периода — с более поздними периодами его творчества.

Широкое использование терминов «просвещения», «образования», «образованности» в работах *И.В. Киреевского*, явно гегелевское и при этом «феноменологическое» их звучание со стороны содержания и смысла, «феноменологическая» их архитектоника в аспекте структурирования исторического процесса так и бросаются в глаза, хотя до сих пор не были обследованы в специальной научной литературе под этим углом зрения. Конечно, это во многом самостоятельный сюжет, но обратим внимание хотя бы на самое известное и знакомое в идеях *Киреевского* как философа истории и как философа русской истории под этим новым углом зрения.

---

<sup>1</sup> Первая тема в наиболее общей форме рассматривалась в курсе лекций «Русская философия истории» *Л.И. Новиковой* и *И.Н. Сиземской* (М., 2000).

В статье «Девятнадцатый век», прочитанной непредвзято под указанным углом зрения, Гегель и его философия истории чувствуются очень отчетливо: 1) «Просвещение человечества, как мысль, как наука, развивается постепенно и последовательно. Каждая эпоха человеческого бытия имеет своих представителей в тех народах, где образованность процветает полнее других»; 2) «Эти народы до тех пор служат представителями своей эпохи, покуда ее господствующий характер совпадает с господствующим характером их просвещения. Когда же просвещение человечества ... изменяет характер свой, тогда и народы, выражавшие сей характер своею образованностью, перестают быть представителями всемирной истории. Их место заступают другие...»<sup>1</sup>.

Итак, мы видим характерный для «Философии истории» Гегеля взгляд, правда, получивший и множество иных выражений у крупных философов и историков конца XVIII — начала XIX в. Но апелляция к «образованности» и «просвещению» выдает связь мыслей Киреевского со способом выражения, артикулированным как раз в «Феноменологии духа». Эта связь с Гегелем в вопросе о «просвещении», эта опора на *чисто интеллектуальный*, *чисто философский* подход к теме истины<sup>2</sup> у крупного мыслителя, у представителя православной страны и мира православной культуры удивляет и поражает своей неожиданностью, хотя часто воспринимается как вещь естественная.

Но ведь просвещение, разумеется, вне контекста, навязанного нашему сознанию десятилетиями и веками оглядок на так называемое французское (и европейское в целом) «Просвещение» XVIII в., — важнейшее понятие христианского культурного лексикона, как и серьезного ученого осмысления этого феномена в рамках христианского богословия. Понятие, указывающее на Святое Крещение как способ выхода на свет для лежащего во тьме мира и соединяющее с *просвещением* такого рода возможность *преобразования* для человека, но никак не «образования» его (в принятом сегодня смысле словоупотребления) — поскольку «образ Божий» уже однажды был дан человеку, но в значительной мере утрачен в результате грехопа-

---

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Избранные статьи / Сост., вступ. ст. и коммент. В. Котельникова. М., 1984. С. 77.

<sup>2</sup> Иной православный и «русский» взгляд в это время выражали, например, Н.М. Карамзин и Н.В. Гоголь. См.: Карамзин Н.М. Избранные статьи и письма / Сост., вст. ст. и коммент. А.Ф. Смирнова. М., 1982. С. 161; Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1990. С. 109, 111.

дения. В Евангелии от Иоанна сказано: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9). И приняв эти слова, мы уже не можем кого-либо или что-либо еще (естественные науки, философию, Гегеля «просветителей») рассматривать как свет, просвещающий человека: в этой роли в христианском сознании и мировоззрении выступает только Господь Иисус Христос.

А что же получается у И.В. Киреевского? «Просвещение» неразрывно связано у него, как и у Гегеля, с «образованностью» и, следовательно, «образованием» *как формами культуры и цивилизации чисто светского характера*. Это в свою очередь заставляет предположить представление Киреевским «просвещения», «образования» и «образованности» — вслед за Гегелем (с его основной *парностью* этих понятий в «Феноменологии духа») — не только во всеобще-гуманитарном и общекультурном смысле, но и в локальном, исторически-особенном и выпадающем из этих общих рамок смысле. Мы его без труда найдем и в «Девятнадцатом веке», и в «Ответе Хомякову». Имеется в виду опора Киреевского на понятие “Bildung” не только в общем философско-педагогическом варианте предисловия к «Феноменологии», имеющем всемирный философско-исторический смысл, но и на второй достаточно локальный вариант из раздела «отчужденный дух», представляющий стыковку классического и варварского потоков исторического процесса и христианства. Этот Bildung отчетливо фигурирует в давным-давно знакомых нам всем схемах и формулах западноевропейской и русской истории, фигурирующих у Киреевского.

На вопрос: «... Какие элементы личной и гражданской *образованности* представляет нам прошедшая жизнь России и в каком отношении находились эти элементы к просвещению европейскому?» — Киреевский (в статье «Девятнадцатый век») дает ответ: «От самого падения Римской империи и до наших времен просвещение Европы», находясь «в постепенном развитии», подчинялась трем основным «стихиям» или «началам»: «1-е — влияние христианской религии; 2-е — характер, *образованность* (курсив мой. — А. Е.) и дух варварских народов, разрушивших Римскую империю; 3-е — остатки древнего мира»<sup>1</sup>. В статье «В ответ А.С. Хомякову» общая формула трех элементов-стихий (вместо «начал» теперь говорится об «элементах») сохраняется, но дается в редакции, *еще более соот-*

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Избранные статьи / Сост., вступ. ст. и коммент. В. Котельникова. С. 72.

ветствующей терминологии Гегеля в «Феноменологии духа». Здесь говорится: 1) о «римском христианстве» и о 2) «классическом мире древнего язычества», что сразу позволяет увидеть начавшуюся славянофильскую корректировку прежней терминологии, в которой автор явно озабочен моментом церковно-религиозной точности. А разговор о них строится уже в сопоставлении этих элементов 3) с «миром необразованных (курсив мой. — А. Е.) варваров»<sup>1</sup>.

Итак, Киреевский здесь — в *противопоставлении* «образованности» и «необразованности» — до конца точно проговаривает гегелевскую ситуацию с «необразованными индивидами», перенесенную на целый народ или даже народы и племена, оказавшиеся победителями культурных (образованных) народов, но одновременно и завоеванными их культурой. Больше того, использование понятий «Просвещение» и «Образованность» дается в редакции, еще более соответствующей терминологии Гегеля в «Феноменологии духа».

Несомненна связь, которая объединяет Гегеля и *Б.Н.Чичерина* как ярчайших представителей идеалистической философии истории в XIX в.<sup>2</sup> Что же касается влияния «Феноменологии духа», на философско-исторические построения Б.Н. Чичерина, — то оно, насколько можно судить на этот счет, вообще никем не рассматривалось. Но в «Воспоминаниях» Чичерина об изучении Гегеля есть очень важная зацепка: «Сначала я принялся — вспоминает Чичерин — за философию истории, потом за историю философии, но скоро увидел, что без прилежного изучения логики настоящим образом ничего не поймешь. Я и просидел над нею несколько месяцев... Потом я точно так же засел за феноменологию и энциклопедию»<sup>3</sup>. Это место ценно прямым указанием на изучение Чичериным гегелевской «Феноменологии», как и тем, что чтение это было многомесячное, с конспектированием, т. е. не могущим остаться без всякого значения.

И подтверждением этого является свидетельство, сохранившееся в архивах Российской государственной библиотеки, о присутствии во взглядах Чичерина пласта, который вне контекста «Феноменологии духа» едва ли будет понят и объяснен до конца. В записи от 21 октября 1851 г. Чичерин излагает существо *основного закона*

---

<sup>1</sup> Там же. С. 118–121.

<sup>2</sup> См.: *Ерыгин А.Н.* История и диалектика (Диалектика и исторические знания в России XIX века). Ростов-н/Д, 1987. С. 151–206.

<sup>3</sup> *Чичерин Б.Н.* Воспоминания: Москва сороковых годов. М., 1929. С. 73–74.

исторического развития человечества, выделив в качестве определяющей в социальной области сферу духовного развития. «Философия и религия — записывает он — одно и то же: религия есть воззрение на мир в форме *постоянной и неизменной*, философия в форме *движущейся и изменяемой* (курсив мой. — А. Е.); религия есть человеческое мышление, установившееся в прочной системе, составляющей основу жизни целой эпохи, философия есть движение ума от одной религии к другой через ряд ступеней, составляющих особенную скоропреходящую систему»<sup>1</sup>. А теперь сравним этот фрагмент с текстом на страницах «Феноменологии духа», посвященных сопоставлению «Веры» и «Здравомыслия», где единое по содержанию явление духа (чистое сознание) берется Гегелем в качестве различающегося по форме — как *мысль* и как *понятие* (причем «одно есть просто негативное другого»). Читаем у Гегеля: «В том виде, в каком оба выступают в отношении друг друга, на долю веры приходится все *содержание*, ибо в ее спокойной стихии мышления каждый момент приобретает *устойчивость*; чистое же здравомыслие сначала не имеет содержания и, напротив, есть чистое исчезание его; но в силу негативного движения в противоположность тому, что негативно ему, он реализуется и сообщает себе некоторое содержание»<sup>2</sup>.

И по общему смыслу, и в повторах-совпадениях отдельных терминов: а) «постоянная» и «неизменная» форма «Религии» (у Чичерина) в соотнесенности со «спокойным» и «устойчивым» мышлением «Веры» (у Гегеля); б) «движущаяся» и «изменяемая» форма «Философии» (у Чичерина) — в соотнесенности с «исчезанием» и «негативным движением» того философствования, которое характерно для «Здравомыслия» (у Гегеля), — видно, что перед нами два фрагмента, явно связанных и по форме, и по содержанию, допускающих прямое сближение ходов и способов мысли Гегеля и Чичерина. Эта «привязка» к «Феноменологии» философско-исторических размышлений Чичерина подтверждает факт осмысленного, с пристальным вниманием чтения Чичериным «Феноменологии духа» и его сознательной ориентации на гегелевские определения и характеристики, как и общую ориентацию на философско-историческое прочтение гегелевского произведения.

<sup>1</sup> Чичерин Б.Н. Дневник, 27 апреля — 21 октября 1851 г.; 14 апреля — лето 1856 г. // Автограф. РО РГБ. Ф. 334. К. 17. Ед. хр. 5. Л. 2 об.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа / Пер. Г. Шпет. 2-е изд., стереотип. СПб., 2006. С. 291.



На фоне Б.Н. Чичерина фигура В.С. Соловьева, взятого в его отношении к Гегелю вообще, не говоря уже о «Феноменологии духа», выглядит явно скромнее. Классик темы «Гегель в России» Д.И. Чижевский писал, что «метод Гегеля оставил в произведениях Соловьева явственные следы», но воспринял он «главным образом внешнюю схематику», в которую «была втиснута его мысль», «испортившая» этими «трехчленными схемами» его труды<sup>1</sup>. Но пример Б.Н. Чичерина подсказывает, что и в этом случае стоит поискать интересные нас следы, ибо иногда и простая философско-историческая фактура «Феноменологии духа», даже детали ее, оказавшиеся воспринятыми мыслью для получения тех или иных результатов в области философии истории у русских мыслителей, начинают «сигнализировать» о состоявшемся гегелевском влиянии.

О структуре «Феноменологии духа» существует множество разных мнений. Вот один из ходов мысли: Гегель (в плане предпринимаемой им в «Феноменологии духа» критики обыденного сознания с его «логикой *позади* сознания»), как считает В.А. Погосян, различает материальное, формальное и спекулятивное мышление, соответственно: чувственность, рассудок и разум<sup>2</sup>. Память тут же подбрасывает аналогии из русского философского мышления: *системный* «ключик» к «Феноменологии духа» вполне может быть усмотрен у В.С. Соловьева, в его таблице «форм общечеловеческого организма», представляющей сферы социально-практической деятельности, знания и творчества на трех степенях (аналогичных приведенным выше) — материальной, формальной и абсолютной<sup>3</sup>. А какой «ключик» позволяет увидеть в этой структуре мысли, используемой Вл. Соловьевым, именно *гегельянство*, а не, скажем, творческое восприятие Канта?

В «Философских началах цельного знания» (в общеисторическом введении), Вл. Соловьев, определяя «общий закон всякого развития», утверждал: «Этот закон, логически сформулированный Гегелем, был применен, с другой точки зрения, к биологии Гербертом Спенсером. Последовательного же и полного применения его к истории человечества, насколько мне известно, сделано не было»<sup>4</sup>. Неужели — спрашиваем себя — Соловьев не знал о «Фило-

<sup>1</sup> Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб., 2007. С. 370–371.

<sup>2</sup> См.: Погосян В.А. Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля. Ереван, 1973. С. 23.

<sup>3</sup> См.: Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 153.

<sup>4</sup> Там же. С. 145.

софии истории» Гегеля!? Или, может быть, *что-то в ней* принципиально мешало принять именно это гегелевское произведение в качестве манифестации гегелевской философии истории? Например, связка *восточный мир* и *античность*, выставленная Гегелем в качестве двух первых ступеней диалектически-исторического процесса развития, за которыми следовал решительный завершающий синтез — *христианско-германский мир*? Может быть, и так<sup>1</sup>. В момент же вынесения «приговора» гегелевской «Философии истории» не только восточный мир, но и античность, причем взятые парно, само собой представляли у Соловьева *первую историческую ступень* (до выхода на сцену христианства), после которой шла *западная цивилизация* Средневековья и нового времени и ожидалась *третья ступень*, синтезирующая Восток и Запад и реализующая христианский идеал.

Иными словами, если Гегель в «Философии истории» ставил свой христианский Запад (в виде «христианско-германского мира») на высшую ступень, завершающую субстанциональный исторический процесс мирового развития, то у Вл. Соловьева эта «западная цивилизация» оказывалась только на втором историческом месте (а хронологически — еще и противостоящей в качестве «второй силы» исламу как «первой силе», как представляющему на этом хронологическом отрезке «восточный мир»), перед итоговым результатом-синтезом, возможным лишь для «третьей силы». Но тогда это совсем не гегельянство, а критика, возражение Гегелю.

Однако спросим: а разве у самого Гегеля в «Феноменологии духа» «нравственный мир» (субстанциональный мир «духа»), мир, еще не пришедший к состоянию отчуждения, разве он *не исключает* принципиальное *противопоставление*, сделанное впоследствии в «Философии права» и «Философии истории», *восточного и античного миров*? И не отсюда ли у В.С. Соловьева и его собственное тяготение к мысли о единстве древнего человечества, единстве, гораздо более значительном, чем соответствующее различие деспотий и полисов, и его неприятие важнейших различий в «Философии истории» (вплоть до указанной выше общей оценки этого произведения, как

<sup>1</sup> Даже в «Оправданиях добра» восточные деспотии и античные полисы берутся в единых рамках той ступени исторического развития, которой (прямо как у Маркса и Энгельса) предшествует первоначальный *родовой строй* и за которой — как эпохой *национальных государств* — следует третья, *универсальная* ступень мирового развития, подготовленная на Востоке буддизмом, а на Западе — греческой философией, но связанная с выходом на сцену *христианства*.

вроде бы и не имеющего отношения к открытой Гегелем диалектике исторического развития)?

В философии всеединства отношение к Гегелю установилось двоякое. *Л.П. Карсавин*, скупой на ссылки в своей «Философии истории», называет «попытку» Гегеля «наиболее ярким и плодотворным» из опытов общего «построения исторического процесса», а его самого как носителя идей «метафизики всеединства»<sup>1</sup>. Более осторожен *С.Л. Франк*. В его «юбилейном» докладе высокая оценка платонизма («онтологического идеализма») и самого Гегеля соединяется с указанием на «роковой предел» его философии: «Гегель в состоянии все понять в мире, кроме одного: царящей в мире *глупости*, другими словами — его стихийной хаотичности и беспорядочности, которая, в конечном счете, совпадает с мировым *злом*»<sup>2</sup>.

Резко критичен в отношении Гегеля *С.Н. Булгаков*. В «Трагедии философии» он показывает, что в логике Гегеля «идея и есть Бог, по крайней мере, в его логической природе, Логос». И «это единственное в истории мысли притязание есть не что иное, как философская хлыстовщина, в которой ум Гегеля непосредственно отождествляется с умом Христовым» (117а, 462, 463)<sup>3</sup>. Отношение к Гегелю и к его «Феноменологии духа» у *о. Павла Флоренского*, как и у Булгакова, предельно критичное. Показывая эффект «принижения мысли» в западной философии («живые процессы подменяются там механическими, материнство — инкубатором, семья — договором, молитва — сделкою, государственность — социализмом»), он — в работе «Смысл идеализма (Метафизика рода и лика)» — приводит и предельно «выразительный пример этой поверхности западного мышления», имея в виду *философию Гегеля*: «...представитель идеализма на Западе несмущенно заявляет, — пишет Флоренский, имея в виду как раз «Феноменологию духа», — что слово *идея* не нужно, ибо может быть заменено с успехом словом “сорт, Art”!»<sup>4</sup>.

Особенное место в осмыслении «Феноменологии духа» Гегеля, как и вопроса о его философском присутствии в русской мысли, принадлежит *Г.Г. Шпету*. Во-первых, подготавливая продолжение «Очерка развития русской философии», он выпускает большой

<sup>1</sup> Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 16, 329.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Философия Гегеля (к столетию дня смерти Гегеля) // Путь. 1932. № 34. Июль. URL: [http://krotov.info/library/16\\_p/put/34\\_40.html](http://krotov.info/library/16_p/put/34_40.html)

<sup>3</sup> См.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Трагедия философии // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 462, 463.

<sup>4</sup> Флоренский (о. Павел Флоренский). У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики) // Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 124–125.

этиод «К вопросу о гегельянстве Белинского». Обращает внимание предельная скрупулезность автора в разборе «подчеркнутого Белинским соединения» в философии Гегеля «действительности» и «прекраснодушия». Чтобы установить степень проникновения В.Г. Белинского в мысль Гегеля (в понимании знаменитого положения «Что действительно, то разумно и что разумно, то действительно»), Г.Г. Шпет очень всерьез настаивает на *принципиальном характере* логически-комплексного, а точнее — целостного рассмотрения искомой категории. Но тогда «следует различать» в текстах Гегеля «термины, в соотношении с которыми только и понятно значение интересующего нас выражения “действительность”». Это, согласно Г.Г. Шпету, «термины: бытие вообще (Sein), определенное и наличное бытие (Dasein) и реальность (Realität) как противоположность отрицанию, существование (Existenz), действительность (Wirklichkeit), субстанциальность (Substantialität) и объективность (Objektivität)»<sup>1</sup>.

Но целостность мира идей Гегеля усматривается Г.Г. Шпетом и за пределами его науки логики: в схватывании всех слоев гегелевского мышления, нашедшего отражение в его основных произведениях. Например, всю жизнь мучившая Гегеля, по заверению К. Розенкранца, «мрачная загадка» феномена иудейства нашла свое различное выражение и в ранних теологических сочинениях (содержащих «пробы психологии или, если угодно, феноменологии иудейского и христианского религиозного духа»), и в зрелых трудах: правда, в *Феноменологии* «Гегель ее игнорирует»; в *Философии права* «она примыкает к германскому духу»; в *Философии религии* «она координируется, как непосредственная форма духовной индивидуальности, духу греческому и римскому»; в *Философии истории* «она включается в персидское царство»<sup>2</sup>.

Наконец, когда «Гегель обращается к “прекрасной душе”, и мы уже подготовлены к тому, чтобы встретиться с нею как с преодолением отвлеченного закона морали, выдвинутого Кантом», — он фиксирует в своей «Феноменологии» *ту стадию развития сознания*, «когда оно, как дух, объективируется в нравственной жизни народа, и притом еще не в непосредственной истине объективирующегося духа, а в его возвращении к себе, когда пройдена *стадия его самоотгуждения и образования* (курсив мой. — А. Е.) и достигнута его для себя самого достоверность, находящая свое выражение в слове

<sup>1</sup> Шпет Г.Г. К вопросу о гегельянстве Белинского (Этиод) // Вопросы философии. 1991. № 7. С. 123.

<sup>2</sup> Там же. С. 130.

совести. Здесь же переход и к абсолютному духу, как он является в религии»<sup>1</sup>.

Итог великолепного исследовательского разбора понятийного аппарата философии Гегеля в этом сочинении в сопоставлении с его освоением у Белинского, Бакунина и т. д. крайне «неутешителен»: *до Гегеля русская мысль*, согласно Г.Г. Шпету, *явно не дотягивает*. А, следовательно, говорить о русском гегельянстве, по крайней мере, в первой половине XIX в., явно преждевременно.

Во-вторых, в своем переводе «Феноменологии духа» Г.Г. Шпет, как бы продолжая начатую И.В. Киреевским тенденцию, зафиксировал в немецком “Bildung” таившийся у Гегеля за пределами *основного*, философско-педагогического смысла этого термина (как он выступает в Предисловии) *второй*, философско-исторический *периферийный угасток*, т. е. вышел на принципиальное двуединство «образования-образованности»<sup>2</sup>. Мало того, он, по сути, открыл (вслед за Гегелем) особое явление, не совпадающее с *нравственностью* (народом, субстанцией) эпохи классического полиса и с *моральностью* (личностью, субъектом) современной ему Германии, а в нем самом увидел историческое развитие европейской *цивилизации*, включавшее, в свою очередь, несколько самостоятельных эпох<sup>3</sup>. При этом Г.Г. Шпет со своим переводом, акцентирующим внимание на отходе *цивилизации* от культуры в моменте ее зарождения, т. е. в эпоху эллинистических монархий и ранней Римской империи, выступил как раз в то самое время, когда в Европе в лекциях 1936–1937 гг. А. Кожева было, пожалуй, впервые дано масштабное прочтение исторических смыслов «Феноменологии духа» Гегеля<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 132.

<sup>2</sup> Если в переводе 1913 г. под редакцией Э. Радлова рядом с «отчужденным от себя духом» поставлено «образование», а «Мир отчужденного от себя духа» (первый пункт второго раздела шестой главы) начинается параграфом «Образование и его царство действительности», то у Г.Г. Шпета фигурирует все-таки «образованность». См.: *Гегель Г.В. Феноменология духа* / Пер. под ред. Э.Л. Радлова. СПб., 1913. С. 220, 223; *Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа* / Пер. Г. Шпет. 2-е изд., стереотип. СПб., 2006. С. 260, 263.

<sup>3</sup> Из далекого сегодня «роспись» этих эпох представляется так: 1) 300–0 — эпоха эллинистических монархий; 2) 0–300 — эпоха Римской империи, христианства и соприкосновения с античной цивилизацией варваров-германцев; 3) 300–800 — «священная» (христианская) Империя (от Константина до Карла Великого); 4) 800–1600 — средние века; 5) 1600–1800 — новоевропейское время.

<sup>4</sup> См.: *Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа*, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Подборка и публикация Реймона Кено; пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб., 2003. С. 132–141.

Античную тему, взятую в ее философско-историческом осмыслении, рассмотрим — через призму «Феноменологии духа» Гегеля — в качестве ключевой для понимания идей и концепций А.Ф. Лосева и М.К. Петрова<sup>1</sup>, «окунувшись» в основном в 60-е годы прошлого столетия, в начавшуюся тогда дискуссию об «азиатском способе производства» и теории общественных формаций. Но интересовать нас будет именно античность, хотя и только как зона локализации, по общепринятым тогда представлениям в марксистской литературе, классического «рабовладельческого» способа производства. Его философско-историческое осмысление нетрудно было увязать со знаменитой формулой Гегеля «Господин-раб», введенной в «Феноменологии духа» и нашедшей определенную конкретизацию в его «Философии истории».

Из воспоминаний А.Ф. Лосева «В поисках смысла (Из бесед и воспоминаний)» узнаем: «Логику Гегеля и его Историю философии я всегда знал, перечитывал и любил, а схемами, взятыми отсюда, часто пользовался»; «Трехтомные гегелевские “Лекции по эстетике” ... я впервые тщательно проштудировал не раньше 1924 года... Шпенглер совсем презрительно относился к Шеллингу и Гегелю; я же считаю их вершиной всемирно-человеческой философии»<sup>2</sup>. Ни «Философия истории», ни «Феноменология духа», правда, здесь не упомянуты, но их влияние на построения А.Ф. Лосева трудно исключить: «Гегель утверждал, что античность представляет собою существенное равновесие и отождествление “идеи” и “материи”. Идея, говорил он, понимая под нею духовную жизнь свободной индивидуальности, не дана здесь в своем чистом и самостоятельном виде... Гегель, однако ... не понял, что и вся социально-экономическая жизнь античного мира также входит в эту “скульптурную” характеристику, и даже не только входит, но и является для нее реальной жизненной базой ... В нашем понятии рабства эти две стороны неразъединимы»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Разумеется, творчество А.Ф. Лосева и проблемно, и хронологически выходит за эти рамки. Несомненна и принадлежность его к философии всеединства. Но в данном случае мы отталкиваемся от первого тома его «Истории античной эстетики», вышедшего в 1963 г., и немедленной реакции на это произведение в статье М.К. Петрова «Бронза и мрамор античности». Она опубликована в книге: История русской философии в учебно-научном изложении / Науч. ред. А.Н. Ерыгин. Ростов н/Д, 2003, и в качестве приложения в моей книге «Россия в пределах только разума. Введение в тему» (Ростов н/Д, 2008).

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М., 1990. С. 49.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 53–54.

Итак, гегелевская «эстетическая» формула античности принимается А.Ф. Лосевым с учетом марксистской «рабовладельческой» поправки, а фактически с учетом как раз формулы «Господин-раб» из «Феноменологии духа» Гегеля. Но ирония ситуации, сложившейся к этому времени, состояла в том, что после открытий Эванса, а затем и расшифровки Вентрисом доэллинической (и, как оказалось, все-таки греческой письменности) сохранить классически-философское (Гегель) и социально-экономическое (Маркс) понятие о единой античности как рабовладельческой формации было просто невозможно: крито-микенская и классическая цивилизации Греции резко разделились (по множеству принципиальных характеристик) между собой. А.Ф. Лосев в ответ сконструировал *две рабовладельческие античности*: «раннюю рабовладельческую формацию» крито-микенской эпохи и «рабовладельческую развитую формацию» классической эллинической эпохи<sup>1</sup>. Главная же идея А.Ф. Лосева заключалась в том, чтобы максимально снизить значение неожиданной ворвавшейся в греческую историю крито-микенской вставки и увидеть в единстве мифологический (первобытнообщинный) и философско-эстетический (рабовладельческий) слой античности как целое.

М.К. Петров, развивая свое собственное объяснение специфики античности и как культуры, и как античного (рабовладельческого) способа производства<sup>2</sup>, в отличие от А.Ф. Лосева, не стал смягчать обнаружившийся разрыв между «бронзовой» и «скульптурной» эпохами, как и давно известное различие между этими *цивилизационными* формами, с одной стороны, и *первобытностью* — с другой. Говоря проще, три социальных элемента-структуры А.Ф. Лосева он рассматривал самостоятельными и при этом в данном случае хронологически следующими один за другим.

Первобытность предстала в его концепции как носитель *лигно-именного* культурного кода. Крито-микенская культура (вместе со всеми подобными ей «бронзовыми» цивилизациями, выращавшими в культурно-мировоззренческом плане из мифологий «олимпийского» образца) была рассмотрена как вариант *профессионально-*

---

<sup>1</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 99–108. Кстати, М.К. Петров в своей статье-рецензии на первый том «Истории античной эстетики» А.Ф. Лосева называет их соответственно «бронзовой» и «мраморной» античностью.

<sup>2</sup> В работах 1966–1967 гг. «Античная культура», «Пираты Эгейского моря и личность» и «Социальные основы самосознания и научного творчества».

именного типа культуры<sup>1</sup>. А собственно «античность» (классика) в качестве выражения *универсально-понятийного* кода культуры была неожиданно представлена как реализация линии на «отклонение», давшее мир «людей-государств» (типа Одиссеев)<sup>2</sup>. Из этой «эгейской катастрофы» социальности, по М.К. Петрову, первой в истории социальности, родились греческий полис, рыночная экономика, театр как форма самосознания гражданского общества, философия в качестве его теоретического самосознания и вообще вся европейская культурно-историческая традиция.

Методологическая позиция М.К. Петрова имела и другой нюанс. Если марксистская формационная и гегелевская диалектическая философско-исторические схемы представляли *линейный* подход, предлагая некоторую расчлененную во времени целостность крупных исторических эпох, а им противостоявшая *локалистская* цивилизационная модель — своеобразную россыпь отдельных «замкнутых культур», «цивилизаций» или «обществ», то М.К. Петров в своей строго научно-исторической концепции вводил чисто *типологический* подход к социокультурной реальности. Лично-именной, профессионально-именной и универсальный (европейский) типы культур в его концепции — это только фиксация различных способов адаптации в окружающей среде природного, социального и разумного (творческого существа), каковым является человек.

Другое дело, что для объяснения этого выпадающего из нормы случая потребовались гипотезы *катастрофы, пиратского фактора и объединяющей их идеи исторического отклонения*. Этой стороной своей методологии он выражал ориентацию уже не только на характерное для европейского способа мысли *системное* теоретическое или объективно-научное воспроизведение предметов и процессов, но и специфически-современное рождаемой эпохой научно-технической революции *миграционное* осмысление реальности и самих способов мышления о ней. Это свое методологическое нововведение, принципиально значимое и вообще, и для понимания исторических процессов, и для логико-методологического обоснования

---

<sup>1</sup> Одновременно она была понята на их фоне как своеобразное «морское» отклонение от «нормальных» «сухопутных» цивилизаций с аграрной экономикой, централизованными государствами типа «восточных» деспотий и мифологическим способом мышления.

<sup>2</sup> Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д, 1992. С. 15–103.



вания своих «античных» гипотез, сам М.К. Петров назвал «новой моделью»<sup>1</sup>.

Наш краткий обзор философско-исторического внимания в России к «Феноменологии духа» Гегеля подошел к завершению. Но ни тема «Гегель в России», взятая в этой статье под указанным специфическим углом зрения, ни тем более тема истории в русской мысли, даже рассматриваемые во взаимосвязи и через призму друг друга, далеко не окончены. Ни круг мыслителей, привлеченных к анализу, ни круг их произведений, ни полные объемы проблематики не исчерпаны. Но точку, хотя бы для констатации общего смысла поставленной проблемы, взятой в ее первом приближении, поставить приходится.

---

<sup>1</sup>Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д, 1992. С. 156–162; см. об этом: Ерыгин А.Н. Россия, модернизация и феномен миграционной способности в концепции «онаучивания общества» М.К. Петрова // Вестник РМИОН. Проекты российской модернизации. Ростов н/Д, 2012. С. 95–111, а также в работах: Ерыгин А.Н. Россия в пределах только разума. Введение в тему / Науч. ред. М.А. Маслин. Ростов-н/Д, 2008. С. 56–57; Он же. Историко-философские исследования и проблема «онаучивания общества» // Дидык М.А., Ерыгин А.Н., Мурадян О.А. Россия и модернизация: анализ концепции «онаучивания общества» М.К. Петрова / Науч. ред. М.А. Маслин. Ростов н/Д, 2012. С. 53–54, 59–71, 73–77.



## Феномен интеллектуальных гнезд в истории русской философии

История русской философии за последнюю четверть века одна из самых интенсивно развивающихся областей философского знания. Крушение марксистской моноидеологии, ликвидация спецхранов архивов и библиотек позволила ввести в научный оборот огромный пласт историко-философских источников, открыты заново хорошо забытые или вообще неизвестные имена русских философов, определены с новыми темами и направлениями исследований, которые достаточно быстро стали осваиваться историками русской философии. Сегодня уже начали говорить о «феномене изученности» (понятие А.И. Володина) отечественной философии, требующем, однако, непредвзятой проверки, поскольку, по нашим наблюдениям, в истории русской философии остались определенные лакуны.

Мы считаем, например, что в историко-философских исследованиях почти не затрагивается региональный подход: все события, происходящие в русской философии, замыкаются на Москву и Петербург, иногда на Киев и Казань, что конечно же имеет основание, поскольку именно в них, в их университетах, философских и общественных организациях, издательствах, редакциях журналов и газет зарождались и росли основные направления и школы русской философии. Этот своеобразный «столицентризм» несомненен, но существуют и другие места необъятной России, где пусть эпизодически русская мысль развивалась, внося свой вклад в копилку философских идей. Как писал в свое время Д.С. Лихачев, «мы, часто забываем в последнее время о географическом факторе в человеческой истории. Но он существует, и никто никогда его не отрицал»<sup>1</sup>. Географический (региональный) фактор в истории русской мысли может быть и должен быть учтен.

Как исследовательскую проблему в 20-е годы прошлого столетия его взял на вооружение известный литературовед Н.К. Пиксанов, введя в научный оборот понятие «культурное гнездо». Он применил его в литературоведческом краеведении, трансформировав в понятие «областные культурные гнезда». Идея оказалась плодотворной уже потому, что отрицала явную централизацию, когда «подчинялась централистским тенденциям, наша история мысли под новой

---

<sup>1</sup> Лихачев Д.С. Заметки о русском. М., 1981. С. 19.

русской культурой и литературой разумеет собственно культуру и литературу столичную, не учитывая, просто забывая областную»<sup>1</sup>. Тем самым утверждалось, что русская культура имеет не только общерусский уровень развития, но и местный, региональный, что в конечном итоге позволило говорить о многоуровневом ее изучении.

Поскольку философия является важной областью культуры, понятие «культурное гнездо» мы можем применять при изучении ее истории, обозначив его как «интеллектуальное гнездо».

В истории русской философии судьба интеллектуальных гнезд, если понимать под ними объем совместных усилий по созданию и трансформации различных результатов умственной деятельности, многообразна и по форме, и по содержанию. Начальной ячейкой интеллектуального гнезда может считаться уже семья. Русская философия богата такими интеллектуальными гнездами, где мыслителями, оставившими след в истории, были члены одной семьи. Это семьи Аксаковых, Вернадских, Лосских, Мечниковых, Рерихов, Соловьевых, Трубецких и др. Историко-философский анализ жизнедеятельности таких семей, взаимоотношения их членов – интереснейшая историко-философская тема, не привлекая, к сожалению, до сих пор внимание историков русской мысли.

Исследовательский интерес как интеллектуальные гнезда русской мысли могут представлять различные кружки: от кружка Любомудров, в который входили В. Одоевский, И. Киреевский, Д. Веневитинов и др.<sup>2</sup>, петрашевцев, участниками которого помимо самого М.В. Петрашевского были Ф.М. Достоевский, М.Е. Салтыков-Щедрин, Н.Я. Данилевский и др.<sup>3</sup>, до невелевского кружка М. Бахтина, домашнего кружка «Воскресение» А. Мейера или «Кружка, ищущих христианского просвещения» М. Новоселова. Каждый из этих кружков – это союз единомышленников, объединенный одной идеей, стремлением ее пропагандировать не только устно на своих заседаниях, но и печатно. Собранной воедино информации о всех философских кружках, их составе, судьбе нет, а публикации о них единичны.

Намного большими по составу участников, значительными по выполняемым задачам являются философские общества, союзы и собрания. Первым при Московском университете в 1885 г. было открыто Московское Психологическое общество, которое возглавили философ М.М. Троицкий, а через два года Н.Я. Грот. Общество постепенно из психологического превращалось в философское, проводя одно за дру-

<sup>1</sup> Пиксанов Н.К. Два века русской литературы. М.; Пг., 1923. С. 8.

<sup>2</sup> См.: Каменский З.А. Московский кружок Любомудров. М., 1980.

<sup>3</sup> См.: Лейкина-Свицкая В.Р. Петрашевцы. М., 1965.

гим собрания, посвященные русским и зарубежным корифеям философской мысли и наиболее актуальным философским проблемам.

Первое же собственно философское общество спустя двенадцать лет было создано при Санкт-Петербургском университете и существовало вплоть до 1922 г. Им руководил заведующий кафедрой философии университета А.И. Введенский, а после его ухода Э.Л. Радлов<sup>1</sup>. Помимо собственно философских обществ в Москве и Петербурге большой популярностью пользовались религиозно-философские общества. Первым в 1905 г. было открыто московское «Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева». Особенностью его работы была не только ориентация на разработку проблем религиозно-философской мысли, но и активная издательская деятельность созданного при нем издательства «Путь». После закрытия общества в 1918 г. большинство его членов стали сотрудниками еще одного интеллектуального гнезда России — «Вольной академии духовной культуры», созданной Н.А. Бердяевым в 1919 г.<sup>2</sup> Аналогичное «Религиозно-философское общество» существовало в Петербурге с 1907 по 1917 г.<sup>3</sup>

Наконец, оригинальным интеллектуальным гнездом начала XX в. были Петербургские религиозно-философские собрания, которые впервые собрали на своих заседаниях философов — представителей нового религиозного собрания и деятелей церкви. «Записки Санкт-Петербургских собраний (1901–1903)» в настоящее время опубликованы (М., 2005).

Философские общества послеоктябрьского периода носили, как правило, массовый, идеологизированный характер и находились под постоянным партийным контролем. Самыми значительными из них были: «Общество воинствующих материалистов» (Устав опубликован в журнале «Под знаменем марксизма». 1928. № 12) и «Союз воинствующих безбожников», десятилетие которого широко отмечалось в стране («Под знаменем марксизма». 1936. № 2–3). Каждый из них широко распространял свои материалы, имел печатные органы, но ни об одном из них историко-философских исследований нет. В первые годы советской власти им противостояла Вольная философская ассоциация (Вольфила), работавшая под руководством Андрея Белого и Иванова-Разумника в Петрограде в

<sup>1</sup> См.: Радлов Э. Философское общество при Императорском Санкт-Петербургском университете // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 70. СПб., 1902.

<sup>2</sup> См.: Соболев А.В. К истории религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева // Историко-философский ежегодник 92. М., 1994.

<sup>3</sup> См.: Бронникова Е.В. Петербургское Религиозно-философское общество (1907–1917) // Вопросы философии. 1993. № 6.

1919–1924 гг. В ее работе принимали участие известные философы-идеалисты С.А. Алексеев (Аскольдов), Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, А.А. Мейер<sup>1</sup>. Почти все перечисленные общества и союзы имели свои издательства и периодические издания, которые в определенные моменты становились настоящими интеллектуальными гнездами, собиравшими лучших мыслителей страны. Журналы как центры русской философской мысли в силу особенностей ее политического существования представляют несомненный источниковедческий феномен. В некоторых случаях на их страницах осуществлялись движение и развитие русской философской мысли. Самыми известными, имеющими богатую исследовательскую литературу, были в XVIII в. журналы, издаваемые Н.И. Новиковым, в XIX в. демократические «Отечественные записки» и «Современник», в конце XIX в. появился первый крупный философский журнал России — «Вопросы философии и психологии». До него философ А.А. Козлов несколько лет в Киеве и Петербурге издавал небольшой «Философский трехмесячник» (1885–1887) и «Свое слово» (1888–1889); большая часть их содержания принадлежала самому А.А. Козлову. Журнал «Вопросы философии и психологии» издавался с 1889 по 1918 г. под редакцией известных русских философов Н.Я. Грота, Л.М. Лопатина, В.П. Преображенского и С.Н. Трубецкого, собирая на своих страницах лучшие философские силы страны, публикуя статьи зарубежных философов, не чураясь дискуссий на острые философские темы, рассказывая о новинках философской литературы, отмечая юбилейные даты выдающихся мыслителей. Журнал и его редакция более двух десятилетий были настоящим интеллектуальным центром философской жизни страны<sup>2</sup>.

Из крупных русских философских журналов XX в., имеющих свое философское направление, круга авторов отметим прежде всего «Логос. Международный ежегодный журнал по философии культуры», издававшийся в Москве (1910–1914) и Праге (1925) и имевший неокантианскую ориентацию. Интеллектуальным гнездом журнала было так называемое гейдельбергское философское содружество молодых философов С.И. Гессена, Ф.А. Степуна, Н.Н. Бубнова и активных участников его публикаций Н.О. Лосского, С.Л. Франка, А.И. Введенского и др. В их публикациях главной темой была гносеологическая проблематика и место философии в

---

<sup>1</sup>См.: Белоуг В.Г. Петроградская Вольная Философская Ассоциация (1919–1924) — антитоталитарный эксперимент в коммунистической стране. М., 1997.

<sup>2</sup>См.: Емельянов Б.В., Русаков В.М., Шляпугина Р.Я. «Вопросы философии и психологии» — первый русский философский журнал. Екатеринбург, 2001.

преодолении кризиса культуры<sup>1</sup>. Из журналов богословской ориентации более всего философских публикаций было в «Богословском вестнике» (1892–1918), издаваемом Московской духовной академией, редактором которого с 1912 г. был известный религиозный философ П.А. Флоренский. Из марксистских журналов таким был журнал «Под знаменем марксизма», издаваемый с 1922 по 1944 г.<sup>2</sup> Из эмигрантских наиболее философичным был бердяевский журнал «Путь» (1925–1940), издаваемый в Париже<sup>3</sup>. Источниковедческое значение русских журналов, деятельности их редакций как интеллектуальных гнезд для истории русской философии столь велико, что, по нашему мнению, неизменно будет привлекать внимание историков русской философии.

В последнее десятилетие историками русской философии успешно выясняется роль учебных заведений, их отделений, факультетов, кафедр как интеллектуальных гнезд развития философской мысли. Одна из последних публикаций на эту тему — монография А.Т. Павлова. Философия в Московском университете (СПб., 2011) убедительно доказывает, что философское образование, научная философская, педагогическая деятельность профессоров философии, работающих в университете, — важная область историко-философского познания. Поскольку философия в Казанском, Киевском, Московском, Петербургском университетах имеет солидную историко-философскую проработку, хорошо доказывающую, сколь велика их роль в развитии русской философской мысли<sup>4</sup>, мы лишь констатируем, что эти университеты на протяжении длительного времени были центрами подготовки философских кадров, формирования содержательных курсов философии для студентов, развития различных областей философского знания, хотя история их как таких центров была непростой, изобиловала критическими ситуациями негативного влияния со стороны правительства<sup>5</sup>. Мы уверены, что, когда будет осуществлено аналогичное историко-философское исследование философской жизни Московской, Киевской, Казанской, Санкт-Петербургской духовной академией, общую картину развития русской философии оно убедительно дополнит.

<sup>1</sup> См.: Емельянов Б.В., Ермигев А.А. Журнал «Логос» (Москва–Петербург, 1910–1914, Прага, 1925) и его редакторы. Екатеринбург, 2002.

<sup>2</sup> См.: Емельянов Б.В., Шекунова Т.В. Журнал «Под знаменем марксизма». 1922–1944. Екатеринбург, 2011.

<sup>3</sup> См.: Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925–1940). Киев, 2000.

<sup>4</sup> Русская философия: энциклопедия. М., 2007. С. 606–616.

<sup>5</sup> См.: Емельянов Б.В. Политические судьбы русской философии. Екатеринбург, 2011.

Предпринятый нами анализ интеллектуальных гнезд русской философии замыкается, как мы видим, на столицах (Москве и Петербурге) и крупных городах (Киеве, Харькове, Казани), что вызывает вопрос: а были ли интеллектуальные гнезда в российской провинции? Поиск ответа на него приведет к положительному результату, хотя потребует серьезного историко-философского поиска доказательств. По нашему мнению, такими интеллектуальными гнездами могут быть философские факультеты и кафедры провинциальных университетов, что убедительно доказывается примерами деятельности университетов Нижнего Новгорода<sup>1</sup> и философского факультета Уральского государственного университета<sup>2</sup>. В этом аспекте, по нашему мнению, исследованию подлежат эмигрантские центры «русского зарубежья», где жили и трудились многие русские философы, работали высшие учебные заведения, выходили периодические издания, функционировали философские общества и кружки. Такие центры были в Берлине, Париже, Праге, Белграде, Лондоне и других городах Европы и не только. К примеру, такой эмигрантский центр до сих пор (!) существует в Буэнос-Айресе (Аргентина)<sup>3</sup>.

Историки русской философии до сих пор не обращают внимания на места ссылок репрессированных русских мыслителей, хотя примеры интеллектуальных гнезд в подобных местах хорошо известны. Назовем два из них: Читинская религиозная конгрегация декабристов и вологодская ссылка начала XX в. русских социал-демократов, где одновременно находились, общались, устраивали диспуты Н. Бердяев, А. Богданов, А. Луначарский, Б. Савинков, Б. Кистяковский, П. Щеголев и др.

Наконец, примером интеллектуальных гнезд может служить «среда обитания» выдающихся русских мыслителей, живших вне столиц. Самое значительное свидетельство тому Ясная Поляна, куда к Л.Н. Толстому на поклон и для обмена мнениями приезжали десятки посетителей.

Такой нам видится перспектива исследования интеллектуальных гнезд русской философии, а названные их примеры требуют дополнения и обсуждения.

---

<sup>1</sup> Философия в Российской провинции. XX век. М., 2003.

<sup>2</sup> См.: Емельянов Б.В., Русаков В.М. Уральская философская школа: 1965–2005 гг. Екатеринбург, 2005.

<sup>3</sup> Русская философия: историко-философские дескрипты. Екатеринбург, 2010. С. 457.



## Этика и нравственная философия (некоторые особенности отечественной философии)

Разграничение предметных областей «этики» и «нравственной философии» может способствовать более точному и адекватному постижению самобытных начал русской философии, непрестанная рефлексия над которыми представляет существенный элемент этой самобытности. Этнос отечественной философии во многом организуется за счет прояснения ее сущности; что отнюдь не является, как часто это представляют, доморощенным самолюбованием, национальным изоляционизмом или «неврозом уникальности». Сложная конфигурация русской духовной культуры, трагический характер отечественной истории, невероятно многоголосная дискуссия по поводу оригинальности (или неоригинальности) русской философии создают пространство непрестанного размышления, что в целом не дает застыть нашей философской жизни в каких-то окончательных формах.

При этом раскрытие более глубоких основ того феномена, который называют «нравственной философией», действительно может продвинуть к национальной философской органике без всяких национально-романтических преувеличений, которые, увы, встречаются в истории нашей мысли. Для этого нужно ее сопоставить с этикой.

Этика — дисциплинарный раздел научной философии, получивший свое оформление со времен аристотелевской дифференциации философского знания. От Сократа берет начало эпистемологический анализ добра и зла, который занимает свое место в системе рационального знания, наряду с эстетикой, логикой, метафизикой. Специфика этического знания в его предмете (добро и зло, свободная воля), а не в способах рассмотрения. Методология этического анализа разделяет общие принципы универсальных установок рациональной философии, или рациональной метафизики.

Можно посмотреть, как трактует В. Вундт в своей системе философии, которая во многом представляет собой канон рационалистической философии, возникновение *этической проблематики* как таковой. Она связывается с выступлением Сократа против софистов: «Сократ провозглашает, что существует общезначимое знание, а поэтому также общезначимые нормы для человеческих поступков».



Дальнейшее развитие этики как практической философии мыслится Вундтом как раскрытие этих важнейших постулатов этического рационализма, которые в новой философии предстают как совокупность следующих факторов: это «свободные волевые акты человека, образующие предмет всех этических исследований», которые пополняются еще такими вопросами, как причины поступков (нравственные мотивы) и внешние результаты (нравственные цели), образующие в итоге нравственную оценку поступков<sup>1</sup>. Этим, собственно говоря, и занимается этика как практическая философия.

Можно к этому добавить еще весьма распространенную трактовку этики, предложенную Дж. Муром. Философ говорит, что обсуждение истинности суждений, содержащих термины «добродетель», «порок», «долг», обязанность, «правильное», «добро», «зло», является обсуждением одной их проблем этики. Научная задача этики — доказывать, какой из ответов о том, что следует делать, является правильным. Относительно же самого слова «этика» Мур говорит о том, что он использует его для обозначения «сферы общего исследования проблемы, что такое добро»<sup>2</sup>.

Кроме того, философско-научное понимание этики есть важное социальное измерение этого феномена. Речь идет о фундаментальных социальных конвенциях, которые поддерживаются прежде всего этикой как «неписаным законом». Здесь содержатся базовые нормы и правила, необходимые для совместного проживания людей, или обсуждения, нацеленные на достижение общественного согласия. Такое понимание этики как *социального регулятора* разделяют участники круглого стола, посвященного взаимодействию этики и современного искусства. Ю. Лидерман пишет: «... этика — это попытка говорить об общих условиях нашего существования, если они вообще возможны. Философия ... как раз и занимается общими условиями существования, которые можно найти даже в современном обществе»<sup>3</sup>.

Но это в большей степени относится к морали, которая и призвана стоять на страже всяческих конвенций и традиций, поддерживающих жизнестойкость социального целого<sup>4</sup>. Морально то, что

---

<sup>1</sup> См.: Вундт В. Введение в философию. М., 1998. С. 88, 324.

<sup>2</sup> Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 57, 58.

<sup>3</sup> Этика и современное искусство (круглый стол) // Синий диван / Под ред. Е. Петровской [Вып. 16]. М., 2011. С. 29–85.

<sup>4</sup> В этом смысле нужно подчеркнуть, что такие сочетания, как «социальная этика» и «общественная мораль» являются избыточными, поскольку и этика, и особенно мораль имплицированы социально.

поддерживает социум, неморально — что имеет вразрез с социальными нормами и принципами. В этом смысле как раз философия — самое антисоциальное и антибиологическое явление, поскольку она идет наперекор социобиологической анестезии, ставя наиболее радикальные вопросы о смысле и оправданности существования. Как точно говорит В. Янкелевич: «... подобно тайным угрызениям совести, философская озабоченность без конца воскрешает проблему, от которой уводит нас биологическая небрежность»<sup>1</sup>.

Такова *регулятивная* этика, в равной мере «регулирующая» и личное, и социальное. Далекое не случайно дилетантское смешивание этики с этикетом на уровне массового сознания, которое говорит уже о полном выхолащивании из этики, как это ни парадоксально, нравственного измерения. Именно это измерение и сохраняет подлинно человеческое начало (человеческое в человеке), которое вынуждено бороться насмерть не только с внешним (социальным), но с самим собой, для того чтобы обрести свое бытие под солнцем правды и неправды, одинаково льющего свой свет на все, происходящее в мире. Поэтому нравственное начало — это не столько свободный моральный выбор и поступание по зову совести, это заглядывание в такие катастрофические бездны сознания и бытия, в которых всякое благопристойное этическое и моральное просто-напросто исчезает и погибает.

Исходя из вышеизложенных оснований, не совсем точно считать «этикоцентризм» (или «панморализм») доминирующей чертой отечественной философии. Когда заходит об этом речь, то, как правило, ссылаются на известные слова В.В. Зеньковского об «антропоцентризме русских философских исканий», которые он называет «панморализмом», находя его особо сильное выражение у Л.Н. Толстого. Но здесь имеются в виду те глубокие духовные, нравственные, экзистенциальные искания человека, которые не улавливаются инструментариумом этической теории.

Слова «этика» и «мораль» имеют неистребимую социальную коннотацию и вряд ли могут выступить адекватными понятиями, выражающими сущность духовной проблематики русской философии. Для этого более подходящим является понятие «нравственная философия».

Дело в том, что «нравственная философия» — это принципиальной иной способ рассмотрения человека, нежели тот, который принят в системе рациональной философии, в том числе и в этической

<sup>1</sup> Янкелевич В. Смерть. М., 1999. С. 45.

теории. Достоевский и Ницше — первооткрыватели нравственной философии. Именно эти мыслители легитимировали совершенно особый, неведомый и невероятный по сравнению с долгим рационалистическим дискурсом теоретической философии *взгляд на человека* и особую структуру речи и письма, которая породила философский скандал, поскольку ее не удалось вписать в систему традиционных метрик существующих дискурсов.

Кто такой Достоевский? Кто такой Ницше? За явным ответом на эти банальные вопросы, совершенно очевидно, что здесь не место тривиальным ответам.

Здесь нелишним будет упомянуть Ганса Гадамера, который в статье «Философия и поэзия» сказал очень важные вещи об университетской философии XIX–XX вв., утратившей свое значение в европейской культуре. Это случилось потому, что она «уступила место великим неакадемическим философам и писателям масштаба Кьеркегора и Ницше», но в большей степени, потому что была отодвинута в тень французскими романистами — Стендалем, Бальзаком, Золя, и русскими писателями — Гоголем, Достоевским, Толстым. «Университетская философия к тому времени заблудилась в лабиринте историко-философских исследований, продолжая отстаивать свою «научность» с помощью стерильной теоретико-познавательной проблематики»<sup>1</sup>.

Эти слова Гадамера можно понимать в том смысле, что в XIX в. произошла смена философской парадигмы, что означало *рождение философской литературы*. И если в дальнейшем, как отмечает Гадамер, университетской философии и удалось в лице философско-экзистенциалистов отвоевать утраченные позиции, то лишь благодаря вторжению философии в «пограничную область поэтического языка». Именно в контексте философской литературы и появляется нравственная философия, которая, в отличие от этики, выполнила исконное предназначение философии, сформулировав предельные вопросы человеческого бытия. В терминологии Л. Шестова этот тип философии звучит как «экзистенциальная». Но это не меняет существо вопроса: налицо появление новой философии, нового языка философии, новой философии человека, которая во многом связана с именем Достоевского.

В контексте русской философской культуры XIX в. процесс перехода от университетской философии к философии нравственной произошел почти что одновременно в силу отсутствия серьезных

---

<sup>1</sup>Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 116.

самостоятельных схоластических традиций. Можно сказать, что в России до XIX в. была философия, но не было языка философии. Язык философии — это сама философия, но возникает вопрос, где живет философия, в каких текстах она может быть представлена?

И вот в это период философия прорвалась через тексты литературы и зажила своей жизнью. В этом смысле язык Достоевского — это «псевдолитература», так же как язык Ницше — это «псевдофилософия». Но это с точки зрения канонов рационалистической культуры, в которой литература есть литература, а философия есть философия. В лице этих мыслителей происходит смещение традиционных словесных жанров и мыслительных дискурсов, в результате чего появляется возможность выразить нетрактатные идеи нравственной философии в максимально адекватной вербальной форме.

С тех пор вопрос: «Считать ли Достоевского философом или нет?» — становится постоянной темой философских дебатов. Во многом те, кто отрицает факт философии Достоевского, делает это на основании своих личных, часто вкусовых предпочтений. Достоевский, конечно, не аналитический философ. Но признать в нем нравственного философа, т.е. большего философа, философа по преимуществу, значит совершить собственный нравственный, экзистенциальный поступок; нужно перестать смотреть на мир в третьем лице. Это требует «перемены ума», которая находится над границами рационалистической философии.

Можно напомнить, что К. Ясперс в своей классификации «Великих философов» причислил Достоевского, наряду с греческими трагиками, Данте, Шекспиром, Гёте, Гёльдерлином к рубрике «философы в поэзии». Об этом же и Гадамер, об этом же и Вячеслав Иванов, который сказал, что Достоевский есть «великий зачинатель и предопределятель нашей культурной сложности». «До него, — продолжает русский философ, — все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложным нашу душу, нашу веру, наше искусство... поставил будущему вопросы, которые до него никто не ставил, и нашептал ответы на еще непонятные вопросы. Он как бы переместил планетарную систему: он принес нам откровение личности»<sup>1</sup>.

Как же так, скажет ортодоксально настроенный человек, разве не известно, что «язычество» не знает личности, разве не принесло христианство откровение личности, разве девятьсот лет христианства на Руси не раскрыло человека? Значит, не раскрыло, по крайней мере, в той степени, в какой это требовало время; и появление

<sup>1</sup> *Иванов Вяч.* Достоевский и роман-трагедия // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли. М., 1990. С. 165.

Достоевского было сродни появлению чего-то катастрофического и вселенского, разорвавшего моральный нарыв русской и европейской культуры. Иванов говорит: «Достоевский был змий, открывший познание путей отъединенной, самодовлеющей личности и путей личности, полагающей все и вселенское бытие в Боге. Так он сделал нас богами, знающими зло и добро, и оставил нас, свободных, выбирать то или другое, на распутье»<sup>1</sup>.

Совершенно очевидно, что такое *знание добра и зла*, исходящих из трагических глубин нравственной философии, совершенно не похоже на ту уютно-аналитическую процедуру определения истинности или ложности наших суждений о добре и зле, которую предлагает, например, упоминаемый Дж. Мур. За этим стоит не только катастрофа христианского сознания, вдруг сбросившего с себя догматическую дремоту и обнаружившая доселе неведомые бездны. За этим вообще стоит катастрофа нравственного сознания, катастрофа человека, увидевшего добро и зло не как категории этики (в том числе и христианской), но как страшную реальность, чье нелогичное присутствие в нашей жизни не только заставляет человека делать мучительный выбор, но и вообще ставит под сомнение оправданность нашего существования.

Примечательно то, что Вяч. Иванов характеризует творчество Достоевского в терминах «романа-трагедии», поскольку идеи вины и возмездия являются для него центральными. Иванов употребляет понятие «нравственная философия», раскрывая, таким образом, ее «методологию», применительно к Достоевскому: «Так как вина и возмездие суть, прежде всего, понятия нравственной философии, то исследуются они, прежде всего, этически в “Преступлении и наказании”, чтобы в рамках того же романа быть рассмотренными уже метафизически; а в эпилоге к роману мы встретили, собственно, и гносеологическое исследование о последних выводах уединенного познания»<sup>2</sup>.

Итак, методология нравственной философии, проявленной в романе-трагедии, следует такими вехами: *этически — метафизически — гносеологически*. Иванов специально применил терминологию рациональной философии, чтобы вписать Достоевского-мыслителя в какой-то приемлемый культурный контекст. «Достоевский-змий», конечно, не вписывается ни в какие контексты и категории. Поэтому есть различие в том, исследовать ли «философские мотивы» в художественном творчестве Достоевского, или само «художествен-

---

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия. С. 165.

<sup>2</sup> Там же. С. 187.

ное творчество» Достоевского (т.е. «литературу») воспринимать как главный философский мотив и лейтмотив нашей и более того европейской и мировой культуры.

Что делает философию нравственной философией?

Ницше порывает с традицией рациональной этики, заходя на территории нравственной философии, на территории «по ту сторону добра зла». В этом смысле нравственная философия — это не эпистемологический анализ этических проблем в третьем лице, а личностная вовлеченность автора (и читателя) в процесс мышления, которое становится экзистенциальным мышлением, т.е. не мышлением о бытии, но мышлением самого бытия. Нравственные категории («добро», «зло») перестают быть только лишь терминами, каковыми они являются в рамках эпистемологической этики, а становятся живыми экзистенциальными идеями, которые в равной мере необходимо и понять, и пережить.

Что нужно пережить более всего? Парменид: «бытие есть, небытия нет», Хайдеггер: «почему есть нечто, а не ничто», Достоевский: «бытие только тогда, когда ему грозит небытие». Здесь и удивление, и страдание, здесь предельные вещи, о которых нельзя не говорить, но о которых очень трудно говорить. Нет языка, всегда не хватает языка для выражения таких мыслей. Нравственная философия — это не только и не столько проблемы добра и зла (это забота этики), сколько проблемы бытия. Точнее проблемы добра и зла в свете бытия.

В связи с этим нравственная философия снимает «субъект-объектные» барьеры, здесь *философия, жизнь и текст* сливаются в едином замысле прорваться к экзистенциальным структурам человеческого бытия. Здесь в принципе не может быть аналитичности трактатного стиля академической традиции философии. Это «метанарратив», «смешанный дискурс» и другие, не совсем благозвучные именованья этого авантюрного, рискованного, но такого необходимого предприятия человеческого духа, вне которого он себя и осознать-то в полной мере не может.

Можно это и не называть философией. Но тогда что есть философия? Неужели тот жалкий комок наукообразия, который оставляют за ней те, кто стоит на страже «научной методологии»?

Нужно еще сказать о самом словосочетании «нравственная философия». Оно не имеет строго дисциплинарного статуса и часто смешивается с другими сочетаниями, например, «моральная философия». Но моральная философия — это, по-преимуществу, парадоксальная эссеистика в духе французских моралистов, или ана-

литическая традиция англоязычной философии, в центре которой анализ морального языка.

Главный труд В.С. Соловьева имеет в своем названии расширение «нравственная философия». Но «Оправдание добра» — это система, «синтезировавшая в себе радикальную идею “всеобщей организации нравственности” и метафизику автономного добра» (А.А. Гусейнов); и поэтому она не соответствует в полной мере тем требованиям, которые мы положили в основание нравственной философии. Это этика, чистая этика в западноевропейском духе с индивидуальными научно-религиозными уклонами автора. Только в очень отвлеченном смысле можно говорить об «Оправдании добра» как о нравственной философии. Бесконечно прав был Э.Л. Радлов, определив эту работу как «единственную законченную систему этики на русском языке».

В контексте философских исканий XIX в. под этот титул в большей мере подпадает «супраморализм» Н.Ф. Федорова, который мог и не употреблять самого выражения «нравственная философия», но по своему дерзновенному порыву, по глубине исканий, вопрошаний и упований это в полной мере соответствует духу нравственной философии.

В этом же ряду и упоминаемый Л. Шестов, и В.В. Розанов, которые при всем их бесконечном различии соответствуют этосу нравственной философии. От Достоевского к Шестову и Розанову, от Розанова — к Андрею Платонову, в творчестве которого предельный синтез нравственных страданий и вопрошаний человека. Это, конечно, общий и пунктирный путь отечественной нравственной философии, многие и многое здесь естественно пропущено; но все главные фигуры этого феномена присутствуют. Видно, что дело далеко не ограничивается лишь художественным текстом, здесь эссеистика, афористика, публицистика, критика, дневники, переписка, заметки, сказки и прочее, все вместе образующее гипертекст отечественной нравственной философии, причем этот путь открыт, открыт всегда, он не может быть в принципе завершен.

Выдающимся образцом нравственной философии является известная книга Ю.Н. Давыдова «Этика любви и метафизика своеволия». В ней происходит аксиоматическое утверждение тождества философии и литературы в России. Для автора Лев Толстой и Федор Достоевский — одновременно и русская классическая литература и «классика нравственной философии, до сих пор не превзойденная ни “новой”, ни “новейшей” философской модой, — будь это экзистенциалистская, структуралистская или неомарксистская мода». Он

говорит, что «живя в России, невозможно найти иного пути к содержательному пониманию нравственно-философских проблем, чем тот, который проходит через русскую классику и всю опирающуюся на нее последующую традицию, продолжающуюся уже не только на почве художественной литературы, но и на ниве философии»<sup>1</sup>.

Несмотря на критическое отношение к Ницше и западным философам XX в., а также употребление слова «Этика» (правда, с большой буквы) в качестве синонима нравственной философии, рассмотрение таких проблем, как страх смерти, смысл жизни, метафизический ужас, преступление, абсурд, раскаяние и др., причисляет книгу Ю.Н. Давыдова и тематически, и стилистически к жанру нравственной философии, специфичной именно для отечественной философской культуры.

Образцом нравственной философии нужно считать работы В.П. Фетисова, в которых утверждается глубинное единство русской философии и нравственной проблематики. «Если бы кто-то попытался говорить о русской философии, не касаясь нравственной проблематики, он показал бы полное ее непонимание» — такова принципиальная позиция автора. Саму философию он понимает как ненаучную деятельность, связанную с выбором благородного (аристократического в нравственном смысле) образа жизни. Он пишет: «... философия как творческое горение, как проповедь и исповедь, как эмоциональный порыв и образ жизни, как не укладывающийся в рамки строгой науки пламенный вызов всему рутинному, косному, как стремление ответить на не поддающиеся научному анализу вопросы о бессмертии, смысле жизни (или просто вопрошать о них безответно), — пусть эта ненаучная философия станет рассуждать на моральные темы»<sup>2</sup>.

Бытийный статус нравственности в философии В.П. Фетисов определяет так: «Философа интересуют отличие бытия подлинного, гарантирующего должное существование человека, природы, универсума, от бытия неподлинного, ведущего к саморазрушению и гибели. Выбирает философ не между телом и духом, а между разными смыслами бытия и тела, и духа»<sup>3</sup>. Эти вопросы выводят человека не в пространство ясных и понятных ответов и решений, регламентированных определенной этикой и моралью, но в пространство бес-

<sup>1</sup> Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. М., 1989. С. 12.

<sup>2</sup> Фетисов В.П. Солнце не заходит. Труды по нравственной философии. Воронеж, 2011. С. 20.

<sup>3</sup> Там же. С. 59.



конечного нравственного поиска, в котором совершается чудо становления человека.

Таким образом, несмотря на синонимичность используемых выражений, этика, моральная философия, нравственная философия существуют далеко не лингвистические различия этих выражений. За ними разные миры, разные философские образы бытия и человека, и соответственно разные подходы и языки философии. Если этика в своем классическом смысле есть теория морали, то она таковой остается и поныне. Нравственная философия вырастает из иного источника, нежели классическая этика; в определенной степени она более изначальна, нежели этика, променявшая «этос» на «гнозис».

Нравственная философия проникает в бытийную глубину человека, в те пласты, в которых он наедине с собой, со своей совестью. Нужно быть осторожным в выборе этической терминологии по отношению к русской философии. Эпитет этикоцентричности может направить в неверную сторону, в сторону панморализма. А это совершенно не соответствует духу нравственной философии, которая скорее имморалистична, нежели моралистична.

Современная тенденция мировой философии свидетельствует о том, что на смену апатии, цинизму и анархизму приходит запрос на истинно философские ценности. Просто в современной культуре отсутствуют какие бы то ни было механизмы трансляции философских смыслов в мир, поэтому появляется ощущение заката философии, ее невостребованности, вообще ненужности. Когда ситуация изменится, и человек снова обратится к живым смыслам бытия, то метафизический запас русской нравственной философии сможет приятно обрадовать и удивить его.



## Русские мыслители о сущности памяти

6 июля 1816 г. Г.Р. Державин начал оду «На тленность». На аспидной доске появились первые строки, а спустя три дня поэт скончался. Недописанная ода стала философским фрагментом, задав одну из стержневых тем русской культуры XIX в., века последних, вечных вопросов, тех, что, по словам В.Г. Белинского, «мрачат душу, ледеят сердце»<sup>1</sup>, не оставляют в блаженно-бездумном покое:

Река времен в своем стремленьи  
Уносит все дела людей  
И топит в пропасти забвенья  
Народы, царства и царей.  
А если что и остается  
Чрез звуки лиры и трубы,  
То вечности жерлом пожрется  
И общей не уйдет судьбы.

Спустя полвека Ф.И. Тютчев продолжает Державина, подобно ему разоблачая надежду на творческое бессмертие в мире, где тонкий, колеблющийся на ветру покров жизни едва прикрывает бездну хаоса и небытия, где разливается всеуносящая Лета, в потоке которой исчезают и люди, и их дела, и их творения, не оставляя ни следа, ни воспоминания («От жизни той, что бушевала здесь...», 1871; «Брат, столько лет сопутствовавший мне...», 1870). А параллельно свой вопрошающий голос возносят герои Ф.М. Достоевского, глубоко переживающие конечность не только каждой конкретной, дышавшей и жившей личности, но и — в дальней, но от этого не менее трагической перспективе — конца человечества, остывания земли, угасания жизни на ней. После того, как Р. Клаузиус в 1865 г. переформулировал второе начало термодинамики с помощью введенного им понятия энтропии и в мир вошла идея «тепловой смерти вселенной», следовало как-то вместить в сознание мысль о том, что спустя миллионы лет «земля обратится <...> в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с таким же множеством ледяных камней»<sup>2</sup>. Но оказывалось, что вместить эту мысль в сознание никак невозможно. Если и утешительная идея родового бес-

<sup>1</sup> Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: В 13 ч. Т. 4. М., 1954. С. 503.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 13. Л., 1975. С. 49.

смертия, жертвы во имя жизни и блага будущих поколений оборачивалась иллюзией, если выяснялось, что «планета наша не вечна, и человечеству — такой же срок, как и мне»<sup>1</sup>, то человеку, не желающему жить инстинктивно-бессознательно, покорно подчиняясь необходимости, как все прочие твари земные, лишенные тяжкого дара «все сознавать», оставался только один выход — самоубийство, горький, но единственный акт достоинства и свободы в тисках природного фатума.

Как же отвечала философская мысль на вызовы литературы, бывшие одновременно вызовами времени, на ее проклятые вопросы, на сознание бессмыслицы и тщеты существования, в котором все ветшает и мается, истаивает, как «облак дыма» «на небе тусклом и туманном» (Ф.И. Тютчев), проваливается в «пропасть забвения», истлевает без всякого следа и воспоминания?

Последняя треть XIX в. в России проходит под знаком создания новой картины мира, которая стала своеобразным ответом на картину мира, где правило свой бал второе начало термодинамики, неумолимо увлекая бытие к мертвому, равновесному состоянию. Против энтропии вставала здесь жизнь, вставала культура. «Культура, — подчеркивал о. Павел Флоренский, — есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнивательного процесса Вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти»<sup>2</sup>.

В представлении Флоренского и его собратьев по философскому перу Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, физика-философа Н.А. Умова, ученого-философа В.И. Вернадского культура получает универсальное, космогоническое значение, она — не избыток, не роскошь, скрашивающая существование человека, но столь же равновеликая составляющая бытия, как жизнь и сознание, вместе с ними составляет «третье начало термодинамики» (определение Н.А. Умова), обладает способностью превращать нестройное в стройное, давать форму бесформенному, кумулировать энергию, препятствуя ее рассеянию.

Характерной чертой русской мысли было стремление преодолеть разрыв между естественнонаучной и религиозной картинами мира. Дело жизни и культуры представало здесь и как эволюционный долг человека, и как его религиозный долг, к исполнению которого он

---

<sup>1</sup> *Достоевский Ф.М.* Приговор [Дневник писателя. Октябрь 1876] // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 23. Л., 1981. С. 147.

<sup>2</sup> *Флоренский П.А.* Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.

был призван еще при сотворении, когда Господь дал ему заповедь обладания землей. «Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос»<sup>1</sup>, — пишет П.А. Флоренский. «Падающие миры и противодействующее падению существо», — так определяет место человека в природе Н.Ф. Федоров. — Человек — сороботник Творца в труде преобразования бытия в благобытие, «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения»<sup>2</sup>. Культура обретает полноту своего значения только в такой религиозно-творческой перспективе.

Культура держится преемственностью, *возделывая* бытие, она *связует* его концы и начала. Память — важнейшая ее категория. Именно в ней основа связи явлений, а значит, жизни как высшего проявления этой связи, как особой формы организованности материи, ее восходящего движения к Богоматери.

В книге «Столп и утверждение истины», рассматривая различные этимологии слова «истина», Флоренский уделяет особое внимание греческому «алетейя», означающему «незабвение». Истина-алетейя сопротивляется Лете, безжалостной реке времен, «силе всепожирающего времени»<sup>3</sup>. Она хочет остановить текучий поток бывания, неуклонно стремящийся жизнь и сознание к небытию, воздвигнуть преграду на пути рока, сделать *существующее* и значит — смертное вечно и подлинно *сущим*.

Акт памяти — акт истинного бытия. И одновременно — ценностный акт. Это экзистенциальное и религиозное стремление к той онтологической полноте, которая воплощена в понятии вечности, где нет умаления, нет смерти, нет вытеснения последующим предыдущего, а значит, нет и забвения, но совершенное единство всего сотворенного в Боге, сосуществование и взаимопроникание всех вещей мира. Не бесформенное смешение, в котором теряется эйдос вещи, а именно взаимопроникание, неслиянно-нераздельное бытие, образ которого запечатлен в Божественном Троиединстве, где, как писал Федоров, «нет причин смерти и заключены все условия бессмертия»<sup>4</sup>. Эта абсолютная полнота бытия противопоставляется как чаемая, высшая

<sup>1</sup> Флоренский П., *свящ.* У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики) // Флоренский П., *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 440.

<sup>2</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 395.

<sup>3</sup> Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 18.

<sup>4</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 90.

норма образу бытия павшего мира, вверженного, по выражению Н.А. Бердяева, во власть «смерти и временности».

Не только онтология, где память есть основа неветшающей жизни, мост от бытия к благобытию, но и антропология утверждается в русской мысли через идею памяти. Осознанная память, не память инстинктивная, как у животных, а память как волевой акт есть то, что свойственно среди природных существ именно человеку, что вместе с даром сознания и даром творчества ставит его на верховную ступень лестницы тварного мира. Природа стремится свои создания вперед и только вперед, человек постоянно обращается вспять, стремится остановить мгновение, вырвать из меонического плена забвения драгоценные события жизни, дорогих сердцу людей. По Федорову, человечество с его культурой, искусством, религией рождается тогда, когда начинает помнить умерших: по физической необходимости укладывая умершего в землю, по нравственной — восстанавливает его в виде памятника, населяет небо душами умерших отцов, возносит голос в скорбном плаче (начало лирики) и молитве.

Выделяя человека из природы, которая «знать не знает о былом», память — живое проявление духа, отблеск Божественного начала в существе сознающем. Следуя святоотеческой традиции, русские религиозные мыслители соединяют представление о памяти с представлением о Боге. Эту связь, по Флоренскому, дает уже греческое «алетейя». «Истина есть *вечная память* какого-то Сознания»<sup>1</sup>. Сознания с большой буквы, ибо Бог-Слово говорит о Себе: «Я есмь Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14:6) А вот определение В.Н. Ильина: в христианстве «Бог как все совершенный и абсолютный Дух мыслится как все совершенная и абсолютная память — ретроспективная и перспективная, т.е. вперед и назад»<sup>2</sup>. Божественное всеведение, «совершенное и творческое знание» есть одновременно и «совершенная и творческая память»<sup>3</sup>, «Вечная память», в которой Бог содержит сотворенное Им бытие, синоним Божественной вечности.

Память Бога о своих созданиях мыслится необходимым условием их существования, залогом того, что по смерти они не исчезнут бесследно, что в финале времен будут восстановлены в славе Царства Небесного. Только эта животворящая память в момент кончины, разъятия целостного человека, распадаения уникального триедин-

---

<sup>1</sup> Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение Истины. С. 19.

<sup>2</sup> Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего // Вестник РСХД. 1951. № 4. С. 5.

<sup>3</sup> Там же.

ства тела, души и духа, удерживает личность над бездной небытия, уводит ее «с края абсолютного метафизического уничтожения»<sup>1</sup>. В смерти, подчеркивает Ильин, этом «состоянии абсолютной немощи и полного бессилия», «полной беззащитности», когда «человек не помнит ни Бога, ни себя», «память Божия» становится ему «единственной опорой и защитой»<sup>2</sup>. Более того, она не только избавляет от злого ничто, но и преображает умершего, восстанавливает и просветляет в нем образ Божий. «Сотворить кому-нибудь вечную память, — пишет В.С. Соловьев, — значит создать его сообразным его вечной идее — вечной мысли Божией о нем»<sup>3</sup>.

Память в своей онтологической глубине синергийна. Божественное здесь встречается с человеческим. Священный долг живущих — устремить навстречу Вечной памяти Божией усилие человеческой памяти, которая в границах своих сил и возможностей силится удержать уходящих в небытие, спасти от темного «жерла вечности». Сама по себе, земная память слаба, не способна справиться с накатывающими волнами времени<sup>4</sup>, но в союзе с Божественной памятью она дерзновенна, приближает день грядущего восстания из мертвых, чаяние которого запечатлено в 11-м члене Символа веры.

Образ такой воскресительной памяти предстает в одном из вершинных произведений русской литературы — романе Достоевского «Братья Карамазовы», где мальчики и Алеша клянутся вечно помнить и любить умершего Илюшечку («— Будем, будем помнить! — прокричали мальчики, — он был храбрый, он был добрый! — Ах как я любил его! — воскликнул Коля»<sup>5</sup>) и уходят от Илюшина камушка с горячей верой в грядущую встречу, в то, что «все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку». Уходят, как братья, радостно держась за руки и восклицая «И вечно так, всю жизнь рука в руку!»<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего. С. 4.

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Оправдание Добра // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 487–488.

<sup>4</sup> Вот как говорит у Достоевского в романе «Подросток» странник Макар Иванович: «Предел памяти человеку положен лишь во сто лет. Сто лет по смерти его еще могут запомнить дети его али внуки его, еще видевшие лицо его, а затем хоть и может продолжаться память его, но лишь устная, мысленная, ибо прейдут все видевшие живой лик его. И зарастет его могилка на кладбище травкой, облупится на ней бел камушек и забудут его все люди и самое потомство, забудут потом самое имя его» (Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 13. С. 290).

<sup>5</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 15. Л., 1976. С. 196.

<sup>6</sup> Там же. С. 197.

В сокровенной своей глубине память возжигается и движется любовью. А любовь в представлении Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского и С.Л. Франка, Н.О. Лосского и В.Н. Ильина является высшим, должным принципом связи вещей, всех со всеми и всего со всем. Всесовершенная любовь и всесовершенная Память — атрибуты Божества. «Божия всеобъемлющая любовь» — залог «Божьего онтологического памятования, побеждающего смерть, посмертные мытарства и тление»<sup>1</sup>. Но и в человеческом измерении две эти способности души — любовь и память — взаимно питают и поддерживают друг друга. Как любовь в эмпирическом, смертном мире побуждает личность «возлюбить все как себя», хотя всецелое исполнение этой заповеди невозможно человеку, находящемуся «в состоянии переходном»<sup>2</sup>, так и память стремится к максимально возможной полноте восстановления бывшего и жившего в границах временного, превратного существования.

Память Божия и память человеческая соединяются в храмовом действе. «Литургия и есть самое высшее явление на земле вечной памяти, есть залог того, что Бог думает о нас»<sup>3</sup>. Но дума Бога о человеке немислима без думы человека о Боге. И литургическое поминовение соединяет живущих в общем предстоянии и молитве за отшедших, в прошении к Господу «помянуть в вере и надежде воскресения всех прежде почивших отец, братьев и сестер наших и сотворить им вечную память».

Время литургии распахнуто в вечность. Земное здесь соприкасается с небесным, входит в него. В литургическом таинстве реально присутствует та полнота Церкви, о которой размышлял А.С. Хомяков в трактате «Церковь одна», подчеркивая, что единство Церкви не ограничивается только живущими, но вмещает в себя и умерших, и тех, кто еще должен прийти в этот мир. Единая цепь связует потомков и предков, между живыми и усопшими протягиваются нити сердечной памяти, «взаимной молитвы»<sup>4</sup>. В заупокойных службах, у панихидного кануна в момент «тайнодейственного поминовения», — свидетельствует не теоретически, но опытно о. Павел Фло-

---

<sup>1</sup> Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего. С. 7.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 20. Л., 1980. С. 172, 173.

<sup>3</sup> Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего. С. 8.

<sup>4</sup> Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 193.

ренский, — происходит таинственное общение живых и умерших, и освящаемое зерно ритуальной поминальной трапезы несет в себе очищенную и просветленную, благодатную энергию жизни<sup>1</sup>.

Храмовое поминовение, в котором звучат, сменяя друг друга, длинные списки имен, и священник, произнося каждое, слышит в своем сердце отклик *оттуда*: «то “да”, то “Я”, то “здесь”, то “аминь”»<sup>2</sup>, — раскрывает тесную связь философии памяти с философией имени. Имя вбирает сущность личности, и после смерти, когда распадается целостность человека, в имени сосредотачивается вся полнота данного «я». Поэтому, размышляет о. Павел Флоренский, и светская культура так нацелена на сохранение в исторической памяти хотя бы великих имен, полагая в таком сохранении залог бессмертия, а в церковной традиции утверждается «*вечная память* имени соборным сознанием Церкви и, наконец, — Богом. Памятование Богом имен значит вечное существование этих Я, а окончательный разрыв с бытием равносильен забвению Богом имени или уничтожению его в Книге жизни»<sup>3</sup>.

Молитвенная память об умерших в представлении русских религиозных мыслителей составляет коренную черту православия. Она глубоко проникает в обряд, формирует духовную традицию, влияет на бытовое поведение человека. В годовом церковном богослужебном круге каждый день посвящен памяти тех или иных святых лиц и событий. Ежедневное поминовение усопших совершается на литургии. Христианский календарь включает дни сугубого поминовения: родительские субботы, Радоница. Н.Ф. Федоров много писал о синодиках Древней Руси: они были священным родословием, памятной летописью рода, содержали имена умерших членов семьи, а также духовно близких лиц, тех, кто сыграл важную роль в родовой и семейной судьбе. Органическую часть отечественной христианской культуры составляли храмы, заложенные по обету на помин души, поминальные кресты, памятные часовни. А храмы-памятники, что строились в напоминание о том или ином историческом событии (Храм Василия Блаженного — в честь взятия Казани, Храм Христа Спасителя — памятник Отечественной войне 1812 г.), становились памятью о людях, принимавших участие в этом событии, архитектурной молитвой о них, которая ежедневно соединялась с

<sup>1</sup> Флоренский П., *свящ.* Чтения о культе // Флоренский П., *свящ.* Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С. 278–280.

<sup>2</sup> Там же. С. 278.

<sup>3</sup> Флоренский П., *свящ.* Имена // Флоренский П., *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 207.



литургическим поминовением<sup>1</sup>. Молитвенная память была проявлением любви к Богу, Которому возносили молитвы об умерших, и к ближнему, о котором молились, ибо эта любовь не заканчивается у смертной черты, напротив, становится еще глубже, еще сильнее и чище, когда живущие покидают земную обитель.

Поминовение — сердечное прошение об очищении и искуплении грехов почивших отцов и братьев. «Синодик, — писал Федоров, — есть список не святых, а тех, которые нуждаются в молитве за них, и особенно тех, которые наиболее в ней нуждаются»<sup>2</sup>. Но поминовение несет и смысл покаяния живущих перед умершими, искупления вины перед ними<sup>3</sup>. Оно есть выражение ответственности потомков перед предками. Философ всеобщего дела указывал, что в христианской культуре Древней Руси, органически пронизанной православной традицией, поминовение воспринималось не как индивидуальное, а как соборное, в полном смысле слова «общее дело». Обретет ли человек спасение, будет ли искуплен на последнем суде, войдет ли в Царствие Божие, зависело не только от него самого, но и от его родных, друзей и потомков, от «всех, предстоящих и молящихся» об упокоении его души. И каждый человек, в свою очередь, должен был молиться «о всех и за вся». Именно поэтому «в синодики вносились имена не ближайших только родственников, а в самом начале ставили имена первых прародителей, прадеда Адама и прабабы Евы» и звучала «поистине вселенская формула»: «Помяни, Господи, всех отшедших от Адама до сего дни»<sup>4</sup>.

Человек Нового времени, в представлении Федорова, утрачивает сознание своей связи с родовой цепью, ответственности за судьбу каждого жившего. Идея линейного прогресса устремляет его вперед и только вперед, рождая презрение к прошедшему, заражая духом гордости и превозношения «над умершими поколениями»<sup>5</sup>. Индивидуализм развивается не только в светской, но и в духовной сфере: рождается протестантизм, религия одиночного самоспасения — она отрицает кафоличность и не признает необходимости поминальных молитв, разрывая тем самым священную цепь любви, связующую живых и умерших.

<sup>1</sup> См.: *Святославский А.В.* Традиция памяти в Православии. М., 2004. С. 15–90.

<sup>2</sup> *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 311.

<sup>3</sup> С этой точки зрения характерен «синодик опальных» Иоанна Грозного, в который были включены имена тех, кто пал жертвой царского гнева (см.: *Сукина Л.Б.* Традиция заботы о бессмертии души в русской православной культуре и «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова // «Служитель духа вечной памяти» — Николай Федорович Федоров: В 2 ч. Ч. 2. М., 2010. С. 3–10).

<sup>4</sup> *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 311.

<sup>5</sup> Там же. Т. 1. С. 50.

Предшественник и собрат Федорова на ниве отечественного любомудрия Алексей Хомяков критиковал протестантизм с близких этико-религиозных позиций, подчеркивая важность молитвы всей Церкви за своих членов. «Как каждый из нас требует молитвы от всех, так и он всем должен своими молитвами, живым и усопшим, и даже еще не рожденным»<sup>1</sup>. Адептам протестантского исповедания, писал он, «непонятно святое общение душ»<sup>2</sup>, совершающееся в церковном поминовении. Отказ от молитвы за умерших есть отречение от духа соборности — ему же смерть не полагает границы и не диктует законы, ибо совершенная соборность есть та, в которой имеют часть все. Подхватывая мысль Хомякова, Федоров соединяет традицию вселенского поминовения, вселенских родительских суббот, с чаянием всеобщего спасения, с надеждой на то, что искуплены и прощены будут все, вплоть до Каина и Иуды<sup>3</sup>.

В своем осмыслении христианской традиции памяти Федоров утверждал неразрывную связь идеи поминовения с идеей воскресения и преображения, «нового неба и новой земли». Храм, в котором совершается поминовение, знаменует собой «небо на земле», икону обоженного мироздания, где уже нет смерти и розни. Он есть «подобие вселенной, в которой оживлено все то, что было умерщвлено», «проект мира, каким он должен быть, то есть новой земли и нового неба, преисполненных силою не разрушающею и умерщвляющею, а воссозидающею»<sup>4</sup>. Приносимая же в храме евхаристическая жертва, таинство пресуществления земных хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы являет образ будущего воскресительного претворения смертного праха, восстановления «храмов-тел» умерших отцов.

Религиозная культура — плод синергии, человеческое творчество здесь не самостоятелно, осуществляется в потоках Божественной благодати. Та же синергия, по Федорову, должна присутствовать и в культуре, ныне находящейся за пределами храма, но призванной вернуться в объятия Отца. В светской культуре есть свои институты памяти. Музеи, библиотеки, архивохранилища... Им Федоров придает священное значение. Именно они, в его представлении, должны стать орудиями воскрешающей памяти в той будущей, проективной

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Сочинения. Т. 2. С. 19.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Там же. С. 45.

<sup>3</sup> «Если религия есть совокупная (вселенская) молитва всех живущих о всех умерших, то из молитвы не может быть исключен и Иуда — этот последний грешник» (Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 354).

<sup>4</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 159

истории, которая, в отличие от нынешней взаимоистребительной, неродственной и небратской истории, станет «работой спасения», восстановлением всемирного родства.

В одной из заметок 1890-х годов Н.Ф. Федоров вывел чеканную формулу нового, активно-христианского пути культуры — пути, прямо противоположного процессу секуляризации, в плену которого она оказалась в эпоху Нового времени: не храмовое должно профанироваться при переходе в светское, а «площадное должно возвыситься до храмового»<sup>1</sup>. Выступая за преодоление разрыва между храмовым и внехрамовым, за всецелое оцерковление жизни, мыслитель стремился органически соединить светские и духовные сферы памяти, одушевить воскресительным смыслом традиционные формы мирской культуры. И сам дал в своем творчестве многие примеры возвышения площадного до храмового, христианизации светских памятников, оживления древнерусских духовных традиций. Достаточно назвать его идеи о возрождении строительства обыденных храмов, создании школ-храмов и храмов-музеев, где научение и исследование были бы неразрывны с нравственно-религиозным воспитанием личности, о «сакрализации деятельности библиотек по типу церковного года»<sup>2</sup>, чтобы они были не просто «собранием книг», но «памятником, сооруженным предкам, в котором книги суть души писателей, а бюсты — их тела», чтение же, «точнее исследование» было бы «выводом из могилы, а выставка — как бы воскресением»<sup>3</sup>. Вспомним мечту философа об обращении Московского Кремля в воспитательный «всеенаучный и всехудожественный Музей», о росписи кремлевских стен сценами русской светской и духовной истории, истории собирания, умиротворения, печалования о розни, и будущими картинами всеобщего дела. Эта роспись призвана была возродить обычай наружной росписи, которой покрывали в старину русские храмы. Церковная живопись — символически-научающая, таковой должна стать, по Федорову, и новая монументальная живопись, вынесенная за пределы храма, но сохранившая в себе всю полноту христианской идеи, дабы «большинству живущих дать участие в культе умерших, т. е. площадь, толкучку, превратить в храм, приготавливая народ к делу Всеобщего воскресения»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 100.

<sup>2</sup> Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 63.

<sup>3</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 3. С. 236, 237.

<sup>4</sup> Там же. С. 96.

«Всеобщее воскрешение» — вот что, по Федорову, является конечной целью, к которой должно быть устремлено усилие памяти. Православие не просто «совокупная молитва всех живущих о всех умерших», но «молитва, переходящая в дело»<sup>1</sup>. И Федоров настаивает на необходимости этого перехода, составляющего суть «активного христианства». Литургия должна выйти за стены храма, стать общим делом преображения смертного в бессмертное, восстановления жизни во всей ее полноте.

С тем, что свое завершение дело памяти находит в воскресительном акте, согласен современник и собеседник Н.Ф. Федорова В.С. Соловьев. В книге «Оправдание добра» вслед за своим учителем и утешителем<sup>2</sup> он размышляет о почитании предков, лежащем в основании первобытной религии, и о трансформации этого почитания в христианстве, когда «вместо материального жертвенного кормления “дедов”, помогающих со своей стороны в делах внешних, устанавливается духовное взаимодействие в молитвах и таинствах; обе стороны помогают друг другу в достижении *всего блага*»<sup>3</sup>. И далее — рисует ту воскресительную перспективу, в которой должно развиваться священное взаимодействие живых и умерших: «... Полнота жизни предков, даже вечно поминаемых Богом, даже со святыми покоящихся, обусловлена действием потомков, создающих те земные условия, при которых может наступить конец мирового процесса, а следовательно, и телесное воскресение отшедших, причем каждый отшедший естественно связывается с будущим окончательным человечеством посредством преемственной линии кровного родства. Действуя на свою телесность и на внешнюю вещественную природу в смысле ее действительного одухотворения, каждый исполняет обязанность по отношению к своим предкам, платит им свой нравственный долг: получив от них физическое существование и все наследие предыдущей истории, новое поколение ведет дальше работу, в конце которой создаются условия жизненной полноты и для отшедших»<sup>4</sup>.

К мысли о благой активности рода людского не только в культуре, но и в самом бытии приходил в своем позднем богословском творчестве С.Н. Булгаков. Ею он увенчал книгу «Агнец Божий», первую

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 45.

<sup>2</sup> В.С. Соловьев – Н.Ф. Федорову, 12 января 1882 // Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 4 т. Т. 2. СПб., 1909. С. 345.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. С. 487.

<sup>4</sup> Там же. С. 489.

книгу трилогии «О Богочеловечестве», посвященную христианскому оправданию человека, достойного соделаться орудием осуществления воли Божией на земле: «Очеловечение мира, с господством над ним во имя Божие, к чему призван человек по сотворении, относится к проявлению царственного служения человека, по силе его участия в царском служении Христа, как бы далеко ни шли устремления человека на этом пути, вплоть даже до человеческого участия во всеобщем воскресении, согласно проекту Н.Ф. Федорова»<sup>1</sup>.

Более скромные границы человеческому действию, исполняющему священный долг памяти, полагал П.А. Флоренский. Религиозный культ, проявляющийся в традиционных обрядовых формах, напоенных глубинным сакральным смыслом, и укорененное в нем культурное творчество — таким видел он поприще человека. При этом, не совпадая с Федоровым в определении задач, предельно допустимых для твари, Флоренский родственен ему в трактовке ближних, религиозно-культурных целей. Подобно Федорову, он утверждает связь темы истории и темы памяти: «История — *помянутое отцов* и есть не что иное, как сторона древнейшего из культов — культа *предков*»<sup>2</sup>. Подобно Федорову, размышляет о храмовом действе как синтезе искусств, противопоставляя его синтезу искусств в музыкальной трагедии, который выдвинула немецкая эстетика в лице Р. Вагнера и Ф. Ницше. В русле федоровской идеи о религиозном преображении творчества пишет о портретной живописи, указывая, что для создания подлинного портрета в замысел живописца «должна входить идеализация изображаемого, возведение его к божественной норме, к Божьей мысли о нем»<sup>3</sup>, что портрет по типу обобщения должен приближаться к иконе, выявляя в глубине личности образ и подобие Божие, запечатлевая на холсте отблеск ее грядущего преобразования. «Иконный» портрет, или «портрет по воскресении» выше просто портрета. Как память Божия хранит образ каждой личности в ее первоизданной чистоте, так и память человеческая, выстраиваясь как религиозное делание, в «иконном» изображении очищает личность от всего низкого, искажающего, наносного, просветляя подлинный ее лик.

Флоренский и Федоров близки и своим подходом к исторической памяти, особым объемным и одновременно персонализированным

---

<sup>1</sup> Булгаков С., *прот.* Агнец Божий. Париж. 1933. С. 465.

<sup>2</sup> Флоренский П., *свящ.* Об историческом познании // Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения. Т. 3(2). С. 58.

<sup>3</sup> Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 144.

видением прошлого. Минувшее предстает у них не безликим смешением имен, дат, событий, нагромождением разнородных реалий материальной культуры и быта, но собором личностей, конкретных индивидуальностей, каждая из которых имеет свою собственную жизненную судьбу, свою историю духа и души. «Если природа расчленяется на вещи, то история — на лица»<sup>1</sup>, — пишет Флоренский. Категория истории не событие, а неповторимое живое лицо. Федоров, предвывая Флоренского в своих размышлениях о Музее как средоточии всечеловеческой памяти, выводит такую формулу: «Музей есть не собрание вещей, а собор лиц»; «Под видом старых вещей (ветоши)» Музей собирает «души отшедших, умерших»<sup>2</sup>. «Для Музея человек бесконечно выше вещи»<sup>3</sup>, хранимой в нем, более того, сама эта вещь тем и ценна, что несет на себе отпечаток личности, есть опредмеченная память о ней. Философ всеобщего дела был особенно внимателен к краеведению: здесь иной масштаб, чем у державной и всемирной истории, оперирующей крупными событиями, большими эпохами, великими личностями; то, что для последней — мелочевка, *quantité négligeable*, для истории местной оказывается и существенным, и достойным внимания. Внимания не холодного, учено-отвлеченного, но сердечного, ибо история отчего края есть по определению история не чужих, а родных. Изучение «местной истории» закладывает, по мысли Федорова, основы будущей священной историографии, которая есть описание не только событий, но и лиц, и не избранных, а именно всех. Под влиянием локальных исследований меняется облик всемирно-исторического повествования: оно перестает быть историей дальних, обрастает «конкретными чертами прежде существовавших личностей»<sup>4</sup>, становится вселенским «синодиком», где за каждым именем встает человек.

Так, мы подходим к тому, чтобы установить еще одну линию взаимодействия — философии памяти с философией персонализма, с утверждением буквально каждой личности, неважно, большой или малой, великой или ничтожной, как уникальной, неповторимой и, главное, абсолютно необходимой составляющей бытия, без которой оно, бытие, неполно, ущербно («Без меня народ неполный», по словам Андрея Платонова). Память — залог того, что бывшее и

<sup>1</sup> Флоренский П., *свящ.* Сочинения. Т. 3 (2). С. 58.

<sup>2</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 377, 371.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Семенова С.Г. *Философ будущего века: Николай Федоров.* С. 317.

жившее не исчезнет бесследно, что раны, которые наносит бытию каждая смерть, в конечном итоге затянутся.

Русская религиозная философия ставит обе идеи — памяти и личности, как сказал бы Достоевский, «на высшую ногу». Как антиномии индивидуализма и коллективизма она разрешает через идею соборности, утверждая, что личность может состояться в своей полноте только через взаимодействие, через братски-любовный союз с другими личностями, так и индивидуальная, личная память обретает силу и цельность только в соединении с личной памятью других «я», с общей, соборной памятью человечества.

С темой памяти связана одна из самых дорогих, сокровенных тем о. Павла Флоренского — тема семьи. Культ семейного начала глубоко укоренился в душевном складе мыслителя. Дело строительства, духовного взращивания семьи было для него не менее важным, чем научные изыскания, чем пастырское служение. При этом культ семьи Флоренский дополнил культом рода, непрерывным обращением души и ума к выносившим его поколениям. Тут он близок Федорову, призывавшему к восстановлению чувства родства, к возвращению сердец сынов к отцам. Для воспитания в собственных детях этого чувства Флоренский написал воспоминания о родителях, дедах, прадедах, о себе самом, своем детстве, юности, поведал им себя изнутри, как бы отвечая на сердечный призыв Федорова к «сынам человеческим» — быть «самоисториками», летописцами своей семьи и рода.

Память о прошлом, его исследование, заостряющееся для каждого в изучение своих предков, неразрывное с любовью, это, для Федорова и Флоренского, и нравственный долг человека, и путь к самопознанию, полнота которого достигается через умно-сердечное «познание отцов в себе и себя в них»<sup>1</sup>, и «религиозный долг благодарения»<sup>2</sup>: «Как же благодарить за жизнь? — если не памятованием о ней?»<sup>3</sup> В лекциях «Об историческом познании», стремясь убедить своих слушателей в том, что «*надо* заниматься» генеалогией, о. Павел Флоренский ссылается на «Воспоминания крестьянина села Угодич Ярославской губернии Ростовского уезда Артынова». Не дворянин, кому генеалогическое знание предписано сословным его положением, но простой крестьянин, знает свой род за 500 лет, и

---

<sup>1</sup> Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 139.

<sup>2</sup> Флоренский П., *свящ.* Сочинения. Т. 3 (2). С. 29.

<sup>3</sup> Там же. С. 29.

это для Флоренского образец любовного и ответственного отношения к своим корням<sup>1</sup>. Здесь не гордыня, не чванство знаменитыми предками, против чего равно восставали и Флоренский, и Федоров<sup>2</sup>, но потребность осмыслить себя в родовой цепи и истории.

Способность личности увидеть свою жизнь и судьбу сквозь родовую призму, «сознание каждым себя сыном, внуком, правнуком, праправнуком... потомком, т.е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства»<sup>3</sup>, Федоров считал необходимым условием преодоления небратства и розни. В расширении памяти полагал путь к восстановлению всемирного родства, подчеркивая, что только всецелая память позволит увидеть человеческий род как единство, как одну большую семью, разошедшуюся по пространству земли и забывшую о своем родстве. В свою очередь П.А. Флоренский основывал необходимость и возможность такого расширения памяти на аксиоме: в истории «*никто не пропадает*»<sup>4</sup>. Не пропадает, потому что содержится во всеобъемлющей памяти Божией, потому что соборная память человечества способна к поистине безграничному развитию, потому что существует память природы, материи, сохраняющей следы человеческой жизни, подобно тому как Туринская плащаница сквозь тысячелетия пронесла на себе образ Христа<sup>5</sup>.

Русские религиозные философы, размышлявшие на тему памяти, единодушно сходились в том, что подлинная память есть память целостная, животворная, неразрывная с чувством. Как не признавали они сухого, одностороннего рации, но выступали за сердечный ум, так не признавали и памяти только как вместилища информации. Поэтически это было гениально выражено К.Н. Батюшковым: «О память сердца! Ты сильнее / Рассудка памяти печальной». Память сердца — память эмоциональная, опирающаяся на всю палитру чувств и переживаний личности. А значит, память, аксиологиче-

<sup>1</sup> Флоренский П., *свящ.* Сочинения. Т. 3(2). С. 32. Об А.Я. Артынове П.А. Флоренский, по всей вероятности, узнал из книги В.А. Кожевникова о Н.Ф. Федорове. Разбирая идеи философа об отечествоведении, о необходимости изучения местной истории Кожевников замечал: «...издание “Воспоминаний” крестьянина Артынова о селе Угодичи внушило ему (Н.Ф. Федорову. — А. Г.) уверенность в возможности и сельской историографии, к занятиям которою он поощрял сельских учителей и священников, причем призыв этот, как кажется, остался не совсем безуспешным» (*Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров. Ч. I. М., 1908. С. 18–19*).

<sup>2</sup> См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 43; Флоренский П., *свящ.* Сочинения. Т. 3 (2). С. 33.

<sup>3</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 44.

<sup>4</sup> Флоренский П., *свящ.* Сочинения. Т. 3 (2). С. 30.

<sup>5</sup> Там же. С. 31.



ски окрашенная, в отличие от этически нейтральной энциклопедической памяти, не допускающей сердечной вибрации, держащейся за голый факт. Но такой факт не дает глубинного знания и тем более понимания явления во всей его объемности и глубине.

Всесовершенная память, обладающая интуицией целого, обнимает прошедшее в его целокупности, связуя его с настоящим, проецируя в будущее. Она не классифицирует явления, не инвентаризирует их, но содержит, подобно тому, как в Памяти Божией содержится все бытие, весь неизмеримый Универсум. Именно о такой синтетической памяти писал применительно к Федорову А.Л. Волынский: «В нем всю жизнь память стояла каким-то пылающим светом, который он из своего рефлектора направлял всюду, куда оказывалось нужным в данную минуту. Прошлое всплывало в нем светящимися полосами, озаряя для каждого путника его дорогу. Эта неразрушимая связь с прошлым во всех его видах, в разнообразии исторических этапов, сказывалась во всех мелочах его жизни. Это был не архивариус, а живой сын минувших времен и поколений»<sup>1</sup>. И В.Н. Ильин подчеркивал, что Федоров был сторонником не «бездейственного многознания», но знания «универсального, все воссоздающего, все воскрешающего»<sup>2</sup>. Ильин называл мыслителя «служителем духа вечной памяти»<sup>3</sup>, видя в этом служении священное дело, ибо Память составляет «основу человеческого духа как образа и подобия Божия»<sup>4</sup>.

Память, этически окрашенная, есть память проективная, сопряженная с творчеством идеала. Сколь часто в истории и культуре под видом воспоминания о прошедшем, облеченного в форму мифа, предания, выражался образ грядущей полноты и гармонии. «Вся романтика наших воспоминаний о прошлом есть, в сущности, чаянье: будущее, не имея законченной формы, встает нам под маской бывшего; и потому это “бывшее” не было никогда: оно — страна Мечты»<sup>5</sup>, — писал Андрей Белый. Образ золотого века — из числа этих чаяний: несет в себе проекцию совершенного состояния чело-

<sup>1</sup> Волынский А.Л. Воскрешение мертвых // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 480.

<sup>2</sup> Ильин В.Н. Проблемы философии книги у Федорова в связи с его философией знания и темой воскрешения // На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Федорова. М., 2004. С. 434.

<sup>3</sup> Ильин В.Н. «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова. Машинопись. Музей-библиотека Н.Ф. Федорова.

<sup>4</sup> Ильин В.Н. Проблемы философии книги у Федорова в связи с его философией знания и темой воскрешения. С. 426.

<sup>5</sup> Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 301.

вечества. Равно как и миф Платона об андрогинах: память о целостной, неповрежденной природе рождает стремление вновь обрести эту целостность — так интерпретируют смысл любовного чувства В.С. Соловьев и его духовный ученик А.К. Горский.

Понимание памяти как нравственного и религиозного долга живущих сочеталось у русских религиозных мыслителей с трактовкой беспамятства как греха, как одной из глубинных причин зла и вражды в человечестве. Они были убеждены: равнодушие к прошедшему, к своим корням, к своим предкам, гордынное превозношение над ними, а то и брезгливое отталкивание истекает из нелюбви, из черствости сердца, из эгоизма живущих. Этот эгоизм, это «самовластье человеческого “я”»<sup>1</sup>, пользуясь точным выражением Ф.И. Тютчева, стремится утвердить личность через обособление, путем, выраженным во французской пословице, которую так любил повторять Достоевский: «Ote toi de là, que je m’y mette» («Убирайся и я на твоё место»). Но такое эгоистическое самоутверждение выхолащивает глубинное содержание личности, что слагается из ее невидимых, но прочных связей со всем человечеством, и не только синхронно, но и диахронно, во времени, не только с современниками, но с прежде жившими и теми, кому еще жить. Как писал Достоевский, шедший в своем понимании личности в одном направлении с Федоровым: «Да и с детьми, и с потомками, и с предками, и со всем человечеством человек единый целокупный организм»<sup>2</sup>.

Религиозно-этическая трактовка оппозиции «память / беспамятство» повлияла на негативное отношение русских мыслителей к революции. Ф.И. Тютчев и Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров и С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский и В.Н. Ильин увидели в революции силу, деструктивную по отношению к исторической памяти, стремящуюся разрушить традицию, которой держится преемственность и связь поколений. Вот что писал Федоров о Великой Французской революции, уничтожавшей «прошедшее, отеческое ради настоящего»: «Революцию можно назвать архивоборством, музеоборством, монументофобиею. Истребление архивов и памятников было неслучайным явлением, не случайною принадлежностью революции, а необходимым ее свойством: разорвать акт, на котором основывалось право тех, которых революция низлагала, есть необходимое завершение переворота. Революция не ограничивалась даже истреблением памятников, она разрывала могилы и подвергала поруганиям

<sup>1</sup> Тютчев Ф.И. Россия и Революция // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. СПб., 1913. С. 296.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л., 1984. С. 46.

и уничтожению трупы, что напоминает обращение иконоборцев с мощами; имена же тех, которые самоотверженно спасали памятники, едва ли упоминают самые подробные истории революции»<sup>1</sup>.

Характеристика, данная Федоровым революции 1789 г., оказалась прямым пророчеством в отношении событий, которые совершились в России в 1917–1922 гг. Религиозные мыслители, бывшие их современниками, в близком ключе интерпретировали и сами события, и идею, на которой они выросли. С.Н. Булгаков, говоря о сущности социалистического идеала, указывал на «поразительное равнодушие потомков к своим умершим предкам», характеризующее этот извод утопии «земного рая»<sup>2</sup>. В.Н. Ильин, увидевший в революции «процесс онтологического подрыва мироздания»<sup>3</sup>, подчеркивал «глубочайшее хамство марксизма», состоящее «в его отрицании преемственности: антикульте предков»<sup>4</sup>. Размышляя о красном терроре, о революционных — идейных — убийствах, сопряженных с отсутствием христианского погребения, с глумлением над телами, а подчас и с утилизацией трупов «для технических надобностей», он раскрывал метафизическую суть этих убийств, питаемых энергиями небытия: «Здесь именно желание погубить навеки имя. Здесь идея вечного забвения в противоположность христианской идее “Вечной Памяти”»<sup>5</sup>. Что касается о. Павла Флоренского, то он не только последовательно выступал против «разрушения культуры», но и был в числе тех, которые, по словам Федорова, «самоотверженно спасали памятники». Его борьба за сохранение Троице-Сергиевой Лавры, спасение от поругания мощей преп. Сергия были подвигом сопротивления воинствующему беспамятству. Равно как и лекции о. Павла по проблемам исторического познания, генеалогии, его погружение в философию культа, философию рода, философию имени.

Другим спасителем памятников, ходатаем и печальником за культуру был в 1920-е годы историк и краевед Н.П. Анциферов. Подобно Федорову и Флоренскому, он видел в культуре силу, противодействующую энтропии, одно из проявлений «высшего жизненного закона», устремляющего бытие «к бессмертию, к вечности»<sup>6</sup>. И раз-

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 310.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Христианство и социализм // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 216.

<sup>3</sup> Ильин В.Н. Религия революции и гибель культуры. Париж, 1987. С. 21.

<sup>4</sup> Евразийцы в лоне абстрактных идей // Возрождение. 1929. 29 февр.

<sup>5</sup> Ильин В.Н. Религия революции и гибель культуры. С. 45.

<sup>6</sup> Анциферов Н.П. Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003. М., 2004. С. 136.

рушение памятников переносил с сильнейшей внутренней болью, воспринимая его как «акт убиения народной души», «уничтожения бессмертной жизни»<sup>1</sup>. Для Анциферова всякий памятник, всякая реликвия несут память о личностях. Души их создателей и владельцев оставили на них свою нестираемую печать, эти памятники излучают энергии, «вложенные в них людьми и событиями», «хранят тепло жизни». Уничтожить их — значит стереть память о личностях, поврать «живую цепь времен»<sup>2</sup>. Это беспамятство и святотатство.

Такое понимание памятника — как средоточия *лигностной* памяти, воплощенной надежды прошлого быть услышанным настоящим, ожить в новых веках также роднит Анциферова с Федоровым и Флоренским. Ему глубоко близка этическая максима философа всеобщего дела, встававшая в оппозицию к стальной революционной морали, скорой на жесткий приговор прошедшим эпохам, лицам, идеям: «История есть всегда *воскрешение*, а не *суд*»<sup>3</sup>. Ученый кладет ее в основу своего сочинения «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность» (1918–1942). Вот как определяет он долг историка: «Историк — восстанавливая образы людей прошлого — спасает их от забвения, возвращает к жизни в грядущих веках, воскрешает их»<sup>4</sup>. Историческое знание «питается памятью» и в своих источных импульсах есть сопротивление времени, стремление к бессмертию. Историческая наука не просто изводит прошедшее из тени забвения, но и приобщает его к настоящему, дает ему участие в текущей жизни рода людского. И вот уже воскрешенные ею лица «живут теперь с нами, и мы чувствуем, что мы им родные, друзья. Так создается одна семья, один град, общий для мертвых и живых»<sup>5</sup>.

Размышления Анциферова об истории («особый вид культа предков», «дело поминания имен»<sup>6</sup>, «вселенский синодик») сакральны и литургичны, лежат в русле идеи воцерковления культуры. Анциферов создает концепцию экскурсии как *паломнигества* к культурным памятникам, «священным местам встречи предков с потомками»<sup>7</sup>. Участники экскурсии, соприкасаясь с «местами былого», чудесно выходят из границ природной необходимости: все существо их

<sup>1</sup> Анциферов Н.П. Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность. С. 160.

<sup>2</sup> Там же. С. 158.

<sup>3</sup> Федоров Н.Ф. Сочинения. Т. 1. С. 135.

<sup>4</sup> Анциферов Н.П. Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность. С. 150.

<sup>5</sup> Там же. С. 162.

<sup>6</sup> Там же. С. 151.

<sup>7</sup> Там же. С. 153.

«освобождается от власти беспощадного времени, которое отступает вспять и освобождает из своего плена минувшее»<sup>1</sup>. Экскурсия становится актом *преодоления времени*, своеобразным мистериальным служением, священным действием.

Федоров и Анциферов по-разному видят границы человеческого участия в воскресительном акте. Для Анциферова это участие ограничивается восстановлением памяти, единства времен, переживаемого историком в момент касания прошлого. Для Федорова воскресительная память должна перейти в действительное восстановление, требующее взаимодействия исторического познания со сферой практического действия в экономике, хозяйстве, биологии, физике, астрономии, медицине, образуя творческий «синтез наук», одушевленных идеалом преображения мира и человека. *Любовное познание* прошлого становится *регуляцией*, преодолением слепых, разрушительных сил в природе и естестве человека, воскрешением не мысленным, а реальным. Но при этом оба мыслителя выводят историческую науку, осуществляющую дело памяти, в эсхатологический план, одушевляют ее образом благобытия, Царствия Божия, где нет границы между умершими и живущими, ибо «все погибшее» спасено и восстановлено в славе, где, как писал Достоевский, «мы будем лица, не переставая сливаться со всем»<sup>2</sup>. «Один град общий для мертвых и живых»<sup>3</sup>, который создается усилиями воскресительной памяти, и для Анциферова, и для Федорова — ступенька к грядущему Граду, Иерусалиму Небесному. И недаром в финале работы Анциферова возникает образ из Откровения Иоанна Богослова: «Ангел снимает с вечности ее покров. Он свертывает небо как свиток и “времени больше не будет”»<sup>4</sup>.

Федоровский вектор движения от истории как символического воскрешения к истории как реальному воскресительному труду выстраивает и современник Анциферова В.Н. Муравьев. Культура настоящего в его представлении готовит почву для новой соборной «культуры будущего», которая станет реальным мировоздействием, приведет к победе над пространством и временем, установлению

---

<sup>1</sup> Анциферов Н.П. Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность. С. 156.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 20. Л., 1980. С. 174.

<sup>3</sup> Анциферов Н.П. Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность. С. 162.

<sup>4</sup> Там же. С. 161.

«космократии и пантократии» человеческого рода<sup>1</sup>. Среди «средств, направляющих акт воскрешения», наряду с верой, открывающей человеку его предназначение, наукой, проникающей вглубь физических процессов, «разумом, проектирующим будущее», ключевая роль принадлежит «памяти, сохраняющей имена прошлого»<sup>2</sup>. Вслед за Федоровым и Флоренским философ много размышляет о «памяти рода», связующей поколения, создающей единство истории, возводящей от союзов семейных, национально-государственных к образу всечеловеческого родства, а далее от этой всечеловеческой общности к единству всеземному и всекосмическому, когда «история людей становится историей Земли и мира»<sup>3</sup>.

Для русских религиозных мыслителей значимы не только онтологический, антропологический, этический аспекты памяти, но и аспект гносеологический; они устанавливают прямую связь памяти с процессом познания, видят в ней одно из необходимых условий мышления. В статье «Форма разумности и разум истины» В.С. Соловьев бросает упрек И. Канту за то, что тот, полагая в качестве «первоначальных форм чувственного созерцания, а чрез это и дальнейшего познания» пространство и время, не оценил в достаточной мере «гносеологического значения» памяти, которая, поднимаясь над временем, «над непосредственной сменой моментов непосредственного сознания», «удерживает исчезающее и возвращает исчезнувшее»<sup>4</sup>. При этом мыслитель указывает на неразрывную связь памяти со словом как явлением не только надвременным, но и надпространственным: оно господствует и над временной протяженностью, и над «сосуществованием drobных явлений, собирает разрозненное в такое единство, которое всегда шире данной наличности и всегда открыто для новой»<sup>5</sup>. Память и слово диалектически взаимосвязаны: память поднимает мышление над временем, дает ему «первый пребывающий, или времяупорный материал»<sup>6</sup>, слово придает этому материалу необходимую форму.

Мысль о памяти как «надвременном в сознании» развивает и П.А. Флоренский. Выделяя три вида памяти — память прошлого,

<sup>1</sup> См.: Муравьев В.Н. Овладение временем как основная задача научной организации труда // Муравьев В.Н. Сочинения: В 2 т. Кн. II. М., 2012.

<sup>2</sup> Муравьев В.Н. Афоризмы // Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. II. С. 567.

<sup>3</sup> Там же. С. 9.

<sup>4</sup> Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. С. 812.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 813.

память настоящего и память будущего<sup>1</sup>, он указывает на их синтез в актах сознания и самосознания, мышления и эстетического восприятия. «Всякое восприятие как акт жизни есть преодоление времени, и, следовательно, синтетично». В нем участвует «вся целокупность» «душевной жизни» человека<sup>2</sup>.

Восприятие требует сознания и интуиции целого. Те же требования выдвигает и творчество. Оно, по Флоренскому, невозможно без участия памяти. Более того, в глубинном своем задании творчество предстает как воля к осуществлению памяти, к сохранению в бытии следа личности и ее духовного опыта. Как в акте любви Эрос зажигает стремление продлиться в чадородии, так и в акте творчества творческий эрос устремляет к тому, чтобы увековечить жившее, он есть «внутреннее, неотъемлемое от души и неукротимое искание вечной памяти»<sup>3</sup>.

В своем анализе гносеологического акта П.А. Флоренский неоднократно опирается на платоновскую трактовку знания как припоминания о далекой метафизической родине, поселяющего в душе образ идеала, нормы подлинного существования. Этим он объясняет единство культуры, ауканье далеких друг от друга авторов и произведений. Это ауканье есть не что иное, как связь с Божественной основой мира, живое ощущение софийности бытия, его глубинного всеединства. В одной из ранних статей «Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания)» Флоренский пишет: «Каждое научное произведение содержится в предыдущем, и наоборот; одно можно найти в другом, — стоит только покопаться. Это — простая истина, плохое усвоение которой произвело историзм XIX века, с его преувеличенным и напряженным вниманием ко всякого рода историческим “влияниям”. Но бесспорно, что в каждом произведении можно найти все предыдущие и все последующие, залегающие в нем, как свернутые листочки в древесной почке. Часто автор и не подозревает ни своего отношения к прошлому, ни своего отношения к будущему, — не понимает себя самого. Однако исследователю чужой мысли постоянно приходится наталкиваться на факт ее связи с другим»<sup>4</sup>. Так проявляет себя генетическая память культу-

<sup>1</sup> См.: Флоренский П., *свящ.* Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) // Флоренский П., *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 56.

<sup>2</sup> Флоренский П., *свящ.* Сочинения. Т. 3 (2). С. 98.

<sup>3</sup> Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение Истины. С. 197.

<sup>4</sup> Флоренский П., *свящ.* Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания). Т. 2. С. 57.

ры. Комментируя этот феномен, Флоренский приводит слова Г. Гейне: «... у писателя в то время, когда он создает свое произведение, на душе так, как будто он, согласно Пифагорову учению о переселении душ, вел предварительную жизнь после странствования по земле под различными видами; его вдохновение имеет все свойства воспоминания»<sup>1</sup>.

Идею знания как припоминания развивает и В.Н. Муравьев, соединяя с ней представление как об источной взаимосвязи всех вещей и существ, так и о новом, сознательно-творческом их взаимодействии. Знание неразрывно с соборной памятью, тем более могущественной и прочной, чем сильнее внутренняя связь между множественными ее субъектами. Самый процесс припоминания означает для мыслителя установление взаимодействия между мною, другими «я» и бытием, соборование личностей: «Припоминание есть переход от памяти “я” к памяти “мы”. <...> Вся жизнь (с точки зрения знания) есть только припоминание, и взаимодействие наше с другими существами и вещами возможно только потому, что, соборуюсь в таком общении, мы их припоминаем»<sup>2</sup>.

Мысль о связи памяти и творчества, о воскресительной природе творческого акта, способного явить «Отжившее, как прежде, оживленным»<sup>3</sup>, пришла в русскую философию из литературы. Ее горячими исповедниками были романтики. Вдохновение, подчеркивали они, способно к преодолению времени, прерывает его линейное, безжалостное движение вперед и только вперед, обращая вспять — к тому, что ушло, но, верится, не безвозвратно. Батюшков и Жуковский, Вяземский и Баратынский создали настоящий культ памяти, воспоминания. Их философские наследники, религиозные мыслители XX в. на новом смысловом и духовном витке продолжили тему «Память и творчество», рефлектируя и над воскрешающей способностью творчества, и над творческой способностью памяти. На первых страницах своей философской автобиографии Н.А. Бердяев писал: «Память активна, в ней есть творческий, преобразующий элемент»<sup>4</sup>. Автобиографический текст представал у него как акт творческой, активной памяти, составляющей основу самосознания и самопознания, способности человека «понять себя, осмыслить

<sup>1</sup> Флоренский П., *свящ.* Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания). Т. 2. С. 57.

<sup>2</sup> Муравьев В.Н. Сочинения. Т. II. С. 574.

<sup>3</sup> Жуковский В.А. Двенадцать спящих дев (1810, 1814–1817).

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 7.



свой тип и свою судьбу»<sup>1</sup>. Творческая память стыкует прошедшее и настоящее, опыт жизни и опыт «познания сегодняшнего дня» и в конечном итоге поднимает над линейным, эмпирическим временем, приобщает «ко времени экзистенциальному, т. е. к вечности»<sup>2</sup>.

В своей рефлексии над темой памяти русские мыслители обнаруживают удивительное сродство, в очередной раз демонстрируя особенность, в свое время отмеченную В.Ф. Эрном: даже будучи отделены друг от друга «большими промежутками времени и незнанием друг друга», они «перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии *подхватывают один другого*»<sup>3</sup>. Сам Эрн объяснял эту созвучность, это внутреннее сродство принадлежностью отнюдь не к школе, держащейся прямой передачей идей, но к той «внутренней традиции», что обеспечивает органическое единство культурных явлений и обусловлена «внутренним метафизическим единством человечества»<sup>4</sup>, корень которого — Бог.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 8.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 8.

<sup>3</sup> Эрн В.Ф. Борьба за Логос. М., 1991. С. 98.

<sup>4</sup> Там же.



---

## Раздел II

# РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ОТ РУСИ К РОССИИ

*В.В. Ванчугов*

### **Первый летописец отечественного любомудрия: «русская философия» архимандрита Гавриила**

**Ч**ему сегодня может научить нас история русской философии, появившаяся еще 1840 г.? Не превратилась ли она просто в антикварную книгу, ценную своей материальной старостью и оставленными на ней следами времени (шрифт, пометки). Стоит ли воспринимать ее серьезно в свете достижений современной историко-философской науки? Ведь еще в 1922 г. Г.Г. Шпет в «Очерке развития русской философии» иронизировал по поводу того, что «в особую заслугу архим. Гавриилу поставляют иногда то, что он явился первым историком *русской философии*... Однако не было ли это предприятие преждевременным? И не пришлось ли только благодаря этому возвести в основоположники русской философии Владимира Мономаха и Даниила Заточника»<sup>1</sup>.

Архимандрит Гавриил (в миру Василий Николаевич Воскресенский, 1795—1868 гг.) прославил себя прежде всего как автор первой в России истории русской философии. Родился он в Москве, в семье дьячка. Учился сначала в Вифанской семинарии, затем в Московской духовной академии, где окончил курс вторым магистром (1820). Воскресенский был оставлен на кафедре философии, где читал курс лекций с сентября 1820 по сентябрь 1822 г.<sup>2</sup> После пострижения в монахи (с именем Гавриила) переведен на кафедру Св. Писания и герменевтики и читал курсы для слушателей богословского класса<sup>3</sup> до октября 1824 г. до назначения его инспектором С.-Петербургской духовной академии, где он и получил (в мае 1835 г.) сан

---

<sup>1</sup> Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 132.

<sup>2</sup> Русская Старина. 1880. № 7. С. 608 (Архимандрит Гавриил Воскресенский, 1795—1868 гг. Биографические о нем заметки. Сообщ. Аполлон Можаровский и В.Ц. Герцык).

<sup>3</sup> Третья ступень, стадия, семинарского образования (вторая — «философский класс»).

архимандрита<sup>1</sup>. В сентябре 1825 г. назначен ректором Орловской семинарии, в 1827 г. в том же звании переведен в Могилевскую семинарию, но и там не задержался, и в 1829 г. снова оказывается на новом месте в качестве настоятеля Казанского Зилантова монастыря (Казанского Успенского второклассного Зилантова монастыря). Несколько лет он занят миссионерской деятельностью, и даже преуспел в этом деле.

С 1835 по 1841 г. читал богословские курсы в Казанской духовной семинарии. В 1835 г. его пригласили законоучителем во вторую казанскую гимназию, также поручили преподавание церковного права в Казанском университете. Дальнейшая академическая деятельность связана с преобразованием в 1837 г. местного университета на основании нового устава, вступившего в действие 1 августа. Вместо отстраненного от чтения лекций по богословию и уволенного Нечаева<sup>2</sup> (по недостаточности его ученой степени студента духовной), здесь появился арх. Гавриил, имевший и степень магистра богословских наук, и ряд соответствующих теме сочинений: «Предварительные понятия о церковном праве, его историю, литературу и обозрения», изданные в печать «Поучительные слова», «Описания Казанского памятника» и «Опыт изъяснения на книгу Соломона «Песнь песней». В итоге арх. Гавриил занимает в Казанском университете сразу три (!) кафедры: догматического и нравственного богословия, церковной истории и церковного законовещения и философии. Также он еще преподавал Закон Божий в Казанской гимназии и состоял профессором богословских наук в семинарии<sup>3</sup>. При этом у него хватает сил в 1839–1840 гг. опубликовать в Казани 6-томную «Историю философии», предназначенную быть основным пособием по философии для студентов Казанского университета, ранее довольствовавшихся переводными иностранными руководствами.

<sup>1</sup> См.: *Чистовиг И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 339.

<sup>2</sup> «По случаю преобразования Казанского университета уволен от зв. преподавателя в университете с Высочайше пожалованною пенсиею по две тысячи руб. в год и с оставлением при должности настоятеля университетской церкви с особым жалованьем». Цит. по: *Костина Т.В.* Идентичность преподавателей богословия — настоятелей университетской церкви Казанский университет, 1804–1863 гг. // Православный собеседник Альманах Казанской духовной семинарии. Казань, 2006. Вып. 1 (11). Ч. II. С. 167.

<sup>3</sup> Именной список всем чиновникам и преподавателям в Императорском Казанском университете за 1839 год. Б.н.

«История философии» — это переиздание («издание второе с переменами») его прежней работы «Понятие об истории философии», появившейся сначала в «Ученых записках императорского Казанского университета» (№ 3–4 за 1837 г. и далее). Здесь же мы отмечаем зачин для будущего второго «прибавления» завершающей части «Истории философии» — «Записки» за 1840 г. (№ 3–4) были посвящены российским философам: Сковороде, Платону Левшину, Аничкову, Брянцеву, Муравьеву, Буле, Болховитинову, Солнцеву. Но здесь еще отсутствуют рассуждения о специфике русской философии, которые содержатся во втором издании данного труда.

Ведущий «Библиографической хроники» журнала «Отечественные записки», сообщая о выходе первой части «Истории философии» высказал убеждение, что это издание доказывает, что в нашем отечестве — несмотря на уверения некоторых «литературных крикунов» — «глубоко коренится потребность великой науки наук»<sup>1</sup>. Кроме того, добавил хроникер, в Германии сочинение по философии не разошлось бы так быстро, как это произошло с книгой арх. Гавриила. О быстроте сбыта первого издания, однако, не может быть и речи, поскольку, как уже отмечалось, первоначальный вариант «Истории философии» публиковался в «Ученых записках» Казанского университета — издании малодоступном из-за его ведомственного характера. «Утешительным явлением» назван был выход первой части труда архимандрита в журнале «Сын отечества»<sup>2</sup>. Н.И. Греч, автор «Очерка русской литературы», порадовался тому, что просвещенное духовенство в нашем отечестве обратило особое внимание на философию и показало нам, что «наука наук», «наука ума» — любомудрие — «не есть чадо разврата умственного, если она истекает из веры, и в нее обращается как змей согнутый кольцом, изображая собою мудрость»<sup>3</sup>. Для Греча такого рода любомудрие есть «истинная философия». Осветил событие и «Маяк», внимательный ко всему прославляющему отечество<sup>4</sup>. И даже через полтора столетия основные положения «Истории философии» арх. Гавриила были высоко оценены специалистом в области историографии<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Отечественные записки. 1840. Т. VIII. № 2. С. 74.

<sup>2</sup> Полевой Н.А. Очерк русской литературы за 1838–1839 гг.: Архим. Гавриил. История философии: В 4 ч. [Рец.] // Сын Отечества. СПб., 1839. Т. 11. С. 104–109.

<sup>3</sup> Греч Н.И. Очерк русской литературы за 1838 и 1839 гг. С. 105.

<sup>4</sup> С. Б. История философии // Маяк. СПб., 1840.

<sup>5</sup> «Главное значение его работы “История философии”... именно и состояло в том, что он подробно говорил в ней о методах “исторического исследования о философии”». Каменский З.А. История философии как наука в России XIX–XX вв. М., 2001.

«История философии» сразу же была представлена на соискание Демидовской премии<sup>1</sup> 1841 г. Однако она досталась Александре Иосифовне Ишимовой за издание «История России в рассказах для детей», над которой она работала с 1834 г. После выхода одного из детских переводов, ей посоветовали написать историю России для детей, «наподобие того, как Вальтер Скотт рассказал историю Англии английским детям». Изучив все доступные к тому времени источники по русской истории и прежде всего «Историю государства Российского» Карамзина, Ишимова взялась за перо. Первое издание книги выпущено Петербургской Академией наук в шести частях в 1837–1840 гг., второе издание вышло в 1841 г. Ее «сказка»<sup>2</sup> начиналась издавелем (первая глава — «Славяне до 862 года христианского летосчисления») и заканчивалась современностью... Почему же «историю философии» архимандрита предпочли детским рассказам? Дело в том, что Орест Новицкий, назначенный экспертом, признал книгу сочинением несамостоятельным, всего лишь вольным переводом с французского источника.

История философии определяется арх. Гавриилом как «наука, излагающая достопримечательные умозрения о естестве существ и правильно определяющая как заслуги философов, так равно их заблуждения и недостатки. От истории философских систем она отличается как целое от своей части»<sup>3</sup>. «Вещество» истории философии есть «внутреннее» и «внешнее»<sup>4</sup>. Внутреннее и непосредственное вещество истории любомудрия состоит в беспрестанном стремлении ума к отысканию коренных начал природы и свободы к рас-

---

<sup>1</sup> Учреждена в 1831 г. уральским промышленником, камергером двора Его Императорского величества Павлом Николаевичем Демидовым, пожелавшим «содействовать преуспеянию наук словесности и промышленности в своем отечестве». Само присуждение наград меценат предоставил Российской Императорской академии наук как «первенствующему ученому сословию в империи», и на премии ежегодно выделял 20 000 руб. государственными ассигнациями.

<sup>2</sup> «Милые дети! Вы любите слушать чудесные рассказы о храбрых героях и прекрасных царевнах, вас веселят сказки о добрых и злых волшебницах. Но, верно, для вас еще приятнее будет слышать не сказку, а быль, т. е. сущую правду? Послушайте же, я расскажу вам о делах ваших предков. В старину в отечестве нашем, России, не было таких прекрасных городов, как Петербург и Москва. На тех местах, где вы любуетесь теперь красивыми строениями, где вы так весело бегае в тени прохладных садов, некогда были непроходимые леса, топкие болота и дымные избушки; местами были и города, но вовсе не такие обширные, как в наше время. В них жили люди, красивые лицом и станом, гордые славными делами предков, честные, добрые и ласковые дома, но страшные и непримиримые на войне. Их называли славянами».

<sup>3</sup> Ученые записки императорского Казанского университета. 1837. № 3. С. 3.

<sup>4</sup> Там же. С. 4.

смотрению различных философских произведений, как-то: учений, способов преподавания науки, систем — и в постепенном раскрытии и образовании философского ума, как орудия философии, приметного как в каждом неделимом лице, так и во всяком особенном народе и вообще во всем человечестве. Внешнее вещество истории любомудрия слагается из причин, событий и обстоятельств, имевших влияние на раскрытие философского ума и на свойства его произведений.

Историк философии, по мнению архимандрита, должен быть «не токмо отличнейшим из философов, но и почти всемогущ и всеведущ. По его манию воскресают из гробов древние философы; по его велению излагают свои мысли Платон, Сократ, Аристотель, Спиноза, Кант и все прочие любомудры по очереди»<sup>1</sup>. Благодаря всемогуществу арх. Гавриила очередь «воскресения» дошла и до русских любомудров. Так появилось второе «прибавление» к его истории философии, шестая часть, озаглавленная как «Русская философия». История философии арх. Гавриила была разделена на три периода — античную философию, философию Средних веков, или схоластику, и новую философию, и их изложению были посвящены 1-я и 4-я части труда, а в 5-й и 6-й частях в качестве «прибавлений» описывались «Восточная философия» и «Русская философия».

Чтобы получить более точное представление о «Русской философии» арх. Гавриила, вернее оценить замысел автора и его исполнение, равно как и субъективные и объективные причины появления данного текста, необходимо воссоздать «дух времени», умонастроение той эпохи. А оно передается известной формулой: «Православие, самодержавие, народность». Эта трехчленная формула «официальной народности» наложила определенный отпечаток на все виды интеллектуальной деятельности середины XIX в.

Инициатор новой идеологической формулы — Сергей Семенович Уваров (1786–1855)<sup>2</sup>. В 1833 г. он становится министром народного просвещения. Деятельность Уварова на этом посту (вплоть до 1849 г.) оказала существенное влияние и на философский процесс в России. В скором времени после его назначения все универси-

<sup>1</sup> Там же. С. 23.

<sup>2</sup> Конечно же, начинал он не на пустом месте. Прообразы этой формулы и сам дух отношения к сфере просвещения можно найти в деятельности прежнего министра — адмирала Александра Семеновича Шишкова (1754–1841), президента Российской академии. И хотя русский народ «верен церкви, престолу и отечеству», писал Шишков, «повелеваем... войти... в строгое наблюдение — не преподаются ли где... под видом наук какие-либо вредные учения». *Шишков А.С. Записки, мнения и переписка. Т. 1–2. Берлин, 1870. Т. 2. С. 176. Церковь — «православие», престол — «самодержавие», отечество — «народность».*

тетские профессора философии «и соприкосновенных с нею наук» получили от нового министра указание руководствоваться в своем преподавании философией Ботена. С философией последнего (в подробном изложении А. Краевского) они могли познакомиться в третьем номере «Журнала Министерства Народного Просвещения» за 1834 г.<sup>1</sup> Аббат Ботен, профессор философии Страсбургского факультета словесных наук, разбирает и оспаривает основные положения господствующих во Франции философских систем и выводит «свою», «новую, им самим созданную систему», не похожую на те, которые преподаются в университетах и других учебных заведениях Франции. В чем же новизна системы аббата-философа, которого Уваров рекомендует для *всеобщего* изучения и в нашем отечестве? «Христианство есть глубочайшее, обширнейшее, возвышеннейшее, содержащее в себе самую чистую мудрость и самую высокую науку, одним словом — оно самое философическое учение; а потому, если есть в мире слово Истины, то должно искать его в христианстве», — вот «открытие» аббата Ботена, которое должны были применить на практике философствующие с университетских кафедр.

Идея, высказанная Ботеном, для российских профессоров философии (как в академиях, так и в университетах) была, конечно же, не новой, но ее надо было развивать в духе того направления, которое задал Уваров. А это направление передавалось трехчленной формулой: «православие, самодержавие, народность»<sup>2</sup>. Под обая-

<sup>1</sup> См.: Краевский А. Современное состояние философии во Франции и новая система сей науки, основываемая Ботеном // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1834. № 3.

<sup>2</sup> В представленной государю императору Николаю Павловичу «Записке», подводящей итог десятилетней деятельности его министерства, Уваров писал: «<...> надлежало укрепить отечество на твердых основаниях, на коих зиждется благоденствие, сила и жизнь народная; найти начала, составляющие отличительный характер России и ей исключительно принадлежащие; <...> Искренно и глубоко привязанный к церкви отцов своих, русский искони взирал на нее, как на залог счастья общественно-го и семейного. Без любви к вере предков, народ, как и частный человек, должен погибнуть. Русский, преданный отечеству, столь же мало согласится на утрату одного из догматов нашего *православия*, сколь и на похищение одного перла из венца Мономахова. *Самодержавие* составляет главное условие политического существования России... Наряду с этими двумя национальными началами, находится и третье, не менее важное, не менее сильное: *народность*. <...> Вот те главные начала, которые надлежало включить в систему общественного образования, чтобы она соединяла выгоды нашего времени с преданиями прошедшего и с надеждами будущего, чтобы народное воспитание соответствовало нашему порядку вещей и было не чуждо европейского духа». Десятилетие Министерства Народного Просвещения (1833–1843) // «Записка», представленная государю императору Николаю Павловичу и... возвращенная с пометкой его величества «Читал с удовольствием». С. 2–4.

нием новой формулы русской общественной жизни сразу же оказался и немец Адам Фишер, приехавший в Россию с родственниками И.С. Тургенева, на положении гувернера. Однажды он познакомился с Уваровым, который назначил его в 1832 г. профессором философии в Главном педагогическом институте, а затем и в университете. Свои лекции — психологию, логику, нравственную философию, метафизику, историю философских систем — Фишер читал сначала на французском языке, а затем перешел на русский, что более соответствовало духу нового направления в народном просвещении. Фишер первым ввел идеи Уварова в состав философии, выразил свой новый философский «символ веры» в программной речи «О ходе образования в России и об участии, какое должна принять в нем философия». «После сказанного мною, — заявил он, — думаю, нельзя уже сомневаться, чтоб основания эти (в преподавании философии. — В. В.) не были: священное уважение к религии, непоколебимая верность монарху и безусловное повиновение существующим законам...»<sup>1</sup>.

Стараниями все того же Уварова в Киеве открывается русский университет Св. Владимира, предназначенный стать «умственной крепостью вблизи военной» и «подавлять дух отдельной польской национальности, чтобы слить его с общим русским духом». Сюда, по рекомендации о. Иннокентия, ректора академии, приглашается для чтения лекций по философии Орест Маркович Новицкий. В следующем году он оставляет академию ради преподавательской работы в университете. О русской философии Новицкий (1806–1884) высказался в речи «Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности». Каков должен быть дух философствования в нашем отечестве? Определить это уже нетрудно. Поскольку философия «самосознание народное», то в ней должен выражаться дух народа. А дух русского народа — «примерная религиозность, глубокая преданность отечеству и царю!» Этим духом философия нашего отечества должна быть «вся проникнута и животворима, потому что только тогда она будет философией национальной». И потому развиться нашему любомудрию следует исключительно «в духе веры и любви к царю и отечеству»<sup>2</sup>. И вы-

<sup>1</sup> Речь, произнесенная в торжественном собрании С.-Петербургского Университета, ординарным профессором философии А. Фишером, 20 сентября 1834 г. (перевод с французского) // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1835. Ч. 5. № 1.

<sup>2</sup> Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности. См.: Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Университета Св. Владимира 15 июля 1837 г. Ординарным профессором философии Орестом Новицким. Киев, 1838, С. 50.



пускник той же Киевской духовной академии — Иосиф Михневич — писал примерно в том же духе, что «только та философия вводит в святилище истинной мудрости, которая исходит из ума, нимало не удаляясь от Откровения. Такая философия — по духу нашего любезного отечества, той Святой Руси, которая издревле чуждалась мудрований ума, несогласных с заветными истинами веры. Она — по намерениям нашего августейшего монарха, который, желая утвердить благоденствие мудро управляемого им народа на незыблемых основаниях, с отеческою заботою печется о том, чтобы гордый ум человеческий не возгордился на разум Божий, а пребывал в должном послушании, вере»<sup>1</sup>.

Итак, эти «начала» быстро приобрели статус методологических принципов, стали источником вдохновения для большинства верноподданных империи, чем бы они не занимались — словесностью или ремеслами, живописью или музыкой. На этом фоне официального торжества «православия, самодержавия и народности» не могла не появиться философская работа, где и материал, и идеи — исключительно русские, проявляющие народный дух согласно формуле Уварова. Так, в 1840 г. в Казани публикуется первая книга *по русской философии*, причем в ее многовековой *истории* — «Русская философия» арх. Гавриила, как заключительная (шестая) часть его всемирной истории философии.

В «Русской философии» арх. Гавриил исходит из того, что каждый народ имеет свой особенный характер, а соответственно и свою философию, «более или менее наукообразную, или по крайней мере рассеянную в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии»<sup>2</sup>. Развивая идею, что «каждый народ имеет свой особенный характер», архимандрит предлагает нам зарисовки психологических типов в духе «Шестоднева» св. Василия Великого, с помощью которых на протяжении многих веков углубляли свое мировоззрение благочестивые христиане: «Но каждое животное отличается различными свойствами. Волк стоек; осел ленив; конь горяч в вожделении другого пола, волк не делается ручным, лисица лукава, олень боязлив, муравей трудолюбив, собака благодарна и памятлива в дружбе...»<sup>3</sup>. И вот уже и от арх. Гавриила мы получаем относительно народов (израильтян, греков, римлян, скандинавов, германцев, французов, итальянцев, испанцев, португальцев,

---

<sup>1</sup> Журнал Министерства Народного Просвещения. 1839. Ч. 24. С. 166.

<sup>2</sup> Гавриил, арх. Русская философия. Казань, 1840. С. 3.

<sup>3</sup> Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийская. Ч. 1. М., 1845. С.161.

англичан, россиян) красноречивые характеристики их врожденной породы: «Если древний благочестивый Израиль, внимательный ко гласу своего Господа, представляет нам символ совести, изрекающей нравственные начала для нашей деятельности, то нынешний Израиль, пораженный проклятием закона, скитающийся и трясущийся, есть представитель совести смущенной, рабского страха к закону <...>. Грек есть как бы самая воплощенная изящная людскость. Рим <...> есть эгоизм, изображенный в лицах. Скандинав задумчив, угрюм. Германец — идеалист, чувствителен, неутомим в изысканиях и часто односторонен в построении умственных теорий, как, например, Беме, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель. Француз любезен, веселонравен, переимчив, склонен к удовольствиям и поверхностной изящности <...>»<sup>1</sup>.

Что касается русского человека, то на фоне других народов он обладает исключительно положительными качествами. Россиянин «богобоязлив, до бесконечности привержен к вере, престолу и отечеству»<sup>2</sup>, послушен, нерешителен и даже недейтелен там, где подозревает какое-либо зло от поспешности, трудолюбив, хитер, непобедим в терпении, рассудителен. По отношению же к любомудрию отличный характер его мышления есть рационализм, соображаемый с опытом»<sup>3</sup>. Последнее положение доказывается арх. Гавриилом на примере... пословиц. «Влияние ума на всю человеческую деятельность русский народ выражает любимыми присловиями: “Свой ум — царь в голове”, “Хорош ум, а два лучше”». Русский, по свидетельству арх. Гавриила, требует, чтобы всякая теория совершенно была согласна с опытом, приговаривая в дружеских беседах: «Чего не видишь, о том и не бредишь <...> Никогда русский, подобно Декарту, не принимал сомнение за начало философии. Он допускает, однако, испытание истины, внушая осторожность при затруднениях <...>. Особенное внимание ко “гласу разума и опыта” показала Россия при избрании веры, и, приняв крещение, “русский ум покорился уму беспредельному <...>. С сих пор любомудрие поставило для себя новый закон: рационализм, соображаемый с опытом, поверять через откровение. И никогда оно от сего закона не отступало»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Гавриил, арх.* Русская философия. С. 3–4. Такого рода характеристики, или, как я предпочитаю говорить, этнософические портреты, весьма характерны для того времени.

<sup>2</sup> Иными словами, в другом ракурсе, но и здесь мы имеем дело с воплощением формулы «православие, самодержавие, народность».

<sup>3</sup> *Гавриил, арх.* Русская философия. С. 5.

<sup>4</sup> Там же. С. 19.

Арх. Гавриил использует любой материал, который помогает ему подкрепить его суждения. Так что в ход идут не только поговорки, но и практика миссионерской деятельности. По сведениям уже упомянутого ранее А.Ф. Можаровского, Гавриил принимал участие в миссионерской работе, развернутой в крае архиеп. Казанским Филаретом (Амфитеатовым) (впосл. митрополит Киевский)<sup>1</sup>. И вот 141-й параграф вводит в оборот «существующий в России необразованный народ» чуваша, который «измыслил собственное богоучение, по затейливой изобретательности не уступающее персидскому». Разобрав вероучение и быт чувашей, арх. Гавриил приходит к выводу, что как нельзя думать, что «богоучение Чуваш занято от Персов», так еще меньше оснований воображать, «что Богоучение древних Россиян принято от Греков или Римлян». И не раз автор находит «материал» для подтверждения своих силлогизмов и в далеком прошлом, и в разнообразном настоящем.

Параграф 145-й арх. Гавриил посвящает выявлению отличия русской философии от философии «прочих европейских народов». Этот сравнительный анализ арх. Гавриил списал без изменений из «Речи» Новицкого<sup>2</sup>. Философия есть развитие и уяснение движений нашего сознания. Поскольку в нашем сознании проявляются три существенных предмета: я, или дух познающий, не-я, или мир, вне нас существующий, и Бог, причина и конец всякой твари, то и главнейших направлений в философии должно быть три: 1) наукообразное развитие явлений и законов нашего познающего духа; 2) умозрительное и одновременно опытное развитие законов мира, вне нас существующего, и 3) сосредоточенность этих противоположных полюсов в их начале — Боге. Первое направление господствует в Германии, второе — в Англии и во Франции. Но оба направления неприемлемы для россиян из-за своей ограниченности. Лишь полагая в основание мышления «плодоноснейшие начала», философия может «счастливым образом избежать» тех односторонностей и заблуждений, которые в таком необъятном количестве наводнили всю просвещенную Европу. Как чистые теории идеализма, оторванные от опыта, так и только опыт, принятый за основу философии, приводят к вы-

<sup>1</sup>Русская Старина. 1880. № 7. С. 609 (Архимандрит Гавриил Воскресенский, 1795–1868 гг. Биографические о нем заметки. Сообщ. Аполлон Можаровский и В.Ц. Герцык). Можаровский Александр Федорович (1846–1907) — педагог, фольклорист, историк. Окончил Казанскую духовную семинарию (1868).

<sup>2</sup>Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности (Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Университета Св. Владимира 15 июля 1837 г. ординарным профессором Орестом Новицким. Киев, 1839).

водам совершенно ложным. В Германии лучшие умы уже чувствуют потребность не только соединения теории с опытом, но и высшего примирения их в верховном начале всякого бытия. Но двух различных направлений одной и той же идеи в одинаковой степени не выражает один и тот же народ. А потому движение по «третьему пути» (или, как говорил Ф.Ф. Сидонский, «срединному»<sup>1</sup>) в философии выпадает на долю народу великому и сильному, «который, полагая краеугольным камнем философствования рационализм, соображаемый с опытом, завершает этот храм любомудрия как бы светозарным куполом — откровением и преимущественно материей всех идей — понятием о Боге. Эта идея о Боге так одушевляет русского, что высший из вельмож и низший простолюдин не приступит даже к самонаименованию, не призвав божественного имени, не сказав: Господи благослови!, не освятив ума, сердца и всей деятельности знаменем крестным. Эту истину архимандрит доказывает стихами Жуковского и народными пословицами (“Бог не выдаст, свинья не съест” и т.п.). И ведь действительно так! Например, даже влезая в чужую квартиру пожить добром, русский мужик, перед тем как влезть в окно, крестится и говорит: “Благослови, Господи!”<sup>2</sup>.

Верность своей характеристики «русского мышления» арх. Гавриил берет доказать не только поговорками, но и «избранными местами русских философов», т.е. историей русской философии, насчитывающей не менее семи столетий. Любомудрие в России начинается для архимандрита с принятием христианства. Именно поэтому русская философия «одолжена своим развитием духовенству русскому и частью грекам, первоначально занимавшим высшие места в русской иерархии». С их помощью мы полюбили «преимущественно» Платона. Запад же, олицетворяемый Римом, «похитивший у Византии ее книжные сокровища и принявший бегущих от турок греков», полюбил преимущественно «диалектические тонкости» Аристотеля и увлекся схоластикой.

Первым учителем русских в философии является митрополит Никифор — грек, «архипастырь кроткий, ученый, неоплатоник»,

<sup>1</sup> «На середине между богатым жизнью, но бедным собственною деятельностью Востоком и изыскательным, самостоятельным Западом, — мы, противопоставив сначала элемент неподвижности, впоследствии, может быть, через меру увлеклись силою быстротечного Запада. — Поймем свое значение, — удержим средина, которая указана нам природою. Познание природы человеческой, как развилась она доселе, должно предохранить нас от неумеренного стеснения ума и от безмерного послабления порывам своего воображения <...>». Введение в науку философии. Сочинение Ф. Сидонского. СПб., 1833. Предисловие. С. 314–315.

<sup>2</sup> Грег Н.И. Записки о моей жизни. М., 1990. С. 36.

который «в подражание Св. отцам и в пример последующим русским писателям духовного чина, снискав обширные познания во всех изящных науках, поверг их в сокровищницу церкви». Философия Никифора изложена в его посланиях к кн. Владимиру «О латинах, как они отверглись от восточной церкви» и «О посте». На этом ученичество россиян закончилось, и последующие персонажи гаврииловой «Истории» демонстрируют образцы зрелого «любомудрия». Современник Никифора — князь Владимир Мономах. «Слезы обыкновенно текли из глаз сего князя, когда он в храмах молился Вседержителю за отечество и народ ему любезный. Но всего яснее изображает его прекрасную душу поучение его к детям, на которое можно взирать как на символ общенародного русского любомудрия». Далее идет Даниил Заточник, философия которого «носит на себе видимую печать опытной соломоновой премудрости». Его сменяет Нил Сорский — «мистик высшего разряда». За ним — Феофан Прокопович, Георгий Конисский, архиепископ Белорусский, — «особенным характером методы его в философии было то, что он изъяснял слушателям своим истины разума, подкреплял оные весьма прилично мнениями св. отцов, чтобы надежнее предохранить юных, неопытных мыслителей от лжеумствований суетных и опасных». Григорию Саввичу Сковороде, в молодые годы «сочетавшим религиозность свою с идеями германской философии», арх. Гавриил отвел семнадцать страниц своей истории. После Сократа-Сковороды арх. Гавриил предлагает «подышать сколько-нибудь воздухом русского Платона» в лице Платона Левшина, митрополита московского, из «многочисленных» сочинений которого, «сверх превосходных проповедей наиболее отличаются краткое богословие, инструкция благочинным, увещание раскольникам и краткий катехизис». Затем идут Дмитрий Сергеевич Аничков, профессор логики, метафизики и чистой математики; Андрей Михайлович Брянцев, профессор философии; «любомудрый» тайный советник Михаил Никитич Муравьев, написавший три тома «прекрасных прозаических статей в пользу великих князей... коим преподавал нравственность, русскую словесность и историю России... Сочинения Муравьева представляют изящный пример слога исторического и дидактического». Найдем мы здесь и Иоанна Феофила Буле, профессора истории и изящных искусств в Московском университете, приехавшего в Россию в 1804 г. и покинувшего ее в 20-е годы... Евгений Болховитинов, митрополит Киевский и Галицкий. Филарет Дроздов, митрополит Московский. Из философских статей «сего святителя достойна особенного замечания следующая: “Рас-

суждения о нравственных причинах невероятных успехов наших в войне с французами 1812 года». Этим «рассуждениям» Гавриил отвел 11 страниц своего сочинения. Далее идут Данило Велланский, Александр Галич — последователи Шеллинга в России. Гавриила Солнцева, философа-юриста (14 страниц), сменяет министр народного просвещения Сергей Семенович Уваров — «основательное ученое воспитание в родительском доме, уединенная кабинетная жизнь, чтение лучших писателей на всех языках, собеседование с просвещеннейшими людьми из всех наций, собственные, отличные, умственные способности и любовь к наукам... поставили его выше многих Несторов европейского ученого мира». Арх. Гавриил предлагает своим читателям послушать, как сей «гений любомудрствует о языках». Иннокентий Борисов, епископ, с его философским сочинением «О неологизме и рационализме»... Лубкин, профессор философии в Казанском университете; Кондырев, профессор исторических наук и политической экономии; Надеждин, учитель философии в семинарии; Фишер, профессор философии в С.-Петербургском университете; Карпов; Сидонский; Сбоев — учитель церковной истории; Кедров, который, «желая, чтобы соотечественники не пугались философии, как науки не общепонятной... с помощью товарищей перевел и издал курс философии Жерузе».

Завершив русскую философию Кедровым, арх. Гавриил «торжественно» попросил всех «любезнейших и просвещеннейших русских самомыслителей» доставить ему их биографии и очерки или лучшие места из их сочинений, дабы издаваемая им история русской философии была вместе и «хрестоматиею наук философских». Но дальнейшего развития эта тема не получила, и появившаяся в 1844 г. в той же Казани книжечка под названием «История российской философии» оказалась всего лишь переизданием все того же 6-го тома его «Истории философии», только было изменено название, более соответствующее существу дела — «История российской философии». В этом же году появилось его «Понятие о церковном праве и его история»<sup>1</sup>, годом ранее перепечатка еще более ранней работы (из Ученых записок 1842 г.) «Философия правды»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Сочинение Архимандрита Гавриила, богословских и философских наук при Императорском Казанском университете преподавателя, Казанского Успенского Зилантова второклассного монастыря настоятеля и ордена св. Анны 2 степ. кавалера.

<sup>2</sup> Гавриил. Философия правды / [Соч.] Архим. Гавриила, богословск. и филос. наук при Имп. Казан. ун-те преп., Казан. Успен. Зилантова второклас. монастыря настоятеля и ордена св. Анны 2 степени кавалера, Гавриил. Унив. тип., 1843. Сочинение на 68 страниц, с рассуждениями о собственности, различных формах ее приращения и обмена, о формах правления, недостатках и слабостях каждой из них, в

Академическая деятельность затруднена была многими факторами — как личными, так и внешними. После трех лет преподавательской деятельности в университете его переводят в Симбирск, где в сентябре 1840 г. открывалась Духовная семинария, и ректором и профессором богословских наук решено было (30 июля 1840) определить профессора богословия Казанской семинарии архимандрита Гавриила, причем с закреплением за ним прежнего места в управлении Казанского Зилантова второклассного монастыря<sup>1</sup>. Однако арх. Гавриил не справился со своими должностными обязанностями, было допущено большое количество административных и экономических ошибок, так что 25 августа 1841 г. Синод определил, чтобы арх. Гавриила, по замеченной вторичной неспособности к исполнению обязанностей ректора<sup>2</sup>, уволить от ректорской должности в Симбирской семинарии и от Духовно-училищного ведомства, оставляя за ним управление Казанским Успенским Зилантовым монастырем<sup>3</sup>. Однако благодаря ходатайству попечителя учебного округа М.Н. Мусина-Пушкина в связи с открывшейся вакансией арх. Гавриил возвратился в Казанский университет. 23 октября 1841 г. состоялось определение арх. Гавриила на должность преподавателя богословских наук в Казанском университете. Кроме догматического и нравственного богословия, церковной истории и церковного законоведения ему поручалось также чтение логики. Но как преподаватель арх. Гавриил проявил себя не с самой лучшей

---

том числе демократии; рассуждения о праве, видах отношений в «домашнем обществе»; супружеских, родительских, слуго- господских и так далее. По сути своей это было сочинение в жанре «философия права». Полагая, что право должно опираться на единство религиозной веры и нравственности, и объясняя разрушительные последствия революции во Франции разрывом «между нравучением и правом» (с. 7), автор давал следующее определение права: «Право во 1-ых есть религиозная идея ума, — отображение живой веры в Бога... первообраз всякой истины и справедливости. Посему религиозное верование есть истинная основа прав и порядка между людьми и народами; 2) право есть нравственная идея, носящая в себе образ правомерности Божественной и действующей внутренно на совесть человека и его деятельность...» (с. 10).

<sup>1</sup> Инспектором и учителем философии в Симбирской семинарии определялся находившийся в той же должности в Иркутской семинарии кандидат Благовидов.

<sup>2</sup> Как мы помним, он уже был ректором Орловской семинарии (1825–1827), куда его направили для наведения порядка, но ему этого не удалось, более того, на него была подана жалоба, и до начала ревизии комиссией духовных училищ он был переведен ректором в Могилевскую духовную семинарию.

<sup>3</sup> См.: *Загоскин Н.П.* Деятели Императорского Казанского университета. 1805 г. — 1900 г.: Опыт краткого биографического словаря профессоров и преподавателей Казанского ун-та за первые 95 лет его существования. Казань, 1900. С. 23.

стороны: он был любитель поговорить, но на отвлеченные темы. Он регулярно что-то «разваливал», как по административной, так и по научно-педагогической деятельности. В начале 1850 г.<sup>1</sup> арх. Гавриил подает прошение об увольнении его от университетской службы по болезни, которое было удовлетворено, причем увольнение последовало без пенсии, поскольку Св. Синод отказался зачислить ему в срок выслуги пенсии время, проведенное «в службе духовно-учебной». После увольнения из университета у арх. Гавриил испортились его отношения с казанским арх. Григорием Постниковым, и по настоянию последнего, он был перемещен в Усть-Киренский (Иркутской епархии) монастырь, где провел девять лет. Благодаря покровительству С.-Петербургского митрополита Исидора, ученика Гавриила по Академии, старый архимандрит 8 января 1861 г. был назначен настоятелем Архангельского монастыря в Юрьеве-Польском. Здесь Гавриил устроил воскресную школу, пытался попасть в учителя истории и географии в местное уездное училище, а в 1862 г. даже хлопочет о предоставлении ему в Казанском университете кафедры философии, но безуспешно. Но долгая скитальческая жизнь в глухой провинции, неприятности по службе и неосуществленные планы отрицательно повлияли на психику арх. Гавриила<sup>2</sup>. В мае 1868 г. арх. Гавриил скончался в муромском Спасском монастыре. И из множества его работ по всяким поводам, настоящим памятником его трудам, стала его «Русская философия», или, как он позже ее переименовал, «История российской философии».

<sup>1</sup> В 1850 г. многие преподаватели философии лишились университетских кафедр в связи с постановлением П. Ширина-Шихматова. Оставшиеся не у дел светские философы переквалифицировались: Катков, читавший курс философии в Московском университете с 1845 г., едва избежав участи цензора, стал редактором сначала «Московских ведомостей», а затем и «Русского вестника»; Новицкий, расставшийся с духовной академией ради университета, стал цензором.

<sup>2</sup> Его переписка с учебным начальством в Юрьеве не только «наполнена не относящимися к делу объяснениями и неуместными выражениями, в присутственном месте не дозволенными», но прямо кажется произведением юродивого или душевнобольного. «Следил, следил за морями да китами, — писал этот кандидат в учителя географии, — не могу найти толку, как кит, глотающий только мошек и только ими питающийся, проглотил человека. Где тебе? не видал моря, не знаешь и горя. Глотаем ежеминутно мириады существ, а сидя покойно в креслах, думаешь, что в море следишь за китами, земная черепаха!.. Анальфаита! слушайте! корень: кими — лежу; китос — лежачка; комос — намордник. Кит без намордника проглотит человека, а особенно по манию Божественному. Всем вам следователям за морями да китами комос!.. Нет очков. Для выбора должно ехать самому. Сиди, черепаха земная! Хорошо бы поговорить с окулистами, дантистами. Молчи, рыба безмозглая!» — Из статьи В. Шереметевского в Русском биографическом словаре (СПб., 1914. Т. IV. Гаар — Гербель).



Идея истории русской философии уже витала в воздухе. В России к тому времени переводились «истории философии» зарубежных авторов, которые излагали философские взгляды не только древних греков, римлян, не только современных немцев, французов, англичан, но и, например, индусов, китайцев. Почему бы после описания любомудрия «индусов» не поставить запятую и не продолжить историю всемирной философии изложением истории «русской философии»? О «русской философии» уже говорили (другими словами — обосновывали право на такую «запятую») В.Н. Карпов<sup>1</sup> и Ор. Новицкий. Арх. Гавриил и поставил эту запятую в своей истории философии, сделав два «прибавления», где изложил философию индусов и россиян. Неизвестно, прочитал ли он «Введение в философию» Карпова<sup>2</sup>, вышедшее в один год с его сочинением, но с точкой зрения Новицкого он был знаком и согласен, так что и переписал его «Речь» слово в слово и без кавычек. Подобным образом он вел себя и с теми авторами, у которых «заимствовал» материал для иллюстрации «своих» положений. Например, вся оценка философской деятельности Сковороды представляет буквальное заимствование из Хиждеу: «Арх. Гавриил только кое-что выпускает, но от себя не прибавляет ни слова», — негодует Багaley в «Предисловии» к сочинениям Сковороды. Зная подобное отношение арх. Гавриила к текстам коллег, можно сделать такой вывод: раз у арх. Гавриила нет «совпадений» с текстом «Введения» Карпова, значит, он не успел еще прочитать работу последнего, значит не поступили еще в Казань экземпляры... В.Ф. Эрн, защищая метод архимандрита в своей книге о Сковороде, исходил из следующего положения: «... если принять во внимание, что архимандрит томик о русской философии напечатал в сороковых годах, невольно почувствуешь уважение к самому *замыслу*, столь замечательному и оригинальному для того времени»<sup>3</sup>.

Несмотря на все недостатки исполнения замысла — эклектичность, компилятивность, экзальтированная тенденциозность — несомненной заслугой арх. Гавриила является то, что для написания истории «русской философии» он сразу же расширил источниковедческую базу, обратившись к памятникам древнерусской письменности, хотя и тут ему не пришлось проводить самостоятельных

---

<sup>1</sup> В предисловии к «Истории философии древних времен» Генриха Риттера (пер. с нем., СПб., 1839).

<sup>2</sup> «<...> нам нужна философия отечественная, оригинальная». Карпов В.Н. Введение в философию. СПб., 1840.

<sup>3</sup> Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода. М., 1912. С. 64–65.

изысканий, поскольку в этой области потрудились подопечные кн. Румянцева. Еще в молодости арх. Гавриил вошел в «кружок Румянцева» через М.П. Погодина, которому он преподавал латынь. В Москве Калайдович издал «Памятники российской словесности 12-го века» (1821), куда вошли творения Кирилла Туровского, «Послание» митрополита Никифора Владимиру Мономаху, «Вопрошания» Кирика и т. д. Тот же Калайдович открыл и изучил личность Иоанна экзарха<sup>1</sup> и изложил его «Шестоднев». Пригодилось арх. Гавриилу также и исследование П. Строева по славянской мифологии<sup>2</sup>. Весь этот материал он обильно использовал в «Русской философии».

При этом следует учесть немаловажное обстоятельство. В России девятнадцатый век — это век рационального (научного) самосознания, время перехода от «летописей» к «историям», от описательных сочинений — к объяснительным. В историографии «коперникианский переворот» производит своей «Историей государства Российского» (1816–1817) Карамзин (более ранняя «История» Татищева не в счет, поскольку она еще все-таки «летопись»), в литературоведении — С.П. Шевырев<sup>3</sup>, позднее появляются опыты по истории живописи, музыки, науки и т. д. Но если историки и литературоведы к первой половине столетия уже имели в своем распоряжении достаточное количество материала (у историков собраны и описаны летописи, литературоведы — современники золотого века русской поэзии), то арх. Гавриилу по отношению к русской философии пришлось выступить в роли и летописца, и историка. Но за неимением навыков и отсутствием традиции, из-за его перегруженности работой и разбросанностью мыслей, труд его получился скорее доксографическим, чем историко-философским. «Русская философия» арх. Гавриила получилась эклектической, местами наивной, схематичной, официозной, тенденциозной, одиозной. В то же время именно она стимулировала появление работ, в которых изучалось прошлое и настоящее отечественной философии.

В 1890 г. к переводу «Истории новой философии в сжатом очерке» Ибервега-Гейнце Я.Н. Колубовский приложил «Очерк философии у славян», а именно — философия у чехов, поляков и русских. О философии у чехов писал Г. Забе, о философии у поляков М. Масониус, о философии у русских — Колубовский. «Что бы ни говорили скептики относительно русской философии, — писал Колубов-

<sup>1</sup> Иоанн экзарх Болгарский. М., 1824.

<sup>2</sup> Строев П. Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815.

<sup>3</sup> Шевырев С.П. История русской словесности, преимущественно древней. М., 1846.

ский во вступительной статье переводчика, — философия в России имеет уже свою поучительную историю» (с. V). На этом основании он позволил себе «уделить очерку философии в России больше места, чем столько требовалось бы гармонией с остальными частями книги, а также историческими перспективами» (с. V). И начать ему пришлось с книжников<sup>1</sup>.

На перевод «Истории новой философии в сжатом очерке» в журнале «Вопросы философии и психологии» появилась рецензия, автор которой утаился под буквой «Б». Рецензия эта принадлежала М.В. Безобразовой. Она полагает, что перевод книги Ибервега-Гейнце вкупе с очерком «истории русской философии» (у Колубовского — «философия у русских») является таким событием в истории нашей философской литературы, от которого «можно будет со временем вести начало новой эпохи в истории философского образования в нашем отечестве»<sup>2</sup>. Сама Безобразова к этому времени прослушала два семестра лекции в Цюрихском университете и в 1891 г. получила степень доктора философии Бернского университета за диссертацию “Handschriftlichen Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland” («Рукописные материалы к истории философии в России»), в которой она представила результаты своих изысканий в Чудовом монастыре, С.-Петербургской, Московской и Киевской духовных академиях, рукописных отделах Румянцевского музея и Публичной библиотеки<sup>3</sup>.

Ее подход к истории отечественной философии положительно отмечен был в статье критико-библиографического словаря Венгрова, где В.С. Соловьев доводил до сведения читателей, среди прочего, что Безобразова посвятила себя изучению истории философии в России, которую начинает «очень издаека», что видно из ее лекции «О древнейшем философском памятнике в славяно-русской письменности». Однако, продолжает Соловьев, «независимо от тех или других взглядов на прошедшие и будущие учения философии в России, исследование зародышей и ростков философского обра-

<sup>1</sup> В самом очерке Колубовский писал: «Старинные русские книжники знали о философии или, вернее сказать, о философах только понаслышке. Гораздо выше в этом отношении стояли греки, приносившие на Русь духовную школу...» // История новой философии в сжатом очерке. СПб., 1890. С. 530.

<sup>2</sup> Вопросы философии и психологии. М., 1890, Кн. 1(5). С. 97.

<sup>3</sup> Нам остается лишь сожалеть, что подробное изложение докторской диссертации на русском языке было утеряно, поскольку сама диссертация, объемом чуть больше одного печатного листа, представляет собой лишь краткое изложение программы исследования.

зования в нашем отечестве, появившихся сначала под византийскими, а потом под западноевропейскими влияниями, есть задача далеко не бесполезная»<sup>1</sup>. В «Философских этюдах» (1892) она призывает коллег обратить внимание на наши философские рукописные памятники, «о разбросанности которых мы даже не думаем», и что «приведение в известность рукописного материала могло бы уже само по себе послужить ценным вкладом в историю нашего просвещения, далеко не столь безотрадную, как это показывают некоторые исследования, опирающиеся на рукописный материал»<sup>2</sup>. М.В. Безобразова призывает историков освободиться от предвзятых мнений, подобных бэконовским идолам: «От души желаем мы освободиться от пятого идола — специально-русского, то есть от пренебрежения ко всему своему»<sup>3</sup>.

Спектр оценок последующих историков русской философии (русской мысли) к труду арх. Гавриила был предельно разнообразен. Кто-то из них, как, например, Шпет — относился к этой работе иронически, иные — как Зеньковский — сдержанно<sup>4</sup>. Но установка арх. Гавриила на расширение эмпирической базы для историка отечественной философии, позволяющая включать духовное наследие Древней Руси, была подхвачена еще в XIX в.<sup>5</sup> и закреплена в XX в.<sup>6</sup>

Как бы то ни было, работа арх. Гавриила является памятником отечественной философской мысли, вехой в истории «любому-

<sup>1</sup> Венгеров А.С. Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых. Т. 2, СПб., 1891. С. 304.

<sup>2</sup> Безобразова М.В. Из одного альбома 1912 г. СПб., С. 118.

<sup>3</sup> Там же. С. 118.

<sup>4</sup> «Книга арх. Гавриила является по времени первой историей русской философии. Большой цены работа арх. Гавриила не имеет, но преимуществом книги является подробный перечень философских произведений, вышедших в России в конце XVIII-го и первого десятилетия XIX-го века. Автор без всяких оснований включает в число философов ряд духовных писателей, ничего не писавших по философии». Зеньковский В.В. История русской философии. Предисловие.

<sup>5</sup> См.: Свенцицкий И.С. Начала философии в русской литературе XI–XVI веков // Научно-литературный сборник Галмитицкой матицы. Т. I. Кн. 2 и 3. Львов, 1901.

<sup>6</sup> В 1990 г. вышло учебное пособие, в котором большая часть персонажей гаврииловой «Истории» составила пантеон древнерусской философии. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990; см. также: Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987; Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988. Разнообразные представления о философии в древнерусские времена рассматриваются в статье, см.: Франклин С. О «философах» и «философии» в Киевской Руси // Byzantinoslavika. Praha, 1992. Т. 2, fasc. 1–S.74–86; см. также: Громов М.Н. Философская мысль в Древней Руси // Вестник славянских культур: Науч. и лит.-худож. альманах. № 1. М., 2000. С. 54–60.

дрия», мимо которой не мог и до сих пор не может пройти ни один специалист в области истории русской философии. «Русская философия» арх. Гавриила была не просто первым опытом (проектом) истории отечественного любомудрия, но и примером радикального подхода, многим современникам казавшегося провальным, однако история философии продемонстрировала его плодотворность и перспективность. Арх. Гавриил как философствующий богослов исходил из данности мудрости, а потому лишь описывал ее состоявшиеся, как ему казалось, проявления. И хотя по своему стилю и эмоциональному тону «Русская философия» более похожа на проповедь, но и сегодня история арх. Гавриила является поучительной, полезной, особенно для учебного процесса.



**«Слово о полку Игореве»  
в русской философии и культуре**

В апреле — мае 1185 г. Новгород-Северский князь Игорь Святославич (1151–1202) предпринял неудачный горестный поход против половцев. Несмотря на героизм, дружина Игоря потерпела жестокое поражение: «И из стольких людей мало кто смог по счастливой случайности спастись, невозможно было скрыться беглецам — словно крепкими стенами окружены были полками половецкими. Но наших русских мужей пятнадцать убежало, а ковуев и того меньше, а остальные в море утонули»<sup>1</sup>.

Игорь воспринял свое поражение как наказание за грехи свои. В 1183/84 г. во время совместного похода на половцев Игоря и Владимира Глебовича Переяславского под общим командованием Игоря между ними произошла ссора. Владимир Глебович попросил разрешения быть впереди, в авангарде, что обеспечивало приоритет и в славе, и в захвате трофеев (добычи). Игорь отказал, тогда Владимир Глебович напал на владения Игоря, а Игорь в отместку напал и разгромил город Глебов у Переяславля. Именно в этом и каялся Игорь после поражения на поле боя в 1185 г. Вот как говорится об этом в уже цитированной Ипатьевской летописи: «И так в день святого воскресения низвел на нас господь гнев свой, вместо радости обрек нас на плач и вместо веселья — на горе на реке Каялы. Воскликнул тогда, говорят, Игорь: “Вспомнил я о грехах своих перед господом богом моим, что немало убийств и кровопролития совершил на земле христианской: как не пощадил я христиан, а предал разграблению город Глебов у Переяславля. Тогда немало бед испытали безвинные христиане: разлучаемы были отцы с детьми своими, брат с братом, друг с другом своим, жены с мужьями своими, дочери с матерями своими, подруга с подругой своей. И все были в смятении: тогда были полон и скорбь, живые мертвым завидовали, а мертвые радовались, что они, как святые мученики, в огне очистились от скверны этой жизни. Старцев пинали, юные страдали от жестоких и немилостивых побоев, мужей убивали и рассекали, женщин оскверняли. И все это сделал я, — воскликнул Игорь, — и не достоин я остаться

---

<sup>1</sup> Летописные повести о походе князя Игоря. Из Ипатьевской летописи // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 357.

жить! И вот теперь вижу отмщение от господа бога моего: где ныне возлюбленный мой брат? где ныне брата моего сын? где чадо, мною рожденное? где бояре, советники мои? где мужи-воители? где строй полков? где кони и оружие драгоценное? Не всего ли этого лишен я теперь! И связанного предал меня бог в руки беззаконникам. Это все воздал мне господь за беззакония мои и за жестокость мою, и обрушились содеянные мною грехи на мою же голову. Неподкупен господь, и всегда справедлив суд его. И я не должен разделить участи живых. Но ныне вижу, что другие принимают венец мученичества, так почему же я — один виноватый — не претерпел страданий за все это? Но, владыка господи боже мой, не отвергни меня навсегда, но какова будет воля твоя, господи, такова и милость нам, рабам твоим»<sup>1</sup>.

Игорь оказался в плену у половецкого хана Кончака. Пребывание Игоря в плену было невольное, но привольное не потому, что Игорь был внуком половчанки (утверждение, что Игорь был на три четверти половцем, ошибочно, так как Игорь родился во втором браке отца, и его матерью была новгородка). Игорь и Кончак хорошо знали друг друга, были накоротке. Не излагая подробно сложную историю их взаимоотношений, обратим внимание, что в 1180/81 г., участвуя в междоусобной борьбе сопровителей Киевского княжества на стороне Святослава Всеволодовича против Рюрика Ростиславовича, Игорь осуществлял общее руководство русскими и союзными с ними половецкими отрядами Кончака и Кобяка. Будучи разгромлены, Игорь и Кончак бежали (спасались) в одной ладье по Днепру к Чернигову. Не исключено, что в это время Игорь и Кончак могли договориться (договорились) о браке сына Игоря Владимира и дочери Кончака.

Вернемся к 1185 г., к пребыванию Игоря в плену: «Игорь же Святославич в то время находился у половцев, и говорил он постоянно: “Я по делам своим заслужил поражение и по воле твоей, владыка господь мой, а не доблесть поганых сломила силу рабов твоих. Не стою я жалости, ибо за злодеяния свои обрек себя на несчастья, которые я и испытал”. Половцы же, словно стыдясь доблести его, не чинили ему никакого зла, но приставили к нему пятнадцать стражей из числа своих соплеменников и пять сыновей людей именитых, и всего их было двадцать, но не ограничивали его свободы: куда хотел, туда ездил и с ястребом охотился, а своих слуг пять или шесть также ездило с ним. Те стражи его слушались и почитали, а если посылал он кого-либо куда-нибудь, то беспрекословно исполняли его желания.

---

<sup>1</sup> Там же.

И попа привел из Руси к себе с причтом, не зная еще божественного промысла, но рассчитывая, что еще долго там пробудет»<sup>1</sup>.

Обратимся к опере А.П. Бородина «Князь Игорь» (редакция Н.А. Римского-Корсакова) и мысленно сравним описание пребывания Игоря в плену в Ипатьевской летописи с либретто оперы. Начнем с знаменитой арии Игоря «Ни сна, ни отдыха измученной душе».

### **Князь Игорь**

Ни сна, ни отдыха измученной душе:  
Мне ночь не шлет отрады и забвенья.  
Все прошлое я вновь переживаю,  
Один, в тиши ночей:  
И божья знаменья угрозу,  
И бранной славы пир весельй,  
Мою победу над врагом,  
И бранной славы горестный конец,  
Погром, и рану, и мой плен,  
И гибель всех моих полков,  
Честно, за родину головы сложивших.  
Погибло все — и честь моя и слава,  
Позором стал я земли родной.  
Плен, постыдный плен, —  
Вот удел отныне мой,  
Да мысль, что все винят меня!  
О, дайте, дайте мне свободу, —  
Я мой позор сумею искупить:  
Спасу я честь свою и славу,  
Я Русь от недруга спасу!  
Ты одна, голубка лада,  
Ты одна винить не станешь,  
Сердцем чутким все поймешь ты,  
Все ты мне простишь!  
В терему твоём высоком  
Вдаль глаза ты проглядела:  
Друга ждешь ты дни и ночи,  
Горько слезы льешь.  
Ужели день за днем влачить в плену бесплодно  
И знать, что враг терзает Русь?  
Враг, что лютый барс.  
Стонет Русь в когтях могучих,  
И в том винит она меня!  
О, дайте, дайте мне свободу, —

---

<sup>1</sup>Там же. С. 361.



Я свой позор сумею искупить:  
Я Русь от недруга спасу!  
Ни сна, ни отдыха измученной душе:  
Мне ночь не шлет надежды на спасенье;  
Лишь прошлое я вновь переживаю,  
Один, в тиши ночей...  
И нет исхода мне...  
Ох, тяжело, тяжело мне, тяжело  
Сознание бессилья моего!  
<...>

*(Из-за шатров выходит хан Кончак)*

### **Кончак**

Здоров ли, князь?  
Что приуныл ты, гость мой?  
Что ты так призадумался?  
Аль сети порвались?  
Аль ястребы не злы  
И слёту птицу не сбивают?  
Возьми моих!

### **Князь Игорь**

И сеть крепка, и ястребы надежны,  
Да соколу в неволе не живется.

### **Кончак**

Все пленником себя ты здесь считаешь?  
Но разве ты живешь как пленник,  
А не гость мой?  
Ты ранен в битве при Каяле  
И взят с дружиной в плен;  
Мне отдан на поруки,  
А у меня ты — гость.  
Тебе почет у нас, как хану,  
Все мое — к твоим услугам,  
Сын с тобой, дружина тоже;  
Ты как хан здесь живешь,  
Живешь ты так, как я.  
Сознайся: разве пленники так живут? Так ли?

О нет, нет, друг,  
Нет, князь, ты здесь не пленник мой,  
Ты ведь гость у меня дорогой!  
Знай, друг, верь мне,

Ты, князь, мне полюбился  
За отвагу твою да за удаль в бою.  
Я уважаю тебя, князь,  
Ты люб мне был всегда, знай.  
Да, я не враг тебе здесь,  
А хозяин я твой,  
Ты мне гость дорогой, —  
Так поведай же мне,  
Чем же худо тебе,  
Ты скажи мне.  
Хочешь — возьми коня любого,  
Возьми любой шатер,  
Возьми булат заветный,  
Меч дедов. Немало вражьей крови  
Мечом я этим пролил;  
Не раз в боях кровавых  
Ужас смерти сеял мой булат.  
Да, князь, все здесь,  
Все хану здесь подвластно;  
Я грозою для всех был давно.  
Я храбр, я смел,  
Страха я не знаю,  
Все боятся меня, всё трепещет кругом;  
Но ты меня не боялся,  
Пощады не просил, князь.  
Ах, не врагом бы твоим,  
А союзником верным,  
А другом надежным,  
А братом твоим  
Мне хотелось быть,  
Ты поверь мне!  
Хочешь ты пленницу с моря дальнего,  
Чагу-невольницу из-за Каспия?  
Если хочешь — скажи только слово мне,  
Я тебе подарю!  
У меня есть красавицы чуждые:  
Косы, как змеи, на плечи спускаются,  
Очи черные влагой подернуты,  
Нежно и страстно глядят из-под темных бровей.  
Что ж молчишь ты?  
Если хочешь — любую из них выбирай!  
Гей! Пленниц привести сюда! Пусть они песнями  
и пляской потешат нас и думы мрачные рассеют.

*(Приближенные хана приводят невольников и невольниц.)*

### Князь Игорь

Спасибо, хан, на добром слове,  
Я на тебя обиды здесь не знаю,  
И рад бы сам вам тем же отплатить.

*(Жмет руку Конгаку.)*

А все ж в неволе не житье,  
Ты плен когда-то сам изведал.

### Кончак

Неволя! Неволя! Ну, хочешь, отпущу тебя на родину домой? Дай только слово мне, что на меня мечта ты не поднимешь и мне дороги не заступишь.

### Князь Игорь

Нет, негоже князю лгать.  
Скажу тебе я прямо, без утайки:  
Такого слова я не дам!  
Лишь только дай ты мне свободу,  
Полки я снова соберу  
И на тебя ударю вновь,  
Тебе дорогу заступлю!  
Испить шеломом Дона  
Снова попытаюсь!

### Кончак

Люблю! Ты смел и правды не боишься. Я сам таков! Эх, когда б союзниками мы с тобою были, — заполонили бы всю Русь! Как два барса, рыскали бы вместе, кровью вражьей вместе упивались и всё бы в страхе держали под пятой: чуть что — так на кол иль голову долой! Так ли? Ха-ха-ха-ха! Да не-сговорчив ты! Садись!

<...>

### Кончак

Видишь ли пленниц ты с моря дальнего,  
Видишь красавиц моих из-за Каспия?  
О, скажи, друг, скажи только слово мне,  
Хочешь — любую из них я тебе подарю!<sup>1</sup>

Как отмечает А.Н. Дмитриев, в собрании автографов А.П. Бородин «имеется интереснейшая и очень значительная ария князя Игоря, иная, нежели широко известная и популярная «Ни сна, ни отдыха измученной душе»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Бородин А.П. Князь Игорь. Оперное либретто. 2-е изд. М., 1965. С. 56–57, 59, 60–61, 62, 63.

<sup>2</sup> Дмитриев А.Н. А.П. Бородин в работе над оперой «Князь Игорь» // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1976. М., 1977. С. 312.

Приведем текст арии князя Игоря, не вошедшей в редакцию Н.А. Римского-Корсакова (первая публикация осуществлена А.Н. Дмитриевым):

Зачем не пал я на поле брани;  
Да, зачем в бою в главе дружины  
С моим полком не пал?  
Зачем ты, смерть, очей мне не закрыла?  
Я тихо спал бы в песках Каялы  
С полком погибшим.  
Нет казни более лютой, как позор свой пережить,  
И жизнь в плену влачить постыдно,  
И знать, что ты всему виною сам.  
Ах, вот пытка злее казни!  
Да, хуже смерти мой плен.  
Позором стал я земли родной,  
Кают Игоря на Руси.  
Князья Руси, отмстите мой позор,  
Спасайте край родной!  
Ты, Всеволод, — великий,  
Ты веслами разбрызгать можешь Волгу,  
Шеломом вычерпать весь Дон!  
Ты русскими костями Каялу не засеял!  
Вы, Рюрик и Давид,  
Как ярый тур, стрелой уязвленный,  
Ломали копья у врагов.  
Вы русской кровью Каялы не поили!  
Вы, Мстислав и Роман,  
Вы половцев и прежде воевали,  
Боятся вас Ятваги и Литва.  
Вы силы русской в Каяле не топили!  
Вы, Ингварь да Всеволод,  
Врагу дорогу заступите,  
Вы шестокрыльцы славного гнезда.  
Вы полков своих в Каяле не сгубили.  
Князья, забудьте смуты и раздоры,  
Дружины ваши соберите,  
Разом ударьте на врага  
И силу поганую сломите.  
На вас укора нет,  
Господь поможет вам,  
И Русь святую вы спасете.  
Вы ведь не Игорьь-князь<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>См.: *Дмитриев А.Н.* Слово о полку Игореве» и опера А.Н. Бородина «Князь Игорь» // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 216.

«Не вошедшая в редакцию Римского-Корсакова ария князя Игоря своей выразительностью, эпически суровой музыкой с неоспоримой очевидностью свидетельствует, как глубоко и в то же время эмоционально Бородин-художник понимал всю мудрость “Слова о полку Игореве”»<sup>1</sup>.

Теперь перейдем (приступим) к рассмотрению дискуссионных проблем соотношения язычества, христианства и двоеверия в «Слове о полку Игореве».

Н.М. Карамзин в третьем томе «Истории государства Российского» (1816) писал: «Слово о полку Игореве сочинено в XII веке, и без сомнения мирянином: ибо Монах не дозволил бы себе говорить о богах языческих, и приписывать им действия естественные»<sup>2</sup>.

В подлинности «Слова о полку Игореве» не сомневался и А.С. Пушкин. Об этом свидетельствует И.А. Гончаров, вспоминая посещение А.С. Пушкиным Московского университета 27 сентября 1832 г. «Он (профессор М.Т. Каченовский. — Г. С.) отвергал также подлинность “Слова о полку Игоревом”, считая его позднейшей подделкой, кажется XIV века, о чем однажды вошел в горячий спор с Пушкиным, которого привез на лекцию министр Уваров.

Здесь я сделаю небольшое отступление по поводу этого приснопамятного мне — конечно, и всем тогдашним студентам — посещения великого поэта, тогда уже в апогее его славы.

Когда он вошел с Уваровым, для меня точно солнце озарило всю аудиторию: я в то время был в чадуге обаяния от его поэзии; я питался ею, как молоком матери; стих его приводил меня в дрожь восторга. На меня, как благотворный дождь, падали строфы его созданий (“Евгения Онегина”, “Полтавы” и др.). Его гению я и все тогдашние юноши, увлекавшиеся поэзией, обязаны непосредственным влиянием на наше эстетическое образование.

Перед тем однажды я видел его в церкви, у обедни — и не спускал с него глаз. Черты его лица врезались у меня в памяти. И вдруг этот гений, эта слава и гордость России — передо мной в пяти шагах! Я не верил глазам. Читал лекцию Давыдов, профессор истории русской литературы.

“Вот вам теория искусства, — сказал Уваров, обращаясь к нам, студентам и указывая на Давыдова, — а вот и самое искусство”, — прибавил он, указывая на Пушкина. Он эффектно отчеканил эту фразу, очевидно, заранее приготовленную. Мы все жадно впились глазами в Пушкина. Давыдов оканчивал лекцию. Речь шла о “Слове

<sup>1</sup> Там же. С. 217.

<sup>2</sup> Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. II–III. М., 1991. С. 475.

о полку Игоревом”. Тут же ожидал своей очереди читать лекцию, после Давыдова, и Каченовский. Нечаянно между ними завязался, по поводу “Слова о полку Игоревом”, разговор, который мало-помалу перешел в горячий спор. “Подойдите ближе, господа, — это для вас интересно”, — пригласил нас Уваров, и мы тесной толпой, как стеной, окружили Пушкина, Уварова и обоих профессоров. Не умею выразить, как велико было наше наслаждение — видеть и слышать нашего кумира.

Я не припомню подробностей их состязания, — помню только, что Пушкин горячо отстаивал подлинность древнерусского эпоса, а Каченовский вонзал в него свой беспощадный аналитический нож. Его щеки ярко горели алым румянцем, и глаза бросали молнии сквозь очки. Может быть, к этому раздражению много огня прибавлял и известный литературный антагонизм между ним и Пушкиным. Пушкин говорил с увлечением, но, к сожалению, тихо, сдержанным тоном, так что за толпой трудно было расслушать. Впрочем, меня занимал не Игорь, а сам Пушкин.

С первого взгляда наружность его казалась невзрачною. Среднего роста, худощавый, с мелкими чертами смуглого лица. Только когда взглядишься пристально в глаза, увидишь задумчивую глубину и какое-то благородство в этих глазах, которых потом не забудешь. В позе, в жестах, сопровождавших его речь, была сдержанность светского, благовоспитанного человека. Лучше всего, по-моему, напоминает его гравюра Уткина с портрета Кипренского. Во всех других копиях у него глаза сделаны слишком открытыми, почти выпуклыми, нос выдающимся — это неверно. У него было небольшое лицо и прекрасная, пропорциональная лицу, голова, с негустыми, кудрявыми волосами»<sup>1</sup>.

В тексте А.С. Пушкина «Песнь о полку Игореве» (1836) содержится обоснование вывода о подлинности «Слова о полку Игореве».

«Других доказательств нет, как слова самого песнотворца. Подлинность же самой песни доказывается духом древности, под которого невозможно подделаться. Кто из наших писателей в 18 веке мог иметь на то довольно таланта? Карамзин? Но Карамзин не поэт. Держ.<авин>? Но Державин не знал и русского языка, не только языка Песни о п<о>лку Игореве. Прочие не имели все вместе столько поэзии, сколь находится оной в плаче Яр<ославны>, в описании битвы и бегства. Кому пришло бы в голову взять в предмет песни тем<ный> поход неизвестного князя? Кто с таким искусством

<sup>1</sup> Гонгаров И.А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7: Очерки, повести, воспоминания. М., 1954. С. 207–208.

мог затмить некоторые места из своей песни словами, открытыми впоследствии в старых летописях или отысканными в других сл.<авянских> наречиях, где еще сохранились они во всей свежести употребления? Это предполагало бы знание *всех* наречий славянских. Положим, он ими бы и обладал, неужто таковая смесь естественна? Гомер, — если и существовал, искажен рапсодами.

Ломоносов жил не в XII ст.<олетии>. Л. <омоносова> оды писаны на русском языке с примесью некоторых выражений, взятых им из Библии, которая лежала перед ним. Но в Ломоносове вы не найдете ни польских, ни сербских, ни иллирий<ских>, ни болг.<арских>, ни богем.<ских>, ни молд.<авских> и других наречий слав.<янских>»<sup>1</sup>.

С.П. Шевырев, рецензируя (1843) второй том полного собрания русских летописей (Ипатьевская летопись), опубликованный в 1843 г., подчеркнул, что «Слово о полку Игореве» единственный по характеру своему памятник «Словесности нашей XII века, который потому и дошел до нас в единственном экземпляре, погибшем в пожаре 12-го года, что не имел характера исключительно Христианского, а носил яркие живые следы язычества и писан, как видно, с целью политической»<sup>2</sup>. Чуть позже данные положения были развиты С.П. Шевыревым в публичных лекциях по истории русской словесности. Приведем соответствующий фрагмент: «Извѣстно, что съ XIII и особенно XIV вѣка, вся литература наша принимаетъ характеръ чисто духовный. Въ монастыряхъ, которыхъ размноженіе относится особенно къ XIV и XV столѣтіямъ, переписываются тѣ произведенія, которыя носятъ на себѣ печать религіозную. Слово о полку Игоревѣ, напротивъ, по цѣли своей есть произведеніе чисто политическое. Характеръ свѣтскій на немъ явенъ; даже ярки воспоминанія язычества; упоминается о четырехъ божествахъ: Велесѣ, Дажьбогѣ, Стрибогѣ, Хорсѣ; самъ народъ Русскій названъ внукомъ Дажьбога (солнца); замѣтны многія древнія суевѣрія. Все это заставило думать и Карамзина, что оно писано мірянниномъ. Только обращеніе къ *братьямъ*, упоминаніе въ концѣ Слова о Святой Богородицѣ Пирогощей, Христіанахъ, поборающихъ поганые полки, и заключительный Аминь — могли бы свидѣтельствовать въ пользу духовнаго лица, какъ автора; но эти признаки не столько ярки, какъ другіе, какъ весь духъ Слова, какъ мысль его проникающая»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. 12: Критика. Автобиография. М., 1949. С. 147–148.

<sup>2</sup> Москвитянин. 1843. Ч. VI. № 12. С. 452.

<sup>3</sup> Шевырев С.П. Исторія русской словесности, преимущественно древней. Т. I. Ч. 2. М., 1846. С. 263–264.

А.С. Орлов писал (1946): «Незыблемо одно: полный языческой традиции своей родины, он (автор «Слова о полку Игореве». — Г. С.) нигде не оставил следов религиозной сентиментальности, свойственной христианству, не обмолвился ни одним намеком на грех и искупление»<sup>1</sup>. По мнению А.Ф. Замалеева, автор «Слова о полку Игореве» «сознательно принимал традиционные верования, становился язычником по убеждению»<sup>2</sup>.

Д.С. Лихачев в противовес цитированным авторам утверждает: «“Слово” явно написано поэтом — христианином»<sup>3</sup>; автор «Слова о полку Игореве» — «несомненный христианин»<sup>4</sup>. Правда, в одной из давних работ (1952) мы встретили такое высказывание Д.С. Лихачева: «“Слово о полку Игореве” написано поэтом христианином, не слишком, впрочем, проявившим свое христианство»<sup>5</sup>.

Отметим известный априоризм, встречающийся в некоторых рассуждениях авторов, полагающих, что «Слово о полку Игореве» является христианским произведением. «Несмотря на то, — подчеркивает Е.Н. Сырцова, — что автор “Слова о полку Игореве” был христианином [что сегодня, пожалуй, уже ни у кого из исследователей не вызывает сомнений], в “Слове” достаточно широко упоминаются языческие боги, присутствуют вполне различные элементы языческой мифопоэтической картины мира. Отрицание принадлежности автора “Слова” к христианской культуре противоречило бы всей логике развития духовной жизни Киевской Руси XII в., отрицание же языческих образов в поэтике “Слова” — очевидным реальностям»<sup>6</sup>.

Если исходить из логики цитированного нами автора, то не надо читать текст «Слова о полку Игореве» (и любого другого произведения XII в.), чтобы утверждать, что оно принадлежит к христианской культуре, ибо «отрицание принадлежности автора “Слова” к христианской культуре противоречило бы всей логике развития духовной жизни Киевской Руси XII в.».

Кстати, отметим, что, по мнению А.Н. Робинсона: «“Слово” вступило в прямое противоречие с литературным процессом второй

<sup>1</sup> Орлов А.С. Слово о полку Игореве. 2-е изд. М.: Л., 1946. С. 37.

<sup>2</sup> Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987. С. 137.

<sup>3</sup> Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» — героический пролог русской литературы. Л., 1967. С. 77.

<sup>4</sup> Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1985. С. 81.

<sup>5</sup> Лихачев Д.С. Возникновение русской литературы. М.: Л., 1952. С. 191.

<sup>6</sup> Сырцова Е.Н. Философско-мировоззренческие коннотации поэтики «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи. Киев, 1990. С. 42.



половины XII в., как только поэт воспел языческих богов, образы которых были органично связаны и с его идеалами, и с эпической традицией»<sup>1</sup>.

По мнению Ю.М. Лотмана (а также М.Н. Громова, Б.В. Сапунова, А.Н. Робинсона, А.И. Макарова и др.): «В “Слове” ... отразилась с и с т е м а д в о е в е р и я »<sup>2</sup>. «При этом в нем (“Слове о полку Игореве”. — Г. С.), — по утверждению В.В. Милькова, — не содержится выпадов против язычества и совершенно отсутствуют черты какого-либо возвеличения и пропаганды христианства»<sup>3</sup>.

В исследовательской литературе подсчитывается количество элементов язычества и количество элементов христианства в тексте «Слова», что само по себе очень важно и интересно. Но что это дает для решения вопроса о мировоззрении автора поэмы? Если количество элементов (хотя бы приблизительно) равное, то следует ли отсюда вывод о двоеверии? Если количество элементов одного мировоззрения превышает (насколько?!?) количество элементов другого мировоззрения, то следует ли отсюда вывод в пользу этого (количественно) внешне доминирующего мировоззрения? Даже если мы точно подсчитаем количество элементов язычества и количество элементов христианства, то все равно никакого вывода о характере мировоззрения автора «Слова» сделать нельзя. Почему? Потому что нельзя сказать, что какой-то конкретный элемент язычества имеет точно такую же значимость в системе языческого мировоззрения, какую какой-то конкретный элемент христианства имеет в системе христианского мировоззрения. Или другими словами, имеющиеся в тексте «Слова» языческие и христианские элементы нельзя поставить во взаимнооднозначное соответствие. Что же остается делать исследователю? Констатировать наличие элементов язычества и элементов христианства в тексте «Слова» и этим ограничиться?

Нам представляется, что нужно исходить из кульминации всей поэмы, каковой, по мнению исследователей, является «Плач Ярославны». «Плач Ярославны» не что иное, как кульминация всей семантики этого многопланового и полифонического повествования. Именно здесь сплетаются воедино все основные семантические ли-

<sup>1</sup> Робинсон А.Н. Литература Древней Руси // История всемирной литературы. Т. 2. М., 1984. С. 427.

<sup>2</sup> Лотман Ю.М. «Слово о полку Игореве» и литературная традиция XVIII — начала XIX в. // «Слово о полку Игореве» — памятник XII века. М.: Л., 1962. С. 375.

<sup>3</sup> Мильков В.В. Мировоззренческие основания поэтической образности «Слова о полку Игореве». // «Слово о полку Игореве» и древнерусская философская культура. М., 1989. С. 31.

нии “Слова”, связанные со стержневой организующей и смыслообразующей осью. Исходным здесь является представление о “Слове” как о целостном художественном произведении с единым замыслом и общей структурой»<sup>1</sup>.

Но что представляет собой «Плач Ярославны»? «“Плач” Ярославны в своей основной части является типичным языческим разговором, который повторяет обычную четырехчастную форму заговоров, сохранившуюся до XIX в. Сначала идет обращение к высшим силам природы, затем прославляется их могущество, далее следуют конкретная просьба и заключение. В минуту смертельной опасности, когда дружина Игоря погибла в степях, Ярославна не вспоминает могущественного и милостивого христианского бога или небесную заступницу — Богоматерь. С просьбой о помощи она обращается к Ветру, к реке Днепру Словутичу, к главному божеству древних славян — светлomu, трижды светлomu солнцу... Что это — просто художественный прием или вызов господству церковной идеологии и открытое признание дееспособности языческих богов?»<sup>2</sup>. Разумеется, это открытое признание дееспособности языческих богов. Ибо ситуация меняется принципиально. Игорь бежит из плена. Инстанции, к которым обратилась Ярославна, удовлетворили ее просьбу. Можно ли в таком случае не считать «Слово о полку Игореве» произведением языческим? И еще. «Русскую землю, крещение которой состоялось около двух столетий назад, автор (“Слова о полку Игореве”. — Г. С.) определяет как землю языческого бога Трояна»<sup>3</sup>. О чем это свидетельствует? Характеристика русской земли (после принятия христианства!!!) как земли языческого бога Трояна — это не просто один из элементов язычества в тексте «Слова», а сущностная характеристика (сущностный и убедительный показатель) языческого мировоззрения автора поэмы.

В заключение противопоставим «Слову о полку Игореве» как языческому произведению классическое христианское произведение «Задонщину» (конец XIV в.). На 7-й строке «Задонщины» читаем: «православный русский народ»<sup>4</sup>. Обратим внимание на форму-

<sup>1</sup> *Парахонский Б.А.* Семантика коммуникативных отношений в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и древнерусская философская культура. М., 1989. С. 76.

<sup>2</sup> *Сапунов Б.В.* «Слово о полку Игореве» в культуре Московской Руси. // «Слово о полку Игореве»: комплексные исследования. М., 1988. С. 232.

<sup>3</sup> *Сапунов Б.В.* Ярославна и древнерусское язычество // «Слово о полку Игореве» — памятник XII века. М.; Л., 1962. С. 329.

<sup>4</sup> Памятники литературы Древней Руси (XIV — середина XV века). М., 1981. С. 97.

лировку автором цели произведения (своей цели): «Воспоем деяния князей русских, постоявших за веру христианскую!»<sup>1</sup>. Обратим внимание на формулировку цели великого князя Дмитрия Ивановича: «Испытаем храбрецов своих и реку Дон кровью наполним за землю Русскую и за веру христианскую!»<sup>2</sup>. Обратим внимание на оценку морального состояния русских воинов: «Все как один готовы головы свои положить за землю Русскую и за веру христианскую»<sup>3</sup>.

Обратим внимание на то, как выражается скорбь, печаль: «Жалостно ведь, брат, видеть столько крови христианской»<sup>4</sup>; «Страшно и горестно, братья, было в то время смотреть: лежат трупы христианские словно сенные стога у Дона великого на берегу»<sup>5</sup>.

И завершающий фрагмент «Задонщины»: «И помиловал бог Русскую землю... И сказал князь великий Дмитрий Иванович: “Братья, бояре и князья и дети боярские... Положили вы головы свои за святые церкви, за землю за Русскую и за веру христианскую. Простите меня, братья, и благословите в этом веке и в будущем. Пойдем, брат, князь Владимир Андреевич, во свою Залесскую землю к славному городу Москве и сядем, брат, на своем княжении, а чести мы, брат, добыли и славного имени!” Богу нашему слава»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 99.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 103.

<sup>4</sup> Там же. С. 107.

<sup>5</sup> Там же С. 111.

<sup>6</sup> Там же.



**Московская Русь в фазе  
«интеллектуального разогрева»:  
к характеристике культурных ресурсов  
модернизации<sup>1</sup>**

**А.С.** Хомяков в свое время подметил, что всемирная история может быть понята из своего рода пульсирующего напряжения противоположных начал, которые он называл иранством и кушитством. Если применить эту историософскую схему к модернизации Нового времени, то она предстанет перед нами как сложное историческое движение, имеющее два разных основания. «Кушитской» образующей так называемого современного общества (общества «модерна» или «модернити») было формирование и широкое распространение «расчетной» экономической рациональности, воплощениями которой стали и антропологический тип «экономического человека», и специфический предпринимательский индивидуализм, и потребительский гедонизм, и рынок. «Иранским» же источником модернизации послужила основанная на свободном искании истины новая наука и ориентированная на науку образованность. Оба этих начала так или иначе представлены везде, где происходило превращение традиционных обществ в современные, однако в разной степени. И не только в смысле неодинаковости пропорций, в которых соединялись указанные элементы, но и в смысле диалектической антиномии между первичными и вторичными факторами социально-исторического развития.

Можно, по-видимому, утверждать, что именно данная пропорция в значительной мере определяет место той или иной страны и присущего ей культурного типа среди других стран и народов современного мира. Представим некую воображаемую условную шкалу, крайние точки которой будут соответствовать рассматриваемым нами двум началам в их чистом, ничем не разбавленном виде. Реальные же страны и культуры расположатся по всей соединяющей данные точки прямой, ближе то к одной, то к другой из них. Место России и русского цивилизационного типа на этой шкале вплоть до недавнего времени определялось в первую очередь духом самодовлеющего стремления «дойти до корня» наиболее значимых для человека и волнующих его проблем. Эта черта неоднократно отмечалась применительно ко всем социальным и культурным уровням

---

<sup>1</sup> Исследование проведено при поддержке гранта № 13-03-00187-а РГНФ.

национального психотипа — от напряженно ищущего правды простого крестьянина до просвещенного вельможи или вышедшего из тех же крестьян академика. По мере продвижения России по пути модернизации происходило не только повышение роли образования, но и его превращение в системообразующий фактор развития общества, государства, национальной ментальности. Кульминацией данного процесса стало формирование в СССР во второй половине XX в. весьма своеобразного типа социальности — «общества образования»<sup>1</sup>. Но этот социально-исторический результат надо понимать как итог весьма длительной социокультурной тенденции, истоки которой восходят к началу Нового времени.

Сопоставляя Россию с другими народами и государствами, надо учитывать, что социально-историческое развитие — это не монотонно линейный, а циклический процесс, где периоды подъема чередуются с эпохами застоя и упадка. Каждой стране и каждой цивилизации присущ свой собственный, сугубо индивидуальный ритм такого чередования, вследствие чего фазы их исторического развития отнюдь не синхронизированы. Так, пережив в VIII–IX вв. краткий взлет так называемого Каролингского возрождения, Западная Европа с начала X в. входит в довольно длительную полосу снижения уровня культуры и образованности. На Руси же именно это столетие открывает цикл восходящего движения. Однако к тому моменту, когда в Европе начинается новый интеллектуальный подъем — время Ансельма Кентерберийского, Абеяра, Альберта Великого — пик этого цикла был уже достигнут или даже пройден. Здесь образовательные, и шире — интеллектуальные, практики на продолжительное время «законсервировались» и стали приобретать инерционный характер.

Когда же заканчивается инерционная фаза и в динамике русского просвещения появляются признаки дальнейшего движения вперед, говорящие о наступлении нового цикла развития? Этот момент было бы естественно связать с объединением русских земель вокруг Москвы, формированием политического ядра будущей России и становлением единой национальной культуры. Однако для некоторых историков, социологов, публицистов этот момент явился своего рода «новым грехопадением», значительно усугубившим якобы изначально тяготеющее над православной Русью проклятие «восточного варварства».

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Андреев А.Л.* Общество образования в России: трудности исторического становления // Педагогика. 2011. № 5.

Как обосновывается утверждение о том, что старомосковская ментальность была несовместима с распространением наук и прогрессом образованности? Репрессивные практики не дают для этого особенно убедительных аргументов, поскольку на общем фоне эпохи Россия в этом плане не была каким-то исключением. Остаются вербальные свидетельства об умонастроениях.

Известны, например, некоторые места из посланий восточных патриархов по вопросу об организации в Москве школьного образования, в которых содержатся угрозы «хотящим сему делу препинание творити». Однако, как показали новейшие исследования, все подобные пассажи представляют собой «общие места», своего рода ритуальные формулы, имеющие в виду некую абстрактную ситуацию противодействия просвещению, а отнюдь не каких-то конкретных противников<sup>1</sup>. В этой же связи часто ссылаются на сентенции московских церковных публицистов, в которых они говорят о своем невежестве как о добродетели: «... яз селской человекъ, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читах, ни с мудрами философы в беседе не бывал, учился книгам благодатного закона...», «... не позазрите скудоумию моему, и простоте моей, понеже грамотики, и философий не учился, и не желаю сего, и не ишу, но сего ишу, како бы ми Христа милостива сотворите себе и людем, и Богородицу, и святых его» и т. д. Высказывания эти обычно интерпретируют как составную часть полемики по вопросу ценности античных и наследующих им христианских знаний. При этом, однако, также не обращают достаточного внимания на то важное обстоятельство, что данная «формула» почти в одних и тех же словах повторяется очень многими авторами. Мы найдем ее у Епифания Премудрого и знаменитого псковского инок Филофея, у учителя «огнепального» Аввакума старца Епифания и украинского православного полемиста Ивана Вишенского, в качестве учительной максимы она фигурирует в некоторых азбуках и т. д. Отсюда следует, что и в этом случае перед нами не что иное, как смысловой «топос», риторическая фигура, которую далеко не всегда и не во всем следует понимать совершенно буквально. Ловя московских книжников на слове, почему-то не замечают своеобразно преломленного в христианской традиции элемента сократовской иронии: «Я знаю, что ничего не знаю»... Писатель, подчеркнуто рекомендовавший себя в качестве «простеца», на самом деле мог быть (и часто в действительности был) осведомлен отнюдь не об одних лишь «буквах». Но

<sup>1</sup> См.: Фонкиг Б.Л. Греко-славянские школы в Москве в XVII веке. М., 2009. С. 83–84.

при этом именно только «буквы» признаются им в качестве чего-то безусловно достойного православного книжника.

В этом, на наш взгляд, следует разобраться детальнее. Возьмем за отправную точку нашего анализа имевшие широкий резонанс в кругах московских книжников послания Максима Грека, в которых он предостерегал против увлечения западной ученостью и подвергал критике изыскания работавшего в Москве немецкого доктора Николая Булева. На первый взгляд их можно истолковать как очевидное свидетельство существовавшего в православном мире стремления закрыть путь к постижению тайн мироздания и изолировать Россию от тех мучительных умственных исканий, которые привели католический и протестантский Запад к созданию современной науки. Однако на самом деле смысловая тональность переписки Максима Грека иная. Несомненно, ему, искушенному интеллектуалу, соединившему в себе традицию восточно-христианской образованности с духовным опытом ренессансной Италии, должна была казаться несколько наивной неумная любознательность москвичей, только еще открывавших для себя многообразные «хитрости» познающего разума. И он указывает им на опасности интеллектуального легковерия, главным средством против которого для него было строгое следование святоотеческому преданию.

Судя по всему, некоторые московские друзья Максима Грека упрекали его в том, что он хочет ввести запрет на научные изыскания. И эти опасения сами по себе весьма примечательны с точки зрения формирующегося в московской интеллектуальной среде отношения к научным занятиям и знанию. Тем не менее истолковывать выступления Максима Грека по вопросам научного познания как свидетельство о существовании организованного и идеологически оформленного противодействия науке и просвещению со стороны какого-то «православного обскурантизма», совершенно неосновательно. «Внешняя ученость» признавалась безусловно полезной, если только уметь отделять истину от «лжи и нечистоты». Из текста видно, что речь идет об астрологических изысканиях на тему обусловленности судеб людей движениями звезд и планет, которые в те времена претендовали на статус математической науки. Увлечение «ложным учением звездочетства» пышно расцветавшее в современной Московскому государству ренессансной Европе, коснулось и некоторых представителей московской элиты, что и вызвало резкую отповедь святогорского старца. Конечно, оглядываясь на 500 лет назад, мы понимаем, что астрологические изыскания были реальным спутником сложного и противоречивого процесса становления

новоевропейской науки. Но тогда, в конце XV — начале XVI в., никто не мог бы сказать, во что он выльется. А из того, что сорняки постоянно растут рядом с пшеницей, еще не следует, что, засевая поле сорняками, мы получим хороший урожай. По сути, критика астрологии и магии и с современной точки зрения совершенно правильна, можно даже сказать, что полемические выступления Максима Грека расчищали путь к более разумному, естественнонаучному восприятию отдельных явлений и свойств природы<sup>1</sup>. И здесь в его лице православный мир демонстрирует не враждебность познанию как таковому, а лишь то, что можно, пожалуй, охарактеризовать как *метафизическую осторожность*.

Чтобы по-настоящему оценить ее смысл, надо наглядно представить себе, сколько самых невероятных химер и вымыслов обрушилось на человека эпохи Возрождения, начиная от представлений о сродстве различных субстанций и кончая рассказами об обитающих на каких-то далеких островах василисках и прочих фантастических существах. Реальное еще невозможно было отделить от абсурдного, и для того, чтобы сформировать систему гарантированно *достоверного* познания, приходилось прибегнуть к тотальному очищению сознания, исключив из него все, что могло хотя бы в принципе вызвать сомнения. Новоевропейская наука по-настоящему начинается именно с программ такого очищения, сформулированных в начале XVII в. такими мыслителями, как Бэкон и Декарт. Однако почему бы не поступить иначе — с самого начала не впускать в наш ум то, что потом из него придется изгонять? Если рассуждать таким образом, естественно было бы признать, что *метафизическая осторожность* православного мира объективно могла играть роль своего рода методологического фильтра: конечный смысл ее не в запрете на знание как таковое, а в обозначении границы того, что не может быть оспорено. А «буквы»... «Буквы» это и есть то бесспорное, что составляет основу, исходный материал, из которого могут быть построены суждения действительного знания. Русские книжники, в отличие от западных философов, не рефлексировали задачу редукции содержания нашей умственной жизни к неким не требующим доказательств достоверным началам, но объективно их позиция потенциально содержала один из вариантов такого решения.

Становление Московского царства и его превращение в одну из крупнейших держав тогдашнего мира хронологически совпадает с переломным моментом истории Европы — временем Возрождения

<sup>1</sup> См.: Иванов А.И. Максим Грек как ученый на фоне современной ему русской образованности // Богословские труды. Вып. 16. М., 1976. С. 186.



и Реформации. В силу целого ряда причин Россия непосредственно не втягивалась в общеевропейские процессы того времени, но в ее развитии прослеживаются некоторые аналогии, позволяющие, пожалуй, утверждать, что она шла в своем развитии как бы параллельным курсом.

Сточки зрения формирования социальных сред, предъявляющих запрос на знание и образование, важно то, что развитие товарно-денежного хозяйства и интенсификация экономических связей в форме рыночных обменов вели к быстрому росту городов и развитию городской жизни. Общее количество городов Московской Руси в этот период доходит до 100<sup>1</sup>. Конечно, в целом коэффициент урбанизации в Московском государстве был существенно ниже, чем в ведущих европейских странах: по современным оценкам, он составлял 2–2,5 %, в то время как в Германии около 1500 года он равнялся 10 %, а в Голландии (наивысший европейский показатель) даже превысила 50 %<sup>2</sup>. Но зато некоторые наиболее крупные русские города, представлявшие собой узловые точки экономического и политического пространства страны, по масштабам той эпохи представляли собой настоящие мегаполисы. Прежде всего это касается Москвы, население которой к началу XVI в. составило около 100 тыс. человек и примерно сравнялось с населением трех самых крупных в то время столиц Западной Европы — Лондона, Парижа и Неаполя<sup>3</sup>. Такие знаменитые города, как прославленная великими мастерами Возрождения Флоренция или «златая» Прага, по оценкам иностранных наблюдателей, по величине уступали столице «Московии» по крайней мере в два раза<sup>4</sup>. Это масштаб второго по значению экономического и культурного центра Московского государства — Новгорода (его население в то время составляло 60–70 тыс.). Процветающий торговый Амстердам, который был главным центром высоко урбанизированной Голландии, вероятно, размещался на этой шкале где-то между Новгородом и Псковом (около 30 тыс. жителей).

На этой основе возникает социально мотивированный запрос на все более многообразные и сложные компетенции, некоторые из которых можно было освоить лишь посредством специально организованного обучения. Однако само по себе развитие городов

<sup>1</sup> См.: *Зимин А.А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 50.

<sup>2</sup> См.: *Бродель Ф.* Структуры повседневности: возможное и невозможное. Т. 1. М., 1986. С. 514.

<sup>3</sup> Порядок цифр по Лондону, Парижу, Неаполю и Амстердаму берется по цитированной книге Ф. Броделя.

<sup>4</sup> Ср.: *Меховский М.* Трактат о двух Сарматиях. М.: Л., 1936. С. 113.

еще недостаточно характеризует *вектор* происходящих изменений. Ведь связанное с данным процессом усложнение и возвышение интеллектуальной жизни и ее рационализация в разных исторических ситуациях могло происходить в разных формах и иметь неодинаковую направленность. Так, расцвет городской жизни и в Вавилоне и в античной Греции способствовал интенсивному расширению свода математических знаний и развитию обучения этим знаниям, но в первом случае все происходило в форме накопления рецептов решения полезных задач, во втором же случае — в форме «теоретической» математики, оперирующей идеальными конструктами и формальными доказательствами. И то и другое в принципе способствовало совершенствованию инструментов овладения окружающим миром. Но только второй из этих путей вел к возникновению математики как науки, возможности же первого были ограниченными и исчерпывались содействием в решении некоторых ближайших практических задач (например, на измерение земельных участков).

Переход от «рецептурного» знания, передаваемого от индивида к индивиду путем осуществляемой непосредственно на практике демонстрации приемов действия, к деперсонализированному знанию науки, требующему уже специально выделенного института образования, происходит отнюдь не автоматически, просто потому, что для этого «пришло время». Он мотивируется предварительно уже наметившимися социокультурными сдвигами, среди которых ключевое значение имеет формирование определенной картины мира, основанной на представлении о «стреле времени». Если в эпоху Средневековья человек был устремлен в *вечность*, то Возрождение начинает переориентировать его на *будущее*. Отсюда, кстати, идет характерное для этого последнего увлечение темой переменчивости судьбы, символизируемой «колесом фортуны». Отсюда и напряженные попытки вопрошания о судьбе, столь наглядно воплотившиеся в астрологии. В этой связи важно понимать, что новоевропейская наука формировалась как способ эффективного воздействия из настоящего на будущее. Не случайно Ф. Бэкон так настаивал на том, что знание предшествует практическому действию и направляет его к определенному контролируемому нами результату. Эта трансформация концепта времени происходила и на Западе, и на Руси. Уже Иосиф Волоцкий, как доказывает Г.М. Прохоров, уклоняется от свойственной этим последним устремленности к вечному-в-настоящем во имя будущего как идеала. Дальнейший шаг в этом направлении делает Иван Грозный, разрабатывая теорию неограниченного самодержавия как средства усовершенствования

ния общества. В XVII в. раскол общественного сознания углубился, ярко проявившись в противостоянии старообрядцев и «никониан», в котором первые утверждали идею вечности-в-прошлом, а вторые — вечности-в-настоящем (при этом будущее понималось как будущее всего православного мира).

В этом плане процессы, происходившие на исходе Средневековья в Европе и на Руси типологически сходны. Но если на Западе личностная устремленность к посястороннему миру очень быстро отрывается от устремленности «вечностной», и миг настоящего приобретает безотносительную к непреходящему, абсолютную ценность, то в Византии и на Руси антиномическое равновесие между этими полюсами в тот момент сохранилось<sup>1</sup>. Вероятно, в этой связи можно ставить и обсуждать вопрос о некоторой замедленности процесса перехода к культуре Нового времени по сравнению с Европой. Однако — *не со всей* Европой как таковой, а, скорее, с ее авангардными регионами, такими как ренессансная Италия, Англия, Франция и южная Германия.

Уже около 1350 г. в Северной и Северо-восточной Руси, куда входило и великое княжество Московское, становятся заметными симптомы своего рода «умственного разогрева», окрашивающие духовную культуру этих русских земель в непривычные, несвойственные Средневековью оттенки. На авансцене умственной жизни как бы появляется новый персонаж — беспокойный, сомневающийся Разум, склонный самостоятельно судить о том, что до той поры рассматривалось как недоступное, превосходящее его силы и возможности. Это приводит к возникновению и укоренению нового, весьма специфического, пласта культуры, который можно условно назвать *городским рационализмом*. Явление это мы выделяем как особый объект исследования по существу впервые. Его нельзя рассматривать как некое идеологическое течение: оно выражалось лишь как некий неартикулированный комплекс настроений, установок и социальных практик, которые образовывали почву для определенных идеологических течений и форм культуры.

Первоначальный этап развития городского рационализма в Европе выразился в проблематизации и рационалистическом переосмыслении самых важных для человека Средневековья сфер — религии и церковной жизни, что нередко (хотя и далеко не всегда) выражалось в появлении определенного типа ересей. Не будем сейчас вникать в суть разногласий еретических учений с церков-

---

<sup>1</sup>См.: Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. СПб., 2000. С. 125.

ной традицией, а также давать им какую-либо оценку. Обращаясь к данной теме, мы хотели бы просто найти индикатор, указывающий на некоторые непосредственно не наблюдаемые процессы, подобно тому, как тест на антигены является удобным средством диагностики определенных новообразований в организме. В Италии, Фландрии, Лангедоке и некоторых других регионах, где раньше всего повеяло духом модернизации, такие ереси распространились уже в XI–XII вв. И в этой связи нам кажется примечательным, что подобные же специфически городские ереси сопровождали и подъем русских городов. Эпицентром из возникновения стали старые торговые республики — Новгород и Псков, однако очень скоро их влияние становится ощутимым в Твери и, наконец, в быстро растущей и богатеющей Москве.

Указывая на содержащиеся в русских городских ересьях идеи «самобытия мира» и «самовластия ума», историки советского времени были очень склонны характеризовать эти ереси как движения, «устремленные из Средневековья в Новое время»<sup>1</sup>. Нельзя сказать, что для этого нет оснований. Но надо учитывать, что такая устремленность часто приписывалась едва ли не исключительно ересям, с чем как раз согласиться нельзя. Неправильно было бы полагать, будто в современность вел лишь один-единственный путь. Идеи «самобытия» и «самовластия» логичнее было бы рассматривать не в качестве проявления ересей как таковых, а в качестве интеллектуального продукта городского рационализма в целом.

На самом деле и жизнь церкви, духовный опыт православного мира в рассматриваемую нами эпоху невозможно отделить от таких присущих модернизации процессов, как трансформация познавательных установок, возвышение интеллектуальных потребностей и выработка новых подходов к пониманию мира, постепенно формирующих основу новой образованности. Общим знаменем времени становится *пытливость*, возникновение новых интеллектуальных интересов, связанных с предметным познанием окружающего мира. Это в полной мере сказалось и на умонастроениях русского духовенства.

Показательны в этом отношении сведения о составе личной библиотеки одного из самых значительных деятелей русской церкви конца XIV — начала XV в. св. Кирилла Белозерского. Конечно, основу ее составляют книги канонического и церковно-учительного характера. Но вместе с тем св. Кирилл интересуется и совсем другие

<sup>1</sup> См., например: *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. М., 1977. С. 11–12.

темы, относящиеся к «внешней» премудрости. В принадлежавших ему сборниках мы находим, например, такие статьи, как «О широте и долготе земли», «Галиново на Иппократа» и др. Как не раз уже отмечалось в историко-научной литературе, эти статьи носят чисто натуралистический характер и совершенно не содержат никаких специфически богословских элементов (что существенно отличает их от аналогичных сборников, составленных в более ранние периоды истории). Другой пример из этого ряда — монах Кирилло-Белозерского монастыря Ефросин. Конечно, это фигура далеко не столь масштабная, как сам основатель обители. Но тем интереснее их сопоставление, раскрывающее круг их интересов и направленность ума. Исследователям известны составленные и переписанные Ефросином сборники, в которых, как и у св. Кирилла, значительное место занимают сведения и материалы «естественнонаучного» характера. Частично они повторяются, но Ефросин обращается и к новым источникам, а в дополнение к этому проявляет еще большой интерес к географии и истории, обнаруживая не только любознательность, но элементы аналитического подхода — любовь к разного рода толкованиям, расчетам и составлению хронологических таблиц<sup>1</sup>. Еще один пример, который можно привести в данной связи, это проявившиеся в Московский период русской истории новые тенденции в летописании. Мы имеем в виду нарастание интереса летописцев к регистрации различных примечательных природных явлений и одновременно процесс постепенного освобождения этих описаний от логики мистического истолкования, в соответствии с которой их воспринимали исключительно как особого рода символы и знамения<sup>2</sup>.

К концу XV — началу XVI в. процесс «интеллектуального разогрева» привел не только к общему повышению тонуса духовной жизни Московской Руси, но и к весьма примечательному изменению ее социокультурных и психологических характеристик. Запрос на постижение истины о мире не только усиливается, но и приобретает совершенно особый характер «личностного горения». Практически везде, где на излете Средневековья и в начале Нового времени наблюдались подобные явления, они вырастали на специфической религиозной почве, связь с которой придавала им совершенно особую, экзистенциальную, значимость. Невозможно, в частности, отрицать глубокую связь между формированием «героического энтузиазма» ранней новоевропейской науки и сменой типа религи-

---

<sup>1</sup> См.: Лурье С.Я. Русские современники Возрождения. Л., 1988. С. 56, 75–76.

<sup>2</sup> См. об этом: Райнов Т. Наука в России XI–XVII вв. М.: Л., 1940. С. 133–134.

озности, сопровождаемого, с одной стороны, усилением стремления самостоятельно понимать смысл вероучения, а с другой — кардинальным повышением требовательности к компетентности и нравственному облику духовенства. Подобную же ситуацию мы видим и в русских землях, где в конце XV — начале XVI в. стремление разобраться в вопросах веры и религиозной жизни охватывает достаточно широкий круг людей разного звания, особенно в городе. Как красочно характеризовал эту новую ситуацию преп. Иосиф Волоцкий (письмо суздальскому епископу Нифонту, ок. 1492), «ныне и в домех, и на путех и на тръжищах иноци и мирьстии и вси сомнятся, вси о вере пытаются...». Умственная жизнь становится намного более многоцветной и «узорчатой». Выражаясь метафорически, это уже не средневековое русское одноголосие, а переход к новым формам контрастной полифонии. Но в общем хоре голосов эпохи нас сейчас особенно интересуют те, которые свидетельствуют о зарождении ключевых познавательных мотиваций, сопровождавших и обуславливавших становление науки Нового времени.

Такие голоса в Московской Руси в конце XV — начале XVI в. действительно зазвучали. И некоторые — с большой эмоциональной силой, обнаруживающей бесконечную духовную жажду беспокойной, томящейся мысли. «Я же теперь изнемогаю умом, в глубину впал сомнения, прошу и умоляю, чтобы ты... мысль мою успокоил... ведь не молчит во мне смущенная моя мысль, хочет знать то, над чем она не властна, и пытается найти то, чего не теряла, стремится прочесть то, чего не изучила, хочет победить непобедимое». Эти слова (даны в переводе на современный русский язык) взяты из хорошо известного историкам русской культуры Послания о Третьей книге Ездры, адресованного упоминавшемуся уже выше Максиму Греку видным дипломатом и писателем той эпохи боярином Федором Карповым. Читая это послание, трудно отделаться от впечатления, что мы присутствуем при таинственной мистерии рождения на русской почве того самого «фаустовского духа», который справедливо считается одной из главных предпосылок специфического этоса новоевропейской науки. Автора волнует в первую очередь истолкование ветхозаветных сюжетов о сотворении вод и земной тверди, а также животных, но этот интерес непосредственно перерастает в собственно познавательную мотивацию, связанную с конкретным пониманием того, как именно «устроен» мир.

Через исихастское учение о духовном трезвении («блюдении ума») в русскую культуру входила рефлексия над деятельностью наших чувств, воображения и ума. Понимаемая вначале весьма специ-

альным образом — исключительно как одно из условий «мысленной брани» с греховными соблазнами, эта рефлексия тем не менее формировала некоторый язык описания динамики внутренней жизни и навыки ее анализа, которые в дальнейшем могли переноситься и на другие ситуации, требующие оценки наполняющих наше сознание образов и контроля за их доброкачественностью.

В конце XV в. на Руси возникла принципиально новая социокультурная ситуация, характеризующаяся возникновением такого явления, как *интеллектуальное соперничество*. Новгородский архиепископ Геннадий с тревогой отмечал эрудицию и начитанность адептов выявленной им новгородско-московской ереси, что создавало этим последним определенное преимущество в полемике с основной массой духовенства. В связи с этим он просил высшую власть об устройении училищ. В то же время церковь противопоставила ереси то, что можно назвать большими культурными проектами. Самый выдающийся среди них — осуществленный по инициативе архиепископа Геннадия — полный русский перевод Библии (так называемая Геннадиевская Библия). Всего работа над русским переводом Библии заняла около 10 лет и была завершена к 1499 г. По оценке современных исследователей, текстологическая и переводческая работа новгородских библеистов вполне соответствовала научному уровню своего времени<sup>1</sup>. Стоит в этой связи напомнить, что немецкая Библия Мартина Лютера появилась, по крайней мере, на 35 лет позже, а в Англии аналогичная работа была осуществлена только к 1611 г. (подготовка и издание так называемой Библии короля Якова). Известно, что к переводу Библии привлекались и иностранцы. Тем не менее важно, что руководство данной работой и ее организация от начала и до конца осуществлялись одним из видных представителей русской церковной иерархии.

Но если в Европе начиная с XII–XIII вв. роль ведущих центров учености все больше отходит к университетам, то Русь и в рассматриваемый нами период пока еще не ощущает в них потребности, а ее интеллектуальная элита, как и раньше, формируется не через институционально оформленную высшую школу, а через индивидуальное духовное общение и чтение. Здесь можно, однако, заметить и нечто новое. Прежде всего то, что в условиях интенсификации умственной жизни и расширения познавательных запросов появились новые, пусть и не закрепленные институционально, но тем не менее достаточно устойчивые формы общения и обмена знаниями. Таким

---

<sup>1</sup>Тысячелетие крещения Руси. М., 1989. С. 37.

новым явлением было, в частности, возникновение интеллектуальных объединений — кружков, которые одновременно выполняли функции идейного центра, творческого содружества и обучающей среды. Примером этого как раз и является так называемый геннадиевский кружок, в который входили интеллектуальные сотрудники новгородского архиепископа Геннадия. Известно, что к нему относились не только русские книжники, но и иностранцы (католический монах славянского происхождения Вениамин, любекский печатник Б. Готан, и, возможно, упоминавшийся уже выше немецкий врач Николай Булев). Еще одно интеллектуальное сообщество несколько позже сложилось вокруг Максима Грека. Наряду с упоминавшимся выше окольничим Федором Карповым в него входил еще ряд лиц, оставивших заметный след в русской истории XVI в.: крупные государственные деятели и писатели кн. Вассиан Патрикеев и кн. Андрей Курбский, богослов и церковный полемист Зиновий Отенский, дипломат, входивший ранее в геннадиевский кружок переводчик и филолог Дмитрий Герасимов, знаменитый книжный мастер Михаил Медоварцев и др. Известный историк русской общественной мысли А.И. Клибанов не без оснований уподоблял круг друзей и собеседников Максима Грека одной из самых знаменитых ассоциаций гуманистов ренессансной Италии — флорентийской «платоновской академии» («Московская академия» Максима Грека)<sup>1</sup>.

Характеризуя формы общения русских современников европейского Возрождения, а также способы приобретения ими «высшего знания», надо учитывать, что в количественном отношении круг образованных людей оставался очень узким. Тем не менее в эту эпоху происходит весьма примечательное расширение социальных границ интеллектуальной среды. Если и в Киевской, и удельной Руси ее составляли почти исключительно лица духовного звания, к которым время от времени добавлялись отдельные просвещенные правители, то среди активных участников интеллектуальных кружков конца XV — начала XVI в. мы видим и мирян, в первую очередь — представителей придворных кругов и государственного аппарата. В дальнейшем в сферу интеллектуальной деятельности понемногу вовлекаются и выходцы из еще более широких социальных слоев.

Одна из первых попыток объективно оценить элементарную грамотность населения Московского государства по разным социальным слоям и группам еще в дореволюционные годы была предпринята известным историком русского языка акад. А.И. Соболевским.

<sup>1</sup> См.: *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1994. С. 165–188.



Для этого им был использован достаточно простой, но остроумный метод: ученый исследовал подписи под различными документами (например, челобитными, приговорами мирских сходов и др.) и выяснял пропорции между теми, кто вывел под соответствующим документом свое имя, и теми, кто за неумением писать поставил вместо этого крестик. В результате этого был сделан вывод, что к XVI–XVII вв. белое духовенство в России было уже практически сплошь грамотным. Уровень грамотности при дворе применительно к этому периоду он оценивал примерно в 78 %, высшего и среднего слоя землевладельцев в 50 %, посадских людей не ниже 20 %, крестьян около 15 % (правда, существенно ниже, чем у крестьян, была, по-видимому, грамотность рядовых воинских людей — стрельцов, пушкарей, казаков)<sup>1</sup>.

В нашем распоряжении нет данных для проведения широких сравнений различных стран по уровню грамотности, достигнутому ими на заре Нового времени, что позволило бы дать максимально свободную от различных предубеждений и пристрастий характеристику тогдашней образованности. Тем не менее имеются некоторые источники, позволяющие осуществлять локальные сопоставления. Таковы, к примеру, данные, представлявшие во исполнение буллы папы Пия IV, требовавшей от учителей письменного подтверждения того, что они принадлежат к католическому вероисповеданию. Расчеты, сделанные на основе этих данных, показывают, что около 1587 г. общий уровень грамотности детей школьного возраста в Венеции составлял примерно 23 % (среди мальчиков он поднимался до 33 %, а среди девочек опускался до 12–13%)<sup>2</sup>. В более отсталой Англии (епископство Йоркское, около 1530 г.) он был почти в 1,5 раза ниже (приблизительно 15%)<sup>3</sup>. Прямое соотнесение этих цифр с выкладками А.И. Соболевского затруднено тем, что они рассчитывались по-разному — в одном случае по социальным группам, в другом — по населению в целом. Тем не менее, если принять грамотность крестьян и посадских за среднее арифметическое, индикатор грамотности населения Московской Руси получается вполне сопоставимым, если не с богатой торговой Венецией, то с более бедной сельской Англией.

<sup>1</sup>См.: Соболевский А.И. Образованность Московской Руси XV–XVII веков. СПб., 1894.

<sup>2</sup>См.: Grendler P. Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300–1600. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1989. P. 42–47.

<sup>3</sup>Moran J.A. The Grows of English Schooling, 1340–1548: Learning, Literacy and Laticization in Pre-Reformation York Diocese. Princeton; N.Y., 1985. P. 223–225.

В отличие Запада, где образование очень рано стало приобретать преимущественно сословный, а точнее, сословно-профессиональный характер (поскольку за каждым сословием закреплялся определенный круг занятий), в России доминировало общее образование, имеющее своей сверхзадачей приобщение к книге и книжной культуре. Соответственно, в первом случае оно было практически обязательным для представителей данного сословия, но недоступным для других, во втором же — не обязательным, но открытым в принципе для всех. Мальчики из боярских семей, юные горожане, дети церковного причта и даже крестьяне в принципе обучались одному и тому же<sup>1</sup>. Что же касается профессиональных компетенций, то они приобретались обычно непосредственно на практике — в воинском строю, княжеской канцелярии, в купеческой лавке или мастерской ремесленника.

Тем не менее сложившаяся на Руси система общего образования была многоуровневой, она состояла из нескольких относительно независимых образовательных контуров. Первый из них — то, что мы определили как низовые образовательные сети. Затем — «книжное учение», институционально учрежденная школа (княжеская, архиерейская или монастырская). И, наконец, самый высший уровень, на котором главную роль играло самообразование и «учительные беседы» с мудрыми, много знающими людьми, способными выступать еще в роли духовных наставников. Это наименее формализованная часть образовательной практики (вследствие чего исследователи нередко просто не обращали на нее особого внимания), хотя у нее все же была определенная институциональная опора — монастырь.

В Московской Руси сохранились и самый верхний, и самый нижний из названных нами уровней (образовательных контуров). Но этого нельзя сказать о ее среднем «этаже» — организованном школьном обучении. Вот что мы читаем в ст. 25 решений созванного в 1551 г. так называемого Стоглавого собора: «А прежде сего училища бывали в Российском царствии на Москве и в Великом Новуграде, и по иным градам многие училища бывали, грамоте, писати и пети и чести учили. Потому тогда и грамоте гораздых было много, и писцы, и певцы, и тчецы славны были во всей земли...». Фраза эта весьма примечательна сразу в двух отношениях. Во-первых, она свидетельствует о том, что в прошлом школьное образование на Руси было широко распространено и хорошо развито, а во-вторых, о том, что, к тому времени, когда были написаны эти строки, ко-

<sup>1</sup> См.: *Владимирский-Буданов М.Ф.* Государство и народное образование в России XVII века. СПб., 1874.

личество школ резко сократилось, причем такое положение вещей воспринимается как неудовлетворительное. Собор принял решение, призванное наконец-то исправить данную ситуацию: «Тем же протопопом, и старейшим священником, и со всеми священники и дьяконы кийждо во своем городе, по благословению своего Святительства, избирати добрих и духовных священников и дьяконов и дьяков же, наученых и благочестивых... И у тех священников и дьяконов учинити в домех училища, чтобы священники и дьяконы, и вси православные Християне в коемждо граде, предавали им своих детей, в научение грамоте, и на научение книжнаго писания... и чтоб священники и дьяконы и дяки и выбранныя, учили своих учеников страху Божию и грамоте». Речь шла по сути дела об организации школ на базе церковных приходов, по сути дела — о создании общегосударственной системы приходских школ. Однако, хотя отдельные попытки выполнять приведенное выше предписание Стоглава, возможно, и предпринимались (сведения такого рода до нас не дошли), *система*, о которой в нем говорится, в то время не была создана.

В ведущих европейских странах в данный период складывается прямо противоположная тенденция, причем местами она приобрела такую интенсивность, что некоторые исследователи считают возможным говорить в этой связи о своего рода образовательной революции. Понятно, что различия не могли ускользнуть от посещавших Московию иностранцев. И, не находя здесь ни привычных для них школ, где главным предметом в те времена была латинская грамматика, ни латинской грамотности, под которой в Европе и понималась образованность, они делали вывод об отсутствии образования вообще. На их свидетельства впоследствии во многом и опирались те, кто полагал, будто до петровских реформ русский народ пребывал во мраке совершенного невежества. Но можно ли объяснить эти различия пресловутой косностью «москвитов»? Ведь что стимулировало развитие школы в Западной Европе? В первую очередь задача изучения латинской грамматики, поскольку латынь была здесь одновременно и языком богослужения и языком культуры. Так, скажем, в Венеции около 1586–1587 гг. свыше 70 % составляли именно латинские школы, на долю же итальянских и арифметических школ (*scuola d'abbaco*) приходилось лишь около 30 %<sup>1</sup>. Несмотря на то что Италия эпохи Возрождения была признанным лидером в области коммерции и организации финансового дела, жалование учителя

---

<sup>1</sup> Grendler P. *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300–1600*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1989. P. 43.

лей грамматики было обычно в 1,5–2 раза выше, чем у их коллег, преподававших математику и бухгалтерию. На Руси ситуация была совсем иной. Здесь ту же роль, что и латынь на Западе, играл старославянский язык, который в силу его близкого родства с русским можно было понимать и не пройдя школьного обучения.

В глазах людей современной культуры грамматическая и схоластическая выучка Запада выглядит намного основательнее, чем московская начитанность, ибо он интуитивно видит в этой выучке своего рода прообраз, «предчувствие» знакомых ему форм теоретического знания. Однако московские люди конца XV — начала XVI в. мыслили иначе. И практика пока еще не давала им достаточных оснований для радикальной переоценки заведенного у них уклада жизни. В самом деле, разве русские дипломаты были менее искусны в переговорах, чем их польские, немецкие или шведские коллеги? И разве, допустим, в прениях о вере с известным протестантским проповедником Яном Рокитой царь Иван Грозный выглядел слабее своего оппонента?

Стремление привлечь в страну знающих людей из иностранцев не было какой-то исключительной особенностью Московского государства и вряд ли могло в то время восприниматься как признание собственной «отсталости». Подобная практика была обычной и для других стран Европы. Так, практически одновременно с Кремлем и кремлевскими соборами итальянские мастера строили королевские замки и другие сооружения во Франции, Англии, Венгрии, Испании и Польше, бежавшие из Франции во время религиозных войн XVI в. гугеноты создали производство знаменитых швейцарских часов и принесли искусство обработки шелка в Англию, немецкие рудознатцы и голландские предприниматели заложили основу шведской металлургии и т. д. Другое дело *столкновение на поле боя*. Его результаты обладают достоинством неоспоримой очевидности. Исходя из этого, настоящим толчком, побудившим критически взглянуть на то, как и чему обучаются подданные Московской державы, надо, по видимому, считать неудачи, постигшие русское войско в Ливонской войне. Осмысление этого опыта привело к пониманию того, что растущие потребности страны в специалистах уже не могут быть удовлетворены одним лишь приглашением некоторого числа иноземцев. Как известно, уже у Бориса Годунова возникла идея создания в Москве высшего учебного (по типу европейских университетов) заведения; преподавание в нем предполагалось поручить иностранным профессорам. Правда, от реализации данного замысла все же отказались, и вместо этого царь Борис пошел по другому пути: по

его приказу впервые в отечественной истории группа русских юношей была отправлена для получения образования за границу.

Начавшийся еще на заре эпохи Возрождения процесс модернизации европейских обществ нигде не проходил без серьезных потрясений. Это придавало ему специфическую волновую конфигурацию, когда периоды восходящего движения сменялись глубокими срывами, вновь возвращающими общество к прежним, все еще нерешенным социально-экономическим и политическим задачам. Однако влияние этих срывов на сферу образования в ведущих странах Европы имело, как правило, достаточно локальный характер (как, например, проповедь так называемых цвикауских пророков о вреде всякого образования, которая была нейтрализована яростным противодействием со стороны самого М. Лютера). В отличие от этого в Русском государстве неурядицы и нестроения неизменно отодвигали вопросы образования далеко на задний план. Так, Ливонская война, к которой вскоре добавилась еще и опричнина, настолько истощили общество, что ему стало уже не до выполнения программы Стоглава относительно открытия училищ. Эта особенность социальной истории России сказалась и на судьбе, постигшей планы Бориса Годунова. Последовавшие вскоре события Смутного времени не дали реализовать их так, как они были первоначально задуманы. О посланных на учебу за границу юношах на долгое время забыли, а следы их затерялись; лишь столетием спустя к данной идее вновь вернулся Петр I, осуществивший ее и в больших масштабах, и с более ощутимыми результатами.



## **Основные принципы философского мировоззрения М.В. Ломоносова**

Петровские преобразования приблизили Россию к западноевропейской цивилизации, и российское общество неизбежно должно было столкнуться с просветительскими идеями, безграничной верой в науку, в то время как проблемы, доступные вере, уходили на второй план. Главной фигурой постепенно становился человеческий разум, не отягощенный какой-либо мистикой, наступило «безумное и мудрое столетие» (А.Н. Радищев), «век секуляризации» (В.В. Зеньковский). Россия нуждалась в человеке, соответствующем задачам времени, который мог бы не только охватить взглядом весь этот противоречивый мир, но и оформить научную философскую систему воззрений с учетом особенностей национальной истории, языка, общественного сознания, культуры в целом. В ситуации борьбы воззрений и идей, характерной для XVIII в., такой человек должен был быть способен отстаивать свои убеждения, «правду», не взирая ни на какие препоны, часто с риском не только для своего благополучия, но и для жизни. Таким человеком для России стал М.В. Ломоносов.

К основным онтологическим и гносеологическим принципам, лежащим в основе его мировоззрения, можно отнести следующие.

### **Принцип взаимосвязи материи и движения**

В «Заметках по физике и корпускулярной философии» М.В. Ломоносов дает такое определение материи: «Материя есть протяженное несопроницаемое, делимое на нечувствительные части (сперва, однако, сказать, что тела состоят из материи и формы, и показать, что последняя зависит от первой)»<sup>1</sup>. В работе «Опыт теории о нечувствительных частицах...» данное определение было им конкретизировано: «Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность»<sup>2</sup>. Основное свойство тела — протяженность и инерция, а поскольку тело состоит из материи, то сила инерции, согласно М.В. Ломоносову, пропорциональна количеству материи. Материя

<sup>1</sup> *Ломоносов М.В.* Избранные произведения: В 2 т. Т. 1: Естественные науки и философия. М., 1986. С. 31.

<sup>2</sup> Там же. С. 37.

превращается в тело, только обретая форму. Сама форма состоит из «нечувствительных частиц», «неделимых далее на известные нам качества». В их неделимости ученый видел основание того, что все совершаемое в телах «происходит от сущности их». Как утверждал М.В. Ломоносов: «... сущность тел состоит в конечном протяжении и силе инерции, а природа — в движении их, и потому все, что есть в телах или совершается в них, происходит от конечного протяжения, силы инерции и движения их»<sup>1</sup>.

Развивая атомарно-молекулярную концепцию строения тел (или, как ее называл М.В. Ломоносов, — «корпускулярную философию») и тезис о непрерывности материи, ученый выделял два основных вида материи — «собственную» и «постороннюю». «Материя собственная есть та, из которой состоит тело, а посторонней называется та, которая наполняет промежутки тела, не заполненные собственной материей»<sup>2</sup>. «Посторонняя» материя отождествляется М.В. Ломоносовым с эфиром, заполняющим все пространство, не содержащее «чувствительных тел». Ученый подчеркивал, что и эфир является «телом», корпускулы которого «округлы и однородны»: специфика его состоит лишь в том, что эфир представляет собой «тело тончайшее», «текучее» и «способное к движению всякого рода». Мир, по М.В. Ломоносову, представляет собой сочетание двух указанных видов материи, которые, соединяясь вместе, исключают «свободное пространство», «отсутствие пустоты».

Наряду с основными видами материи М.В. Ломоносов выделял еще один — «тяготительный». Данный вид материи толкает тяготеющие тела к центру Земли постоянно с одной и той же скоростью, он «проходит» через поры тел и воздействует на составляющие их протяженные и нечувствительные частицы. Гипотеза «тяготительной» материи понадобилась М.В. Ломоносову для опровержения теории дальнего действия (передача действия от одного тела к другому через пустое пространство), последовательным противником которой он был. М.В. Ломоносов отстаивал положение, согласно которому «тела побуждаются к движению одним только толканием», объясняющим всякое притяжение, так как «без толчка тела не могут ни действовать, ни противодействовать».

Определение материи, данное М.В. Ломоносовым, соответствовало уровню развития философской и естественнонаучной мысли середины XVIII в., когда понятие материи, как правило, сводилось

<sup>1</sup> Там же. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 43.

к субстанциональному началу, а аналогом понятия материя была категория «вещественность», зачастую сводимая к категориям «вещество», «тело».

М.В. Ломоносов считал движение одним из основных свойств материи. Все, что есть или совершается в телах, по убеждению ученого, происходит от их «сущности» и от их «природы», состоящей в движении, являющемся источником изменений, происходящих в материальных объектах. М.В. Ломоносов подчеркивал: «... природа тел состоит в движении и, следовательно, тела определяются движением»<sup>1</sup>. При этом движение не может происходить без материи, как и материя без движения «быть не может». Все, что протяженно и движется, по убеждению ученого, в первую очередь подчинено законам механики.

Движение тел, согласно М.В. Ломоносову, бывает двоякого рода: общее, когда все тело передвигается, и внутреннее, когда частицы (корпускулы), организующие тело, совершают движение внутри самого тела. Внутреннее движение он разделяет на три формы: вращательное, поступательное и колебательное. При этом ученый, применяя логический прием элиминации, т.е. индукцию методом исключения, доказывает, что внутреннее и колебательное движение «не есть причина теплоты», а отсюда с «необходимостью следует, что *теплота состоит во внутреннем вращательном движении связанной материи*»<sup>2</sup>.

Обращает на себя внимание мысль М.В. Ломоносова о том, что «невозможна высшая и последняя степень теплоты как движения. Наоборот, то же самое движение может настолько уменьшиться, что тело достигает, наконец, состояния совершенного покоя и никакое дальнейшее уменьшение движения невозможно. Следовательно, по необходимости должна существовать наибольшая и последняя степень холода, которая должна состоять в полном прекращении вращательного движения частиц»<sup>3</sup>.

### **Принцип сохранения вещества и движения**

Логика рассуждений М.В. Ломоносова, основанная на экспериментальных данных о единстве физических и химических свойств тел, «гармонии и согласованности природы», в которой все детерминировано движущейся материей, где «из ничего ничего не бывает и не исчезает бесследно», а любое изменение в одном месте со-

<sup>1</sup> Там же. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 78.

<sup>3</sup> Там же. С. 84.



пряжено с изменением в другом, ставила перед ним задачу поиска общих всем телам свойств и закономерностей, а также общей связи между ними. К решению этого важного вопроса ученый приходил постепенно.

Итогом стало создание М.В. Ломоносовым корпускулярной философии, базирующейся на положении, согласно которому, «... все встречающиеся в природе изменения происходят так, что если к чему-либо нечто прибавилось, то это отнимается у чего-то другого. Так, сколько материи прибавляется какому-либо телу, столько же теряется у другого... Так как это всеобщий закон природы, то он распространяется и на правила движения: тело, которое своим толчком возбуждает другое к движению, столько же теряет от своего движения, сколько сообщает другому, им двинутому»<sup>1</sup>. В работе «Рассуждение о твердости и жидкости тел», вышедшей в свет в 1760 г., М.В. Ломоносов фактически повторил эту формулировку.

Отстаивая данный закон, М.В. Ломоносов тем самым отвергал идею И. Ньютона и его последователей, утверждавших, что движение «сотворено и уничтожимо», что оно является «внешним» по отношению к материи и сообщается ей извне при помощи «особой силы». Подобный взгляд на природу материи и движения был связан с представлениями о первоначальном «божественном толчке». М.В. Ломоносов же в 1748 г. в работе «О тяжести тел и об извечности первичного движения» утверждал: «Первичное движение не может иметь начала, но должно существовать извечно... Предположим, что первичное движение не существует извечно; отсюда следует, что было время, когда этого движения не было, и что движущееся тело покоилось, но было наконец возбуждено к движению. Отсюда можно заключить, что было нечто внешнее, что его двигало, и следовательно первичное движение не было первичным, что, однако, содержит противоречие. Поэтому необходимо принять противоположное утверждение и признать, что первичное движение никогда не может иметь начала, но должно длиться извечно»<sup>2</sup>.

В 1912 г. один из самых авторитетных биографов, исследователей научной деятельности М.В. Ломоносова Б.Н. Меншуткин отмечал: «Этот закон Ломоносова, который можно назвать законом сохранения вещества (веса) и количества движения... действительно является всеобщим: на нем покоится все здание химии и физики»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 113.

<sup>2</sup> Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т. 2. М.; Л., 1950–1959. С. 201–203.

<sup>3</sup> Меншуткин Б.Н. Михаил Васильевич Ломоносов: жизнеописание. М., 2009. С. 53.

Открытие данного закона М.В. Ломоносовым имело первостепенное значение не только для естествознания, но и для философии, поскольку, как справедливо отмечал академик С.И. Вавилов, это «закон всеобщий, объемлющий всю объективную реальность с пространством, временем, веществом и прочими ее свойствами и проявлениями»<sup>1</sup>. Академик, лауреат Нобелевской премии П.Л. Капица подчеркивал: «Самым крупным по своему значению достижением Ломоносова было экспериментальное доказательство закона сохранения материи. Открытие Ломоносовым закона сохранения материи теперь хорошо изучено, и несомненность того, что Ломоносов первым его открыл, полностью установлена ... Несомненно, что это открытие одного из самых фундаментальных законов природы должно было в истории науки поставить имя Ломоносова в ряду крупнейших мировых ученых»<sup>2</sup>.

### Принцип изменения, развития

Мысль М.В. Ломоносова о том, что процессы и явления в природе осуществляются в результате движения материальных частиц, а материя — основа природных тел их изменений, пребывающая в постоянном движении, позволила ученому понять и объяснить «великие перемены» претерпеваемые Землей, подойдя вплотную к проблеме развития как универсального свойства материи.

Приступая к «вящему... и яснейшему сведению земного недра», М.В. Ломоносов пишет: «... твердо помнить должно, что видимые телесные на земли вещи и весь мир не в таком состоянии были с начала от создания, как ныне находим, но великие происходили в нем перемены, что показывает история и древняя география, с нынешнею снесенная, и случающиеся в наши веки перемены земной поверхности»<sup>3</sup>. Принцип развития рассматривался М.В. Ломоносовым как основа для объективного познания «действий натуры» и «приобретения ясного знания для полезного в жизни употребления тех вещей, которые нам даны на службу».

Исследуя «слои земные», ученый пришел к выводу, что возраст Земли намного больше, чем указан в Библии. В этом плане научное знание противоречило, с его точки зрения, библейскому учению: генезис минералов свидетельствовал не об «одномоментности творе-

<sup>1</sup> Вавилов С.И. Собр. соч. Т. 3. М., 1956. С. 98.

<sup>2</sup> Капица П.Л. Ломоносов и мировая наука // Сборник статей и материалов. АН СССР, Институт истории, естествознания и техники. Т. 6. М., С. 21.

<sup>3</sup> Ломоносов М.В. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1: Естественные науки и философия. С. 393–394.

ния», а о длительности процесса формирования поверхности Земли и о том, что этот процесс продолжается до сих пор. «Если же кто сим недоволен, тот пусть отнесет вышеписанные натуры деяния в оное время, когда земля была невидима и не устроена, то есть прежде шестидневного произведения тварей: там не будет никакого спору и сомнения о времени, не описанном и не определенном чрез течение светил небесных»<sup>1</sup>, — писал ученый.

Для доказательства своих идей М.В. Ломоносов предлагал привлечь не только данные наук о недрах, но и механику, физику, математику и «геометрию — правительницу всех мысленных изысканий». При этом М.В. Ломоносов подчеркивал, что генезис природных процессов имеет длительный характер: перемены произошли на свете не за один раз, они «многократно случались» в разные времена и «случаются в наши веки», и «едва ли когда перестанут». В этой связи М.В. Ломоносов рассматривает целый ряд вопросов, чтобы в условиях изучения макропроцессов попытаться решить такие сложные естественнонаучные проблемы, как: причины землетрясений, северного сияния, электричества, механизмы образование различных почв, гор, рудных жил, различных минералов и т.д. Однако результаты научной деятельности М.В. Ломоносова как естествоиспытателя при его жизни были поняты и оценены немногими. Заговорили о его деятельности в данной сфере лишь в середине XIX в., когда все чаще стали приходить к пониманию, что труды М.В. Ломоносова — это богатейшая сокровищница естественнонаучных идей.

### **Принцип всеобщей причинной связи явлений**

М.В. Ломоносов нисколько не сомневался в том, что явления, представляющие собой следствия, становятся яснее и понятнее, если познаны их причины. По существу все его творческие замыслы были направлены на раскрытие причинной обусловленности всех явлений природы.

М.В. Ломоносов считал, что именно причина, причинная связь между явлениями, выражаемая в бесконечном множестве их свойств и особенностей, является одним из наиболее устойчивых проявлений «всеобщего закона природы». Ученый постоянно подчеркивал необходимость объяснения изменчивости всех явлений природы только естественными причинами, а не действием сверхприродных сил. «Напрасно, — замечал М.В. Ломоносов, — многие думают, что

---

<sup>1</sup> Там же. С. 425.

все, как видим, с начала творцом создано... и потому-де не надобно исследовать причин, для чего они внутренними свойствами и положениями мест разнятся. Таковые рассуждения весьма вредны приращению всех наук... хотя оным умникам и легко быть философами, выучась наизусть три слова: “Бог так сотворил”, — и сие дая в ответ вместо всех причин»<sup>1</sup>.

Исходя из данной мировоззренческой установки М.В. Ломоносов приходит к выводу о том, что познание причин является основной задачей наук, ибо именно они «... подают ясное о вещах понятие и открывают потаенные действия и свойств причины»<sup>2</sup>. Поэтому «изыскание причин» нельзя относить к делам «тщетным и суемудренным».

М.В. Ломоносов исходил из положения — «ничто не может происходить без достаточного основания». Впервые это положение было обосновано им в работе «Элементы математической химии», и, с его точки зрения, имело большое значение для понимания исходного строения материального мира и его познания. Ученый был убежден, что каким бы сложным не был предмет познания, не следует выдумывать множество различных причин для его объяснения, если достаточно одной.

М.В. Ломоносов утверждал, что все изменения, происходящие на Земле, в том числе и с живыми существами, как по происхождению, так и по построению, — не случайные, а причинно-обусловленные явления. В органических телах части тел оказываются устроенными и взаимодействующими друг с другом так, что причина одной части заключена в другой, с ней связанной. Это означает, во-первых, что в мире не существует беспричинных явлений, а во-вторых, что каждое явление имеет свою причину, которая может быть, в конечном счете, выявлена в процессе исследования.

### **Принципы познания**

В Новое время философы все более сосредоточивают свое внимание на проблемах познания, которые становятся одной из главных тем философских дискуссий. Западноевропейские философы пытались найти абсолютно достоверное знание, способное стать исходным пунктом и предельным основанием для всего процесса познания, а также определить универсальные критерии, позволявшие дать оценку полученных знаний по степени их ценности.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 394.

<sup>2</sup> Там же. С. 119.

С позиций эмпиризма достоверным считалось только то знание, которое в наивысшей степени соответствовало данным чувственного опыта. Ощущения объявлялись главным средством познания реальности, единственным надежным источником знания: «Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах».

Представители же рационализма утверждали, что логическое мышление не может основываться на опыте, поскольку тот дает неясное, «смутное знание», способное привести к заблуждениям, в то время как разум обладает способностью к интеллектуальной интуиции — постижению истины непосредственно, минуя чувственно-эмпирический уровень познания.

В русле эмпиризма широко обсуждалась проблема так называемых первичных и вторичных качеств тел.

Большое внимание данной проблеме уделял Дж. Локк. Первичные качества (протяженность, тяжесть, инертность, форма и т. д.) он относил непосредственно к самим реальным предметам, а вторичные качества (запах, цвет, вкус и т. д.), рассматривались им как возникающие в сознании субъекта при воздействии предметов внешнего мира на органы чувств, как часть субъективных порождений человеческого сознания. Вопрос о том, что реально существует и что реально не существует, решали в то время в рамках механистической парадигмы, признавая механику, математику идеальными образцами научного мышления, другие же науки, как правило, относились к описательным, поскольку они были заняты изучением вторичных качеств, или, по Т. Гоббсу, «последствий ощущений». Дж. Беркли, как известно, вообще отождествлял и первичные и вторичные качества: «уничтожьте ощущения, исчезнет и вещь».

М.В. Ломоносов не разделял подобные взгляды. Однако он тоже говорит о двух родах качеств в телах: качества первого рода — масса, фигура, движение или покой и местоположение каждого осязаемого тела; качества второго рода — цвет, вкус, целебные силы, сцепление частей и т. д. Качества первого рода воспринимаются взором и определяются с помощью геометрии и механики, предметом которых они являются. Опираясь на «корпускулярную философию», М.В. Ломоносов доказывает, что и вторичные качества присущи всем телам, поскольку частные качества («по почину» Бойля Ломоносов предлагает называть первые качества — общими, вторые частными) «... от чувств наших удаленных частицах свое основание имеют», то для понимания частичных качеств необходимо исследование «... самых малейших и неразделимых частиц, от коих они происходят и которых познание толь нужно есть испытателям натуры,

как сами оные частицы к составлению тел необходимо потребны»<sup>1</sup>. Развивая эту мысль, русский ученый пришел к выводу о том, что частичных качеств в природе наблюдается «бесконечное разнообразие». Он усматривал сложную взаимосвязь, субординацию вторичных качеств с первичными, а также то, что существуют они реально, как реальные предметы и явления. Отсюда М.В. Ломоносов делал принципиальный вывод: «Свойства материальные суть: величина, фигура, тягость, твердость, упругость, движение, звон, цвет, вкус, запах, внутренняя сила, тепло, и стужа»<sup>2</sup>. Вместе с тем ученый осознавал, что эта проблема еще полностью не решена, и исследователи пока не могут «проникнуть во внутреннее устройство тел». Но М.В. Ломоносов был убежден, что «сие таинство откроется», если «любопытный и неусыпный натуры рачитель» будет использовать достижения разных наук.

Решая проблему первичных и вторичных качеств, М.В. Ломоносов двигался в русле понимания того, что:

- сами по себе качества не существуют, а только вещи, обладающие качествами;
- любой предмет представляет единство качества и количества;
- качество имеет бесконечно много количественных градаций, отношение между качеством и количеством взаимно;
- изменение количества влечёт за собой изменение объекта, и наоборот.

М.В. Ломоносов считал экспериментальные исследования исходной ступенькой процесса познания, без которой невозможно существование науки. «Один опыт, — писал ученый, — я ставлю выше, чем тысячу мнений, рожденных только воображением»<sup>3</sup>. Вместе с тем, придавая большое значение опыту и экспериментальной проверке полученных сведений М.В. Ломоносов полагал, что нельзя достоверно познать сущность первичных и вторичных качеств лишь на основе суммы опытных данных, так как мир в своей сущности настолько сложен, что для своего познания требует привлечения сил рассудка и разума. Особенно это справедливо по отношению к качествам, которые не могут быть познаны только опытным путем. Например, движение материи «... по большей части нечувствительно, и причина его никак не может быть воспринята чувствами; поэто-

<sup>1</sup> Там же. С. 120.

<sup>2</sup> Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 2: История. Филология. Поэзия. С. 158.

<sup>3</sup> Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 1: Естественные науки и философия. С. 33.

му нужно исследовать ее путем умозаключения»<sup>1</sup>. М.В. Ломоносов критиковал тех ученых-эмпириков, «в мозгу которых господствует хаос от массы непродуманных опытов». Отвечая на критику немецкого журнала, где говорилось, что русский мыслитель «... хочет дойти до чего-то большего, чем простые опыты», он воскликнул: «Как будто естествоиспытатель действительно не имеет право подняться над рутинной и техникой опытов и не призван подчинить их рассуждению, чтобы отсюда перейти к открытиям?»<sup>2</sup>.

Ученый утверждал: «Те, кто, собираясь извлечь из опыта истины, не берут с собой ничего, кроме собственных чувств, по большей части должны остаться ни с чем: ибо они или не замечают лучшего и необходимейшего, или не умеют воспользоваться тем, что видят или постигают при помощи остальных чувств»<sup>3</sup>. Под «лучшим и необходимейшим» М.В. Ломоносов понимал разум как высшую ступень познавательной деятельности людей, нацеленную на «постижение потаенного», на достижение истины. Именно с помощью разума можно познать «глубину земную... куда рукам и оку достгнуть возбраняет натура», утверждал ученый. Опыт в познавательном процессе М.В. Ломоносова обретает значимость, только если задействована плодотворная сила абстрактного мышления.

М.В. Ломоносов верил в величие человека, чей разум позволит вместить в себя ее бесконечность в пространстве и времени. Вера в силу человеческого разума давала ему возможность рассматривать бесконечность пространства и времени как предмет научной рефлексии. Вместе с тем данная вера не вела в творчестве ученого к отрыву разума от чувственного познания. М.В. Ломоносов не разделял мнения картезианцев, отрывавших абстрактную мысль от ее эмпирической основы. Ученый кратко и емко выразил свою мысль: «Из наблюдений устанавливать теорию и с помощью теории исправлять наблюдения — таков наилучший способ отыскания истины...»<sup>4</sup>. При этом он считал, что теория в первую очередь не может обойтись без математики, которая все то, что было в науках «темно, сомнительно и недостоверно... сделала ясным, достоверным и очевидным». За математикой М.В. Ломоносов признавал «первенство в человеческой жизни» и советовал тем, кто начинал заниматься наукой, обязательно «поучиться у геометров». Однако математика должна

---

<sup>1</sup> Там же. С. 27.

<sup>2</sup> Там же. С. 219.

<sup>3</sup> Там же. С. 33.

<sup>4</sup> Там же. С. 316.

«применяться в своем месте», после того как собраны, исследованы, распределены и сопоставлены между собой наблюдения.

Таким образом, в противоположность «эпистемологическому разрыву» при изучении сложной природы соотношения эмпиризма и рационализма, характера их взаимодействия М.В. Ломоносов предложил синтез эмпирического и теоретического уровней познания.

Рассматривая вопрос о формах теоретического знания, М.В. Ломоносов особое внимание уделял гипотезе, которая, по мнению ученого, получает свое подтверждение по мере развития науки. В противовес знаменитому ньютоновскому изречению “*Hypotheses non fingo*”, ставшему руководящим принципом для многих естествоиспытателей и философов XVII–XVIII вв., М.В. Ломоносов предлагал не спешить «с осуждением гипотез», подчеркивая, что научные гипотезы «... дозволены в философских предметах и даже представляют собой единственный путь, которым величайшие люди дошли до открытия самых важных истин. Это — нечто вроде порыва, который делает их способными достигнуть знаний...»<sup>1</sup>. Считая гипотезы структурными элементами научной теории, М.В. Ломоносов особое внимание обращал на их эвристический потенциал и теоретико-методологическую ценность. Отстаивая право ученого на выдвижение, обоснование и проверку любых гипотез, мыслитель тесно увязывал их научный статус с тщательностью проведенных экспериментов и достоверностью полученных результатов. С его точки зрения, гипотеза позволяла проверить как новые, так и ранее полученные данные, устранить имеющиеся в теории противоречия, внести существенные изменения в предметное поле той или иной науки. Однако он полагал, что важнейшими принципами развития науки являются объективность и беспристрастность, поэтому ради научной истины и доказательства достоверных, хорошо продуманных гипотез следует тщательно проверять выводы даже таких «величайших мужей», как Р. Бойль и И. Ньютон. «Я не признаю, никакого измышления и никакой гипотезы, какой бы вероятной она ни казалась, без точных доказательств...»<sup>2</sup>, — писал ученый.

М.В. Ломоносов утверждал, что чувственные восприятия — это исходный пункт познания «естества». Они порождаются воздействием предметов на органы чувств и возбуждением нервных центров в коре головного мозга человека, а затем перерабатываются разумом в понятие и идеи. Этот сложный процесс ученый пытался детализировать на основе механической теории эфира. Эфиром, со-

<sup>1</sup> Там же. С. 226.

<sup>2</sup> Там же. С. 32.



гласно М.В. Ломоносову, «заполнены все пространства, не содержащие чувствительных тел». Так, например, согласно выдвинутому ученым принципу «совмещения» частиц, воспринимаемые глазом человека цвета — это результат сцепления трех родов частиц эфира с корпускулами, покрывающими поверхность тел, свойства которых строго зависят от их химического состава, а свет — это движение эфира, частицы которого движутся таким образом, что весь эфир уподобляется колеблющимся волнам. Чувственное познание труднодоступных предметов или явлений не может возникнуть без воздействия эфира на органы чувств человека. Именно материя эфира обеспечивает проведение импульса на органы чувств, затем импульсы через нервы передаются к мозгу, рождая соответствующий образ, который становится впоследствии элементом формирующегося знания. М.В. Ломоносов пишет: «Жизненные соки в нервах таковым движением возвещают в голову бывающие на концах их перемены, сцепясь с прикасающимися им внешних тел частицами. Сие происходит нечувствительным временем для бесперерывного совмещения частиц по всему нерву от конца до самого мозга. Ибо по механическим законам известно, что многие тысячи таковых шаров или колес, когда они стоят в совместном сцеплении бесперерывно, должны с одним повернутым внешнею силою вертеться, с остановленным остановиться и с ним купно умножить или умять скорость движения»<sup>1</sup>.

Рассматривая отношение между веществом с кислыми свойствами и ощущение кислого как пример, хорошо иллюстрирующий его понимание природы чувственного познания, М.В. Ломоносов отмечает: «... кислая материя, в нервах языка содержащаяся, с положенными на язык кислыми частицами сцепляется, перемену движения производит и в мозге оную представляет. Таким образом рождается обоняние»<sup>1</sup>.

М.В. Ломоносов полагал, что не только ощущения, но и идеи есть отражение существующих предметов. «Идеями, — пишет он, — называются представления вещей в уме нашем...»<sup>2</sup>. Идеи, согласно М.В. Ломоносову, бывают простыми и сложными. Простые состоят из одного представления, сложные — из двух или многих, «между собой снесенных, например: ночи представление есть в уме простая идея. Но ежели к тому присовокуплено будет, что ночью люди после трудов дневных успокаиваются, тогда она станет сло-

<sup>1</sup> Там же. С. 250–251.

<sup>2</sup> Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 2: История. Филология. Поэзия. С. 156.

женною, для того что в ней заключается пять идей, между собою снесенных, то есть идея о ночи, о людях, о трудах, о дне и об успокоении».

Сложенную идею М.В. Ломоносов называл «темой», простые идеи, из которых она составляется, именовал «терминами». Простые идеи ученый подразделял на первичные («первые») и вторичные. «Первыми» он называл те идеи, которые от «терминов темы непосредственно происходят». Таким образом, первичные идеи — это абстрактные понятия, категории, которые рождают определенные смысловые ряды, смысловые ассоциации. Они-то и выступают как вторичные, производные идеи. Если первичные идеи имеют «обедненное» содержание, вторичные, наоборот, связаны с отражением живого и яркого многообразия мира.

Для лучшего понимания сути своего учения об идеях М.В. Ломоносов составил их подробную классификацию, включающую 16 разрядов, «которые суть: 1) род и вид, 2) целое и части, 3) свойства материальные, 4) свойства жизненные, 5) имя, 6) действия и страдания, 7) место, 8) время, 9) происхождение, 10) причина, 11) предыдущее и последующее, 12) признаки, 13) обстоятельства, 14) подобные, 15) несходные и противные вещи, 16) сравнения». Каждый разряд получает у М.В. Ломоносова строгое определение. Например: «Родом называется общее подобие особенных вещей. Такое подобие видим мы Невы с Двиною, Днепром, Волгою, Вислою и другими, в море протекающими великими водами, и оное называем одним словом — река, которое значит род, а Нева, Двина, Днепр, Волга, Висла суть виды»<sup>1</sup>.

Рассмотрев роль идей в процессе познания, М.В. Ломоносов сформулировал семь правил получения («изобретения») нового знания, связанных с характером приращения научных сведений. Если «первое правило к составлению чистых вымыслов утверждается на соединение, когда разные виды в одно тело соединяются», то седьмое правило предполагает включение тех или иных образов вещей в новые отношения по месту и времени. Данные правила, по М.В. Ломоносову, необходимы для того, чтобы вскрывать причины заблуждений в «гнозисе», а также глубоко осваивать и применять их в поэзии.

Развитие М.В. Ломоносовым теории познания выразилось и в трактовке им проблем языка. Ученый первым в России попытался создать новую терминологическую систему, отвечающую уровню

<sup>1</sup> Там же. С. 158.

развития научного знания XVIII в. Он с наибольшей для своего времени полнотой раскрыл сущность языка, показав его значение как средства общения и обмена знаниями в процессе человеческой деятельности. М.В. Ломоносов писал: «По благороднейшем даровании, которым человек прочих животных превосходит, то есть правителе наших действий, — разуме, первейшее есть слово, данное ему для сообщения с другими своих мыслей. Польза его толь велика, коль далече ныне простирается происшедшие от него в обществе человеческого знания, которые весьма бы тесно ограничены были, если бы каждый человек воображенные себе способом чувств понятия только в собственном своем уме содержал сокровенны. Когда к сооружению какой-либо махины приготовленные части лежат особливо, и никоторая определенного себе действия другой взаимне не сообщает, тогда все бытие их тщетно и бесполезно. Подобным образом, если бы каждый член человеческого рода не мог изъяснить своих понятий другому, то бы не токмо лишены мы были сего согласного общих дел течения, которое соединением разных мыслей управляется, но и едва бы не хуже ли были мы диких зверей, рассыпанных по лесам и по пустыням»<sup>1</sup>.

Язык, по М.В. Ломоносову, выступает не только средством передачи смыслов познанного, но и средством открытия нового знания и его адекватного соответствующего выражения, так как он способен отражать «тончайшие философские воображение и рассуждения». В языке, воплощающем и выражающем силу человеческого разума, коренится связь наук, нацеленных на познание сущего. Поэтому, только тот, кто «ясно мыслит», может найти наиболее адекватные формулировки постигаемых законов природы и глубоко проникнуть в суть изучаемых явлений. Без языка невозможна никакая идея, никакая теория, никакое познание мира. В этом плане язык является не только основой построения научного знания, но и выступает как явление духовной культуры человечества в целом.

### **Принцип связи естественных и гуманитарных наук, теории с практикой**

М.В. Ломоносов был глубоко убежден, что «приобретенные познания» необходимо тесно связывать с практикой. «Истинный химик должен быть теоретиком и практиком... Химик должен доказывать всё, что говорится в химии... Но то, что он доказывает, ему надо сперва познать, т. е. приобрести историческое познание изменений

<sup>1</sup> Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 394.

смешанного тела, и, следовательно, быть практиком... Это — первое. Далее, он же должен уметь доказывать познанное... т. е. давать ему объяснение, что предполагает философское познание... Отсюда следует, что истинный химик должен быть и теоретиком... Это второе... Истинный химик, следовательно, должен быть также и философом»<sup>1</sup>.

Добывание знаний, их обобщение не являлось для М.В. Ломоносова самоцелью. Главное для него, чтобы науки «художеству» (производству, ремеслу, искусству) путь показывали, а «художества» развитие наук «ускоряли» и «обои общю пользою согласно служили» «любезному Отечеству», «российскому хозяйству, народу».

---

<sup>1</sup> *Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 1: Естественные науки и философия. С. 26.*



**Метафизика и историософия  
в творчестве Н.М. Карамзина\***

Николай Михайлович Карамзин (1766–1826) был с юности настроен стать не просто русским историографом, а посвятить себя именно *философии истории*, искать точки соприкосновения метафизики и историософии.

Круг его чтения в юные годы в значительной мере был определен общением с московскими мартинистами. В одном из писем к И.И. Дмитриеву Карамзин вспоминает, как юношами они на берегу Волги, «геройски отражая сон, ночью читали Юнга в ожидании солнца»<sup>1</sup>. Хотя и не привелось посетить Карамзину *Юнгов остров* в усадьбе И.В. Лопухина<sup>2</sup>, но с увековеченными там мистическими писателями он познакомился основательно.

Среди московских розенкрейцеров Карамзин рано получил имя «брата Рамзея». Это по-своему знаменательно. Известный в кругах вольных каменщиков шевалье Андрю Рамзей (1686–1743) был автором «Новой Киропедии» (1727) — сочинения, в котором московские мартинисты находили много родственного своим историософским и религиозным представлениям. «Ученик Фенелона» насытил его глубокими религиозно-философскими аллюзиями.

«Новая Киропедия» созидалась в период частого общения автора с Монтескье, лордом Болингброком и Рене д'Аржансоном... Философский смысл этого сочинения заключается в том, что свет «естественной религии» так или иначе обнаруживает себя в различных культурах, а сообщество наиболее просвещенных интеллектуалов, образуя на разных этапах истории единую цепь, способствует раскрытию глубинного смысла *разумной и сердечной веры*...

Андрю Рамзей, скорее всего, мало имел времени для изучения знаменитых метафизических систем, но уже то обстоятельство, что он подготовил к печати два трактата своего духовного наставника, посвященных доказательствам бытия Божия, почерпнутым из «премудрого устройства природы» (*l'art de la nature*), а также доводов чисто умозрительных и самой идеи бесконечного (*preuves purement*

\* Исследование проведено при поддержке гранта ЦИТ МПДА.

<sup>1</sup> Письма Н.М. Карамзина к И.И. Дмитриеву. СПб., 1866. С. 351.

<sup>2</sup> См.: Гаврюшин Н.К. Юнгов остров. Религиозно-исторический этюд. М., 2001.

intellectuelles, et de l'idée de l'infini même), свидетельствует в пользу его философских интересов.

Первая линия рассуждений, в центре которой «Книга Природы», восходит по меньшей мере к Раймунду Себундскому, которого во Франции популяризировал Монтень, но истоки ее вполне могут быть прослежены и в древних «Шестодневах». Вторая линия очевидным образом берет начало с онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского и усиливает свою аргументацию в философии Декарта. Общее в них — демонстрация возможностей «естественного разума» в сфере истинного Богопознания.

Таким образом, историософская позиция Рамзея в той или иной мере имела метафизические основания, полученные у Фенелона, которые уже стали предметом специального изучения<sup>1</sup>.

Карамзин, как новый «брат Рамзей», если и не читал изданных его «тезкой» метафизических трактатов Фенелона, то, несомненно, был хорошо знаком с видными продолжателями этой традиции, в частности, с «Созерцанием природы» Ш. Бонне, да и суть картезианских доказательств бытия Божия ему в общих чертах должна была быть известна. Но вполне естественно, что в Европе он ощущает себя и «новым Киром», присматривающимся к тенденциям развития религиозных верований. Хотя он и отдалился от московских мартинистов, но чтение «Новой Киропедии» не могло не оставить в его душе глубочайший след... Это ведь тоже *метафизика истории*...

Карамзин изначально тянулся именно к *философскому* изложению истории, и отнюдь не случайно, вспоминая о встрече с французом Левеком, издавшим «Российскую историю», он высказал сожаление, что у нас самих нет таковой, «писаной с философским умом», например, подобной «Истории Англии» Давида Юма...<sup>2</sup> Поэтому, спустя много лет, когда его собственная «История государства Российского» стала уже предметом широкого обсуждения, он не без некоторого удовлетворения пишет И.И. Дмитриеву (1819), что французы находят в переводе его сочинения «философские мысли»<sup>3</sup>.

Слушая в Лейпциге лекцию профессора Платнера, Карамзин обратил внимание на его рассказ о Лейбнице, который «проехал всю Германию и Италию, рылся во всех архивах, в пыли и гнили молью источенных бумаг», чтобы собрать материалы для истории Браунш-

<sup>1</sup> Devillairs L. Fénelon, une philosophie de l'infini. Paris, 2007.

<sup>2</sup> Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 252. Далее — ПРП.

<sup>3</sup> Письма Н.М. Карамзина к И.И. Дмитриеву. С. 279.

вейгского Дома, и при этом «видел связь сей Истории с иными предметами, важными для человечества вообще»<sup>1</sup>.

Не приходится сомневаться, что, когда сам Карамзин засел в архивы, его не покидали мысли о соотношении исторического повествования с философским пониманием мира видимого и невидимого, с *метафизикой*...

В «Письмах русского путешественника» школьный термин «*метафизика*» встречается неоднократно. Так, говоря о встрече с И. Гердером, Карамзин замечает, что «глубокомысленный Метафизик скрыт в нем весьма искусно»<sup>2</sup>. В беседе с Виландом, который сам «не ломает головы» над кантовой «*Метафизикою*», заходит речь о его зяте Рейнгольде, который изъяснением этой метафизики как раз и занимается<sup>3</sup>.

У гробницы Декарта *русский путешественник* размышляет над тем, что этот мыслитель, хотя и «не во всем достоин веры, но всегда достоин удивления; всегда велик, и своею *Метафизикою*, своим нравоучением возвеличивает сан человека, убедительно доказывая бытие Творца, чистую бестелесность души, святость добродетели»<sup>4</sup>.

Метафизика упоминается среди разнообразных занятий французского светского общества накануне революции 1789 г.<sup>5</sup>; с одной парижской знакомой *русский путешественник* говорил «о любви в метафизическом смысле»<sup>6</sup>, наконец, в школе для глухонемых он узнает, что ее воспитанникам сообщают «самые трудные, сложные, метафизические идеи»<sup>7</sup>.

На склоне лет в письме к И.И. Дмитриеву (1824) Карамзин, сообщая о внезапной и безболезненной кончине М.И. Полетики, написавшего «метафизическую книгу», замечает, что «такая смерть хороша и достойна *Метафизика*»<sup>8</sup>. Читая же воспоминания И.И. Дмитриева, Карамзин ощутил, что ему «хочется вздохнуть при мысли, что такие сочинения выходят в свет уже во времена потомства, для нас *метафизического*...»<sup>9</sup> При этом другу он желает «благоденствовать с умеренностию Философа»<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> ПРП. С. 64.

<sup>2</sup> Там же. С. 75.

<sup>3</sup> Там же. С. 76.

<sup>4</sup> Там же. С. 284.

<sup>5</sup> Там же. С. 224.

<sup>6</sup> Там же. С. 274.

<sup>7</sup> Там же. С. 280.

<sup>8</sup> Письма Н.М. Карамзина к И.И. Дмитриеву. С. 385.

<sup>9</sup> Там же. С. 368.

<sup>10</sup> Там же. С. 391.

Когда же и как сам Николай Михайлович заинтересовался «метафизикой», каковы были его источники, к каким результатам он пришел? Ведь, во всяком случае, не схоластические же курсы, читавшиеся в духовных школах, были его отправной точкой... И не философия Христиана Вольфа, о которой он знал явно понаслышке<sup>1</sup>.

Что философские интересы занимали уже молодого Карамзина, подтверждают его ближайшие друзья. *Disce philosophari*, — учиись любомудрствовать, — призывает его А. Петров в письме от 20 мая 1785 г.<sup>2</sup> Летом же 1789 г. он пишет: «Я никогда не сомневался в том, что ты имеешь философской дух, тонкой, глубоко проникающий и удобный к открытиям, для других невозможным».

Несомненно, что ранние философские интересы Карамзина подерживало чтение Вольтера («никакая философия не могла устоять против Вольтеровой иронии»<sup>3</sup>) и Руссо. Но в кругах мартинистов первому мало симпатизировали, и вполне естественно было бы ожидать, что Карамзина, так или иначе, направят на изучение Сен-Мартена или «Божественной философии» Дютюа-Мамбрини.

Однако о Сен-Мартене он мельком упоминает всего один раз, да и то только в связи с его преданным учеником графом С.Р. Воронцовым<sup>4</sup>. Что же касается Дютюа... О его книге, изданной в русском переводе, идет речь в письме Н.М. Карамзина к И.И. Дмитриеву, датированном 1819 г. Карамзин пересказывает в нем издательскую заметку из последнего номера «Русского Инвалида», где говорится, «что и Евангелие не совсем хорошо, а хороша мистическая книга, переведенная Карнеевым: *Philosophie divine*». Это как раз и есть книга Дютюа. «Многие сердятся, — продолжает Карамзин, — и предсказывают беды нашему просвещению; а я даже и не смеюсь»<sup>5</sup>.

Не менее показательны и отношение Карамзина к весьма популярному в его эпоху мистическому сочинению Жозефа де Местра «Петербургские вечера». 14 июля 1821 г. он пишет И.И. Дмитриеву: «С головною болью читаю *Les soirées de St. Petersbourg* Графа Местра, глубокомысленного до бессмыслицы»<sup>6</sup>.

Судя по всему, «христианский пифагореизм» Сен-Мартена, если Карамзин и знакомился с ним, не оказал сколь-нибудь существенного влияния на его философские интересы, равно как не могла его

<sup>1</sup> Письма Н.М. Карамзина к И.И. Дмитриеву. С. 174.

<sup>2</sup> Там же. С. 501.

<sup>3</sup> Там же. С. 159.

<sup>4</sup> Там же. С. 548.

<sup>5</sup> Там же. С. 258.

<sup>6</sup> Там же. С. 310–311.



глубоко завлечь никакая догматическая метафизика луллианского толка или прямолинейный провиденциализм, давно высмеянный Вольтером в «Кандиде». У Карамзина всегда оставалась доля скептицизма по отношению к слишком решительным и систематическим метафизическим построениям. Прошел в свое время *русский путешественник* через «облако неведения», “The Cloud of Unknowing”, даже и не заглядывая в «Критику чистого разума»...

Готовясь к своей заграничной поездке, он очень четко расставляет приоритеты, и если говорить о ее *философской* программе, то она прямо связана с Германией и Швейцарией. При этом в ней равно представлены и знаменитые *критики* всякой возможной метафизики (Фернейский замок Вольтера, Кант), и созидатели тех или иных *метафизических систем*, но непременно научно фундированных (Бонне).

Из переписки с А. Петровым известно, что уже в 1787 г. Карамзин был почитателем эстетических воззрений Баттё. На вопрос Виланда о своих планах на будущее («что у вас в виду») Карамзин ответил: «... жить в мире с Натурою... любить изящное и наслаждаться им»<sup>1</sup>. В русле этой программы была и осуществленная им в «Московском журнале» (1792) публикация статьи Ф. Бутервека, соединившего в своей эстетической теории и кантианство, и элевсинские мистерии...<sup>2</sup>

Но все-таки главной для него, по-видимому, была переписка с Лафатером, а также чтение трудов Ш. Бонне и личное общение с ним.

Что привлекло Карамзина в швейцарском психологе Лафатере? Конечно, о его «Физиогномике» говорили во всех салонах, но не *технические приемы* познания характера имели ценность в глазах Карамзина. В Лафатере он видел мыслителя, взгляд которого был устремлен *в вездность* (“Aussichten in die Ewigkeit”), который именно *с точки зрения вездности* погружался в изучение сущности человека, оставаясь открытым к самым новейшим открытиям в области экспериментального естествознания («животный магнетизм»).

*Первый* вопрос, который Карамзин задает Лафатеру, посвящен *тайне человека*. «Каким образом душа наша соединена с телом, тогда как они из совершенно различных стихий? Не служило ли связующим между ними звеном еще третье отдельное вещество, ни душа, ни тело, а совершенно особая сущность? Или же душа и тело

<sup>1</sup> ПРП. С. 76.

<sup>2</sup> О Бутервеке см.: *Гаврюшин Н.К.* Мистический неозэллинизм и идеал «эстетической Церкви»: Ф. Бутервек и Ф. Гёльдерлин // Вопросы философии. 2005. № 3. С. 140–148.

соединяются посредством постепенного перехода одного вещества в другое»<sup>1</sup>.

Можно полагать, что, так или иначе, Карамзин уже был знаком и с картезианским подходом к этой проблеме, и с перипатетическим, и с платоническим. Но мнение Лафатера было для него особенно важно.

От своего именитого корреспондента Карамзин получил весьма тонкий ответ: «Если б мне, мой милый Карамзин, — писал Лафатер, — какое-нибудь существо под луной могло сказать, что такое *тело само по себе* и что такое *душа сама по себе*, то я бы вам тотчас объяснил, каким образом тело и душа действуют друг на друга»<sup>2</sup>.

Лафатер предлагает Карамзину возвратиться в «облако неведения», философскую апофатику, неявным образом даже к Канту, хотя в то же время указывает и на положительный путь — «наслаждаться самим собой через самопожертвование». Но Карамзин еще живет идеалом *знания*: «Я хочу знать, — пишет он, — что я такое, ибо *знание*, по моему мнению, может сделать меня живее чувствующим бытие потому, что я таким образом могу, как мне кажется, достигнуть наслаждения самим собою»<sup>3</sup>.

Пусть, может быть, и не непосредственно, но идеалом Карамзина здесь выступает тот самый аристотелевский *Ум*, который блаженствует в созерцании *самого себя*.

В Цюрихе Карамзин задает Лафатеру еще два вопроса: 1) «Какая есть всеобщая цель бытия нашего, равно достижимая для мудрых и слабоумных?» и 2) «Что должно думать об магнетизме?»

На первый вопрос Лафатер отвечает, снимая саму предпосылку *целеполагания*: «*Бытие есть цель бытия*»<sup>4</sup>, т. е. оно — самоцель... На второй он, очевидно, даже не обратил внимания...

Наконец, в письме от 1 декабря 1790 г. Карамзин выдвигает перед Лафатером еще и принципиальную *историсофскую проблему*, касающуюся идеи «нравственного прогресса»: «... *мудрее ли мы и добродетельнее ли Древних, потому что мы христиане?*».

Ответа не последовало...

С этими нерешенными вопросами Карамзин отправился к другому выдающемуся мыслителю своей эпохи — Шарлю Бонне. Его труды он загодя внимательно изучал в России, готовился к изданию русского перевода «Созерцания природы». Давняя, задолго до Руссо выраженная мысль о том, что чтение *Книги Природы* является едва

<sup>1</sup> ПРП. С. 468.

<sup>2</sup> ПРП. С. 470.

<sup>3</sup> ПРП. С. 472.

<sup>4</sup> ПРП. С. 479.

ли не лучшим путем *самопознания*, укрепляла его интерес к швейцарскому биологу и метафизику.

Сам Лафатер также проявлял весьма живой интерес к трудам Ш. Бонне. Он перевел на немецкий язык «Палингенезию» и вступил по этому поводу в полемику с М. Мендельсоном. Как пишет Р. Савиоз, «Лафатер заявляет, что этот труд расширил его душу, заставил его рассматривать природу и весь мир в новом свете, научил его ценить истинную философию и любить религию, ниспосланную с небес»<sup>1</sup>. Кроме того, Лафатер обязан Бонне гипотезой о непрерывности существ, имеющей фундаментальное значение в его физиогномике.

Карамзин, хотя и весьма интересовался трудами Ш. Бонне, не был расположен безоглядно следовать выводам швейцарского ученого. Свою точку зрения он высказал в письме к Лафатеру еще в 1788 г.: «Я прилежно читаю сочинения *Боннета*. Хотя великий философ нашего времени открыл мне много новых взглядов, я все-таки не вполне доволен всеми его гипотезами. *Les germes, emboîtement des germes, les sièges de l'âme, la machine organique, les fibres sensibles* — все это очень философично, глубокомысленно, хорошо согласуемо и могло бы так быть и на самом деле, если б Господь Бог при сотворении мира руководствовался философией достопочтенного *Боннета*; но чтоб было это так на самом деле — этому не верю, пока верю, что мудрость Господня далеко превосходит мудрость всех наших философов...»<sup>2</sup>.

Надо заметить, что *недовольство* Карамзина с не меньшим основанием могло бы быть отнесено и к системам, созидавшимся задолго до Бонне, и к «семенным логосам» стоиков, и к аналогичным мыслительным конструкциям раннехристианских писателей... Всякому гипотетическому схемотворчеству Карамзин хочет противопоставить *непосредственное, непредвзятое* созерцание природы: «Я думаю, что было бы лучше наблюдать великое мироздание, как оно есть, и насколько это доступно нашему глазу, всматриваться, как все там *происходит*»<sup>3</sup>.

Насколько любое созерцание опосредствовано предыдущим опытом, возникающими на его основе антиципацией и рефлексией, Карамзин, конечно, еще не задумывался. Значение кантовского критицизма предстояло понять следующим поколениям...

К беседе с Кантом в Кенигсберге Карамзин готовился не столь основательно, как к встрече с Ш. Бонне.

<sup>1</sup> Savioz R. La philosophie de Charles Bonnet de Genève. Paris, 1948. P. 369.

<sup>2</sup> ПРП. С. 476.

<sup>3</sup> Там же. С. 476.

«Вчера же после обеда был я у славного Канта, глубокомысленного, тонкого Метафизика, который опровергает и Малекбранша и Лейбница, и Юма и Боннета — Канта, которого Иудейский Сократ, покойный Мендельзон, иначе не называл, как *der alles zermalmende Kant*, т. е. *всесокрушающий Кант*»<sup>1</sup>.

Кант первым делом заметил своему русскому собеседнику, что «не многие любят метафизические тонкости», и повел с ним речь о путешествиях, о дальних странах, о Китае, видимо, полагая, что эта тематика для него занимательнее. Через полчаса Карамзин «не без скачка» перевел разговор «на природу и нравственность человека». Ответ кенигсбергского мудреца был им кратко законспектирован.

Суть его сводится к тому, что подлинную *радость жизни* Кант находил только в действиях, сообразных «с *законом нравственным*», начертанным в его сердце. Говоря о будущей жизни, мы «предполагаем уже бытие Всевечного Творческого разума», но далее сего наш человеческий разум проникнуть не может...

Кант записал Карамзину названия двух своих сочинений — «Критика практического разума» и «Метафизика нравов», которых русский путешественник не читал. «Домик у него маленький, и внутри приборов не много. Все просто, кроме... его Метафизики»<sup>2</sup>.

Если Кант и ничего не изменил в устроении Карамзина, то, во всяком случае, укрепил его убеждение в непреходящем значении «закона, написанного в сердце», равно как и поддержал скептическое отношение к амбициозным метафизическим конструкциям.

Теперь Карамзин едет к самому Шарлю Бонне, который в последние годы жизни тоже изучал философию Канта и оставил несколько заметок, посвященных «Критике чистого разума»<sup>3</sup>.

Особый авторитет и притягательность Шарлю Бонне придавало то обстоятельство, что он был авторитетным биологом, экспериментально исследовавшим полипы (пограничье между минеральным и растительным миром!), и философом-метафизиком, обращавшим свой умственный взор в сверхчувственный мир.

В этом отчасти его сходство со Сведенборгом и, возможно, отнюдь не случайно такой знаток мистической книжности XVIII в., как Шарль Нодье ставит Бонне в одном ряду со шведским геологом-духовидцем, а также с Сен-Мартеном и Балланшем<sup>4</sup>. В одном же из

<sup>1</sup> ПРП. С. 20.

<sup>2</sup> Там же. С. 21.

<sup>3</sup> Savioz R. Op. cit. P. 345.

<sup>4</sup> Ibid. P. 153.

частных писем (22 июня 1832 г.) Нодье причисляет к мыслителям, оказавшим на него наиболее сильное и благотворное влияние, «мудрецов Индии», Пифагора, Шарля Бонне и Канта<sup>1</sup>. Таким образом, только имя Бонне неизменно присутствует в двух перечнях великих мыслителей, записанных Ш. Нодье в разные годы...

То, что несколько смущало Карамзина у Бонне — термины вроде «седалища души» (*les sièges de l'âme*), «органическая машина» и т. п., было, конечно, прежде всего, наследием картезианства. Но в его лексиконе полные права сохранялись и за аристотелевской Первопричиной, присутствовало знакомство с Лейбницем. Природу Бонне все-таки склонен был понимать как механизм, запущенный Первопричиной, и потому для свободы человека как «психоморальной машины» оставлял немного простора... Карамзин же, конечно, интуитивно догадывался, что без «метафизики свободы» философские конструкции оказываются пустой игрой ума...

Личные встречи с автором «Созерцания природы» были у Карамзина весьма теплыми и эмоциональными, но вряд ли многое прибавили для разумения его философии. Однажды за обедом Бонне назвал себя «пифагорейцем», с большой похвалой отозвался о поэме Галлера, посвященной происхождению зла...<sup>2</sup> Вот и все. Карамзин резюмировал: «Философ с чувством»... Перед ним и Кантом «Платон в рассуждении философии есть младенец»<sup>3</sup>. Ни больше, ни меньше...

Но что же все-таки оказалось значимым в *метафизическом* плане? По-видимому, идея *непрерывности* индивидуального бытия и *физиогномия народов*.

О том, что было для Карамзина особенно привлекательным в Бонне, мы узнаем из «Писем русского путешественника» по пространной цитате из... Гердера, где речь идет о *смерти*. Вот лилия «истлела в неутомимом служении Натуры...», но она не погибла, «сила корня ее существует; она вновь пробудится от зимнего сна своего и восстанет в новой весенней красоте, подле милых дочерей бытия своего, которые стали ее подругами и сестрами. И так нет смерти в творении; или смерть есть не что иное, как *удаление того, что не может быть долее, т. е. действие вечно юной неутомимой силы, которая по своему свойству не может ни минуты быть праздною или покоиться*»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ibidem.

<sup>2</sup> ПРП. С. 185.

<sup>3</sup> Там же. С. 212.

<sup>4</sup> ПРП. С. 72.

Непрерывность жизненных форм, вечное возрождение, *палингенезия*, относящаяся не только к родам и видам, но и индивидам — этими идеями Гердер, как и Гете, вдохновлялся, читая Бонне<sup>1</sup>.

Беседы с Гердером у Карамзина получились несколько более содержательными. Карамзин прямо нигде не пишет, что читал «Идеи к философии истории человечества». Но к моменту посещения им Веймара вышло уже три из четырех томов этого масштабного сочинения, и уж хотя бы по названию оно должно было быть Карамзину известно. Вот именно в этих «Идеях...» мы и встречаемся с мотивированным соприкосновением *метафизики* (в духе Бонне) и *историософии*.

На первый взгляд кажется, что Гердер здесь скорее *отмежевывается* от Бонне, чем следует ему. «И так называемая философия зародышей Бонне, — пишет он в связи с идеей бессмертия души, — не сможет повести нас за собою, потому что отчасти она относится к переходу человека в новое бытие, и в этой своей части не доказана, а отчасти она говорит совсем о другом. Никто еще не открывал в человеческом мозге мозг духовный — зародыш будущего человеческого существования; и хотя бы самый незначительный аналог ему нельзя увидеть в строении мозга»<sup>2</sup>.

Примерно такими же критическими замечаниями о Бонне делился Карамзин в письме к Лафатеру (1788), которое мы выше цитировали. Но не *механизм* перехода в высшее состояние был привлекателен в сочинениях Бонне и для Карамзина, и для Гердера. Представление об «органической силе», внутренней связи разных форм и уровней бытия, вот что их в самом деле завораживало.

«Кто бы подумал, — пишет Гердер в тех же «Идеях...», — что в облике гусеницы скрывается бабочка? Кто бы узнал, что гусеница и бабочка — это одно и то же существо, если бы это не доказывал опыт? А ведь эти две различные формы существования — это два возраста одного и того же существа, на одной и той же земле, где круг органического творения все время начинается заново, — сколь же прекрасные превращения скрывает лоно природы, если круг органического творения шире, а возрасты охватывают не один мир! Итак, надейся, человек, и не пророчествуй — вот твой венец, спорь о нем. Отбрось все нечеловеческое, стремись к истине, благу и богоподобной красоте, и ты достигнешь своей цели»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Savioz R. Op. cit. P. 341; Гете И.В. Избранные философские произведения / Под ред. Г.А. Курсанова и А.В. Гульги. М., 1964. С. 273.

<sup>2</sup> Гердер И. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 114.

<sup>3</sup> Там же. С. 134.

Это не повторение *палингенезии* Бонне, но несомненные вариации на его темы. Очень органично сюда включена и тема *бессознательного (сна)* и *сознания*. «Этой аналогией со *становящимися*, то есть переходящими от состояния к состоянию существами, природа показывает нам, почему и непробудный сон вплела она в жизнь своих существ. Сон — благодатное забвение, охватывающее живое существо, органические силы которого стремятся выйти наружу в новом облике. Само существо со своим малым сознанием недостаточно сильно, чтобы обзреть всю борьбу форм, чтобы управлять ею, — и вот оно засыпает, а просыпается уже в ином виде»<sup>1</sup>.

Вот здесь и берет начало *философия геловегеской истории*. Гердер проникнут идеей положительного, поступательного развития человечества, осуществляемого по неисповедимым путям Провидения. И прогресс этот, согласно его представлениям, заключается в *развитии сознания*, которое потенциально способно *управлять* борьбой форм.

Суть подобной «философии истории», по скромной ремарке Гердера, мог бы изложить «второй Монтескье»: от него мы ждали бы «не отрывочных сведений, относящихся к разным народам, временам и странам, потому что даже Гений земли не построит целого из такого хаотического беспорядка, — но мы ждали бы философского и живого изложения гражданской истории»<sup>2</sup>.

Разве не была бы такая *философская история* шагом в развитии человеческого сознания и самопознания? И разве не хотел быть таким «вторым Монтескье» сам Карамзин?

В «Письмах русского путешественника», рассказывая о посещении Эрменонвиля, где жил на склоне лет Руссо, Карамзин описывает храм *новой Философии*, на колоннах которого одни оставляют записи о несовершенстве человеческого ума, а другие выражают надежду, «*что разум в школе веков возмужает*»<sup>3</sup>.

Хотя «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе тогда еще не был написан, но его идеи давно носились в воздухе — примером тому даже Кант! — и Карамзин не был к ним равнодушен. В их распространение внес вклад и Гердер, который в своих «Идеях...», между прочим, много внимания уделил значению *традиции* как таковой и особенно *религиозной*. «Нельзя отрицать, — писал он, — что *только религия принесла народам науку*

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 251.

<sup>3</sup> Там же. С. 308.

*и культуру и это культура и наука в первое время были просто особой религиозной традицией»<sup>1</sup>.*

До Огюста Конта отсюда — один шаг, но он все-таки еще не сделан. И сам Гердер не порывает с Провидением, и для Карамзина изучение «традиций» — не столько задача «объективной науки», сколько опыт познания себя — *в ином*.

После первой беседы с Гердером Карамзин зашел в церковь св. Якова, чтобы «видеть там на стене барельеф покойного Профессора Музеуса, сочинителя *Физиогномического Путешествия и Немецких народных сказок*»<sup>2</sup>. Есть какой-то глубинный смысл в этом акте! Ведь гердеровская проблематика «философии истории» конкретизируется для Карамзина в немалой мере именно через изучение *физиогномических* особенностей европейских народов, впечатлевшихся в их быте, традициях, истории... Через их изучение актуализируются и вопросы *русской исторической психологии, истории русского самознания*.

В «Письмах русского путешественника» немало сравнений с Россией и даже интенций использовать европейский исторический опыт в ее интересах. Но Карамзин нуждался и в более основательном погружении в отечественную историю, его все больше влечет к себе *историческая конкретность*.

Начало царствования Александра I знаменовалось для него принципиальным изменением некоторых оценок и общей ориентацией на *историческое самопознание*. В 1801 г. он написал «Историческое похвальное слово Екатерине II» и задумал свою «Историю государства Российского», к работе над которой приступил в 1803 г., получив звание «историографа» и денежную поддержку («пенсию»).

В 1802 г. Карамзин опубликовал статью «Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени». Она отчасти прообразует «философическое законоведение» александровской эпохи, реализовывать которое будет не в последнюю очередь М.М. Сперанский, — но не в духе идеалов Карамзина, который стоял за принцип *лигной власти*, за «национального диктатора». И в этом плане его вполне устраивал «Бонапарте», но не его законотворческая деятельность

Карамзин четко фиксирует необходимость уйти от подражательности в отношении к Западной Европе и сознательно встать на свой исторически осмысленный путь: «Указы отца отечества, императрицы Анны, Елисаветы, особливо Екатерины Великой решат все важнейшие вопросы о людях и вещах в порядке гражданском: нужна

<sup>1</sup> Гердер И. Указ. соч. С. 253.

<sup>2</sup> ПРП. С. 73.



только философическая метода для расположения предметов; но совершение сего дела будет славно для монарха и государства. Метод и порядок заключают какую-то особенную силу для разума, и судья, обнимая одним взором систему законов, удобнее впечатлеват их в душу свою. Тогда мы не позавидуем Фридрихову (вновь исправленному) кодексу; не позавидуем умному плану французского [кодекса] и пожалеем об англичанах, которых судилища беспрестанно запутываются в лабиринте несогласных установлений (*writs*), служащих им правилом. Великая Екатерина даровала нам систему политических уставов, определяющих права и отношения состояний к государству. Александр дарует нам систему гражданских законов, определяющих взаимные отношения граждан между собою. Тогда законоведение будет наукою всех россиян и войдет в систему общего воспитания»<sup>1</sup>.

Эта ориентация на *национальное достоинство*, по убеждению Карамзина, совершенно чужда попыткам безосновательного самовосхваления и превознесения над другими нациями. Он как будто предвидит, что в среде будущих «славянофилов» и «москвофилов» могут появиться настроения, именуемые в аскетической книжности «прелестными». Патриотизм, — пишет Карамзин, — «не должен ослеплять нас; любовь к отечеству есть действие ясного рассудка, а не слепая страсть; и, жалея о тех людях, которые смотрят на вещи только с дурной стороны, не видят никогда хорошего и вечно жалуются, мы не хотим впасть и в другую крайность; не хотим уверять себя, что Россия находится уже на высочайшей степени блага и совершенства»<sup>2</sup>.

Уже в этом тексте видно, однако, что Карамзин большого упования на законотворчество не возлагает: законы собственно нужны, чтобы «образовать сердце» россиян, да и сама история нужна только для «раскрытия великих способностей души человеческой»<sup>3</sup>.

Работа над «Историей государства Российского» постоянно подталкивала его к критическим суждениям, уяснению особенностей русской психологии и попыткам применить исторический опыт к современной ситуации.

Между тем Александр I вел строительство «Новой России» совсем не в духе тех пожеланий, которые высказал Карамзин в статье «Приятные виды». В лице бывшего семинариста М.М. Сперанского

<sup>1</sup> Карамзин Н.М. Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени // Карамзин Н.М. Избранные сочинения: В 2 т. Т. 2. М.; Л., 1964. С. 273–274.

<sup>2</sup> Там же. С. 273.

<sup>3</sup> Карамзин Н.М. Сочинения: В 2 т. Т. 2. Л., 1984. С. 176.

молодой государь нашел интимного идейного союзника, энергического законодворца и мистического философа, ориентированного все-таки именно на французскую линию...

Автор прекрасной книги о М.М. Сперанском как религиозном метафизике был неправ, пожалуй, только в одном — в том, что он принципиально *отделил* государственную деятельность Сперанского от его мистических интересов<sup>1</sup>. Связь же несомненно есть, но к ее выявлению глаз должен быть подготовлен.

Подобно Н.М. Карамзину прошедший увлечение Вольтером и Монтескье, даже одно время преподававший философию в Александро-Невской семинарии, М.М. Сперанский в начале XIX столетия испытывает глубокое влияние мистической книжности — и тоже преимущественно французской, регулярно читает «Синонский Вестник» А. Лабзина. Рекомендации по кругу чтения ему дает один из влиятельных членов новиковского кружка И.В. Лопухин — зодчий *Юнгова острова*...

И М.М. Сперанский в известном смысле становится «мартинистом», быть может, гораздо более убежденным и последовательным, чем был в свое время Н.М. Карамзин. В 1810 г. он был принят в масонскую ложу Фесслера, не имевшую «ни имени, ни состава, ни учреждения, свойственного ложам»<sup>2</sup>, что, впрочем, скорее настроило против него русских масонов старшего поколения: опала Сперанского (1812) и удаление Фесслера из Петербурга (1811) почти совпали по времени...

Принципиально важно то, что для М.М. Сперанского во всех случаях важнейшим ориентиром оставался «галльский ум», в область метафизики он входит с теми же мыслительными парадигмами, что и в сферу законодворчества. При всех издержках Франция для него остается ориентиром в плане «прогресса ума», реализации разумного начала в обществе и рационального познания мира духовного. И он, и его августейший покровитель были далеки как от мыслей о самобытном развитии российской государственности, так и от страхов, основанных на ощущении внутренней связи галльской ментальности с Французской революцией...

Справедливо было отмечено, что, оставив после опалы теоретическое изучение мистицизма, он стремился усвоить его сердцем, но «прежний теоретик сказывался еще в обилии рассуждений и в

<sup>1</sup> См.: *Катетов И.* Граф Михаил Михайлович Сперанский как религиозный мыслитель. Казань, 1889. С. 135.

<sup>2</sup> *Пытин А.Н.* Исторические очерки. Общественное движение в России при Александре I. 4-е изд. СПб., 1908. С. 308.

более рассудочном, чем сердечном, отношении к делу»<sup>1</sup>. И религию М.М. Сперанский понимает *номистически*, как «закон, установленный Богом для отделения добра от зла в духовном мире»<sup>2</sup>. Но при этом он до конца жизни пребывает в убеждении, что разум «не дан был человеку от Бога, человек сам себе его присвоил»<sup>3</sup>. Вот такой показательный *неоаполлинаризм* мистика-законоведа и государственного реформатора — и вопиющее противоречие с его реформаторской деятельностью, на этом «украденном разуме» и основанной...

Как подметил И. Катетов, читая в конце жизни курс юридических наук наследнику престола, Сперанский, «сам реформатор, возбудил ту же жажду к реформам и в своем царственном питомце»<sup>4</sup>. Разойдясь в свое время с Александром I, он много лет спустя нашел взаимопонимание с его внуком, будущим императором Александром II, царствование которого «было озаменовано такими реформами, о каких Сперанский и не думал»<sup>5</sup>.

Для Александра I разрыв с М.М. Сперанским почти совпал с усилением мистических настроений, которые на еще неослабшей волне общественно-преобразовательного пафоса привели к провозглашению Священного Союза, а затем остудили внешний активизм — и вновь сблизили императора с его историографом. Но это произойдет лишь в последние семь лет жизни Карамзина... В эту эпоху у Александра I проявляются эсхатологические настроения. Сперанскому эсхатология и историософия не интересны. И с Карамзиным он не находит общих позиций. «Сперанский холоден со мною как лед: едва говорит, и то уже в случае необходимости; к нам не ходит, и я к нему не хожу. Отчего такая немилость, не знаю», — писал Карамзин И.И. Дмитриеву 15 августа 1821 г.<sup>6</sup>

Убеждения же *русского путешественника* после близкого знакомства с Европой постепенно укреплялись в направлении, совершенно противоположном какой-либо *галломании*. Карамзин, конечно, не отбросил своего опыта общения с европейской культурой, но Россия для него — прежде всего *самостоятельный организм*, привитие к которому чужеродных начал представляется делом весьма опасным. Да и вообще любые решительные перемены в обществе ему кажутся предвестиями революционных бурь...

---

<sup>1</sup> Катетов И. Указ. соч. С. 141.

<sup>2</sup> Там же. С. 313.

<sup>3</sup> Там же. С. 304.

<sup>4</sup> Там же. С. 303.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Письма Карамзина к Дмитриеву. С. 313.

Материал для «Записки о Древней и Новой России» (1811)<sup>1</sup> подготавливался не только занятиями российской историей, но и некоторым образом «мысленным спором» с венценосным реформатором и его ближайшим сподвижником М.М. Сперанским.

Это сочинение Карамзина по своей дерзновенности и местами даже дерзости занимает исключительное место не только в его литературном наследии, но и вообще во всей русской литературе XVIII — первой половины XIX в. Читая его, невольно изумляешься, какой выдержки потребовало знакомство с ним у Александра I...

Вот характерные оценки русских самодержцев: «Петр, любя в воображении некоторую свободу ума человеческого, долженствовал прибегнуть ко всем ужасам самовластия для обуздания своих, впрочем, столь верных подданных. Тайная канцелярия день и ночь работала в Преображенском: пытки и казни служили средством нашего славного преобразования государственного». «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр».

Павел I «начал господствовать всеобщим ужасом, не следуя никаким Уставам, кроме своей прихоти; считал нас не подданными, а рабами; казнил без вины, награждал без заслуг»...

Но это — о *прошлом*. Главное же — оценка преобразовательных инициатив, получивших одобрение самого Александра I, которые отвечали его идеальным устремлениям. Характеристики этой деятельности даются Карамзиным порой совершенно беспощадные и уничтожительные...

«Главная ошибка законодателей сего царствования состоит в излишнем уважении форм государственной деятельности: от того — изобретение различных министерств, учреждение Совета и проч. Дела не лучше производятся — только в местах и чиновниками другого названия. Последуем иному правилу и скажем, что не формы, а люди важны».

Советы, даваемые здесь императору, лишены придворных экивоков и дипломатичных умолчаний. Карамзин сознательно прямолинеен. Россия «благословит» Александра, если он «будет осторожнее в новых государственных творениях, стараясь всего более утвердить существующие и думая более о людях, нежели о формах, ежели благоразумною строгостью обратит вельмож, чиновников к ревностному исполнению должностей; если заключит мир с Турцией и спасет Россию от третьей, весьма опасной, войны с Наполеоном, хотя бы и с утратою многих вы-

<sup>1</sup> Цит. далее по изд.: Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991.

год так называемой чести, которая есть только роскошь сильных государств и не равняется с первым их благом, или с целостью бытия; если он, не умножая денег бумажных, мудрою бережливостью уменьшит расходы казны и найдет способ прибавить жалованья бедным чиновникам воинским и гражданским; если таможенные Уставы, верно наблюдаемые, приведут в соразмерность ввоз и вывоз товаров» и т. д.<sup>1</sup>

Отнюдь не случайно Карамзин в конце записки резко высказывается о *французской системе* — он хорошо знает, что в ней в первую очередь находит вдохновение новое законотворчество. «Переменит ли Франция свою ужасную систему, или Бог переменит Францию, — неизвестно, но бури не вечны!» Галломания и «либеральный петринизм» кажутся ему очередной попыткой «привить» России западные формы организации государственной жизни.

Относительно войны с Наполеоном предупреждение Карамзина было как нельзя более своевременным, однако Александр I был связан и династическими узами, и постепенно вызревавшими мистическими настроениями, которые в конечном счете получают выражение в «Священном союзе». И император, и Карамзин в 1810-х годах каждый по-своему связывают высокое теоретизирование, «метафизику» и «историософию» в интересах блага Отечества. Но понять друг друга они не могли, и «Записка о древней и новой России» на время отдала историографа от царя...

В самом деле, эта попытка отразила некоторый социальный скептицизм Карамзина, мощный импульс которому дала Французская революция. Он не столько предлагает императору, *что сделать*, сколько говорит о том, *чего не делать*...

Да, «со времен Петровых упало духовенство в России». Но что может выправить положение? «Не предлагаю восстановить Патриаршество, — пишет Карамзин, — но желаю, чтоб Синод имел более важности в составе его и в действиях; чтобы в нем заседали, например, одни архиепископы; чтоб он, в случае новых коренных государственных постановлений, сходился вместе с Сенатом <...> Ныне стараются о размножении духовных училищ, но будет еще похвальнее закон, чтобы 18-летних учеников не ставить в священники и никого без строгого испытания, — закон, чтобы иереи более пеклись о нравственности прихожан, употребляя на то данные им от Синода благоразумные, действительные средства, о коих мыслил и государь Петр Великий. По характеру сих важных духовных сановников можете всегда судить о нравственном состоянии народа. Не довольно

---

<sup>1</sup>Карамзин Н.М. Записка... С. 109–110.

дать России хороших губернаторов — надобно дать и хороших священников; без прочего обойдемся и не будем никому завидовать в Европе»<sup>1</sup>.

В целом же задача Карамзина — сохранить социальную устойчивость, в том числе привилегии дворянства.

«Не знаю, хорошо ли сделал Годунов, отняв у крестьян свободу (ибо тогдашние обстоятельства не совершенно известны), но знаю, что теперь им неудобно возвратить оную. Тогда они имели навык людей вольных — ныне имеют навык рабов»<sup>2</sup>...

Карамзин остался убежденным противником конституционалистских и либеральных идей Александра I и в дальнейшем. В этом плане его убеждения не изменялись. «Карамзин, — пишет В.А. Китаев, — оказался в ряду тех, кто решительно не согласился с политикой Александра I в польском вопросе. Не только дарование конституции Царству Польскому, но и намерение императора включить в его состав Литву и западные губернии, вызывали у него чувство протеста»<sup>3</sup>. Но отношение самого императора к историографу становится все более теплым, несмотря на отдельные расхождения во взглядах, и их взаимная близость усиливается по мере укрепления в Александре религиозного умонастроения.

\* \* \*

В письмах к И.И. Дмитриеву в последние годы жизни Карамзин предельно откровенно и точно расставляет акценты относительно своих умонастроений. Его и так уж не слишком глубокие *метафизические интересы* еще более отступают на второй план перед смиренной верой в *Провидение*.

Несколько загадочно звучат его слова в письме 1820 г.: «Чувство к Природе еще живо в моем сердце, несмотря на чистый идеализм моей Философии»<sup>4</sup>. Их можно интерпретировать в том ключе, что Бонне полностью потерял для него привлекательность, к Шеллингу он не успел проникнуться доверием, а в центре внимания остались только проблемы *свободы и нравственной ответственности*.

Впрочем, мы имеем весьма любопытное свидетельство в его письме от 27 февраля 1822 г.: «Я уже опять ленюсь дома, — пишет он И.И. Дмитриеву, — и читаю немецких метафизиков, за которых

<sup>1</sup> Там же. С. 109.

<sup>2</sup> Там же. С. 73.

<sup>3</sup> Китаев В.А. Николай Михайлович Карамзин // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия. Воронеж, 2005. С. 187.

<sup>4</sup> Письма Н.М. Карамзина к И.И. Дмитриеву. С. 284.

не поскупился заплатить Грефу двадцати рублей. Снова завожу библиотеку для себя и для детей...»<sup>1</sup>.

О ком идет речь? Какие авторы занимают теперь его внимание? Однозначного ответа нет. Но все же с учетом других свидетельств, скорее всего, Карамзин имеет в виду *метафизику нравов*...

Историк все больше приучает себя жить *сегодня*. «Правило *жить день за день* есть верх мудрости, до которого желаю достигнуть. Я очень, очень счастлив, когда умом и сердцем неиду вдаль; когда жена, дети и друзья здоровы, а пять блюд на столе готовы. Заглянуть в умную книгу, подумать, иногда поговорить не глупо: вот роскошь! К ней можно прибавить и работу, без всякого отношения к славолобию. А на том свете... то ли будет? Вот рецепт, который пишу для себя ежедневно, но который не всегда вылечивает меня от меланхолических припадков»<sup>2</sup>.

В этом рецепте есть нечто сродное кантовской *метафизике нравов*, во всяком случае, в том ее кратком итоге, который зафиксирован в «Письмах русского путешественника»... Заметна у Карамзина, в частности, отрицательная настроенность к *внешней* мотивации нравственной деятельности, к так называемой *гетерономии*, проявляющейся, в частности, в этике *эвдемонизма*, в стремлении «заслужить счастье». В письме от 20 сентября 1824 г. он замечает: «... написал я некогда в Album своей ближней: “желаю тебе быть достойною щастия еще более, чем быть счастливою”»<sup>3</sup>.

Как это напоминает не только Канта, но и просто перипатетическую этику, усвоенную даже схоластикой: «не следует кому-либо желать самого прелатства, — писал в XIV в. Эгидий Римский, ученик Фомы Аквината, — но нужно желать быть достойным прелатства»...<sup>4</sup> Несложно разглядеть здесь связь с мотивом *бескорыстия*, личной «незаинтересованности», идущим от Евангелия (1 Кор. 13: 5) и в XVIII в. особенно рельефно раскрытым Фенелоном и Кантом<sup>5</sup>. Карамзин, конечно, всем сердцем с ними: «Вопреки Гельвецию, — пишет он 2 сентября 1825 г., — любовь бескорыстна»<sup>6</sup>.

Свою *нравственную метафизику* Карамзин иной раз готов даже именовать *мистикой*, что на самом деле не является большим про-

<sup>1</sup> Там же. С. 324.

<sup>2</sup> Там же. С. 256.

<sup>3</sup> Там же. С. 380.

<sup>4</sup> Римский Э. Ошибки Петра Оливи, § 18. Цит. по: Гаврюшин Н.К. Непогрешимый богослов. Эгидий Римский и теологические споры в Западной Церкви (конец XIII — начало XIV вв). М., 2006. С. 313.

<sup>5</sup> См., в частности: Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. Минск, 2010.

<sup>6</sup> Письма Н.М. Карамзина к И.И. Дмитриеву. С. 402.

изволом: *метафизическое* как относящееся к *сверхзвуственному* всегда так или иначе облечено *таинственностью*. В 1823 г. он пишет И.И. Дмитриеву: «Я не люблю быть предметом зависти: это значит портить людей. Всего безгрешнее, надежнее и спокойнее наслаждаться внутренно, и там, где другие жалеют об нас почти с презрением. Вот моя Мистика!»<sup>1</sup>

Чувство *внутренней христианской свободы*, наряду с историческими образами ее социального осуществления (новгородское вече, швейцарская республика) подчиняется у Карамзина сознанию необходимости *лигного единодержавия*: «...по чувствам, — пишет он, — остаюсь республиканцем, и притом верным подданным Царя Русского: вот противоречие, но только мнимое»<sup>2</sup>.

Это чувство сближает его с самим Александром II! Он ведь тоже «по чувствам», из соображений «*христианской метафизики свободы*», был если не республиканцем, то *конституционалистом*, дал конституцию Польше и Финляндии...

*Провидение* теперь становится ведущим мотивом высказываний Карамзина. «Я стараюсь, — пишет он И.И. Дмитриеву, — ничего не желать, кроме добра Царю и Отечеству; не умничать, не предсказывать, не предвидеть, а все оставлять на волю Божию»<sup>3</sup>. 6 октября 1819 г., сообщая о семейных заботах и тревогах, Карамзин резюмирует: «Утешаюсь единственно мыслию о Провидении»<sup>4</sup>. А спустя два с половиной года, 4 мая 1822 г., он вновь повторяет: «... мысль о Провидении дает покойствие душе моей»<sup>5</sup>. 30 декабря 1824 г. Карамзин пишет Дмитриеву: «Я уверен, что Россия не погрязнет в невежестве, то есть уверен в милости Божией»<sup>6</sup>.

Вся *метафизика и историософия* Карамзина сосредоточились в конечном счете на *повседневном нравственном делании* во благо семьи, Царя и Отечества. И хотя в основном заботы ума Карамзин подчиняет благоусмотрению Высшего Разума, ему все же хочется довершить свою историческую деятельность «с некоторою полнотою духа, живостью сердца и воображения». «Близко, близко, — продолжает он, — но еще можно не доплыть до берега. Жаль, если захлебнусь с пером в руке до пункта или выпадет из руки от какого-нибудь паралича. Но да будет воля Божия!»<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Там же. С. 351.

<sup>2</sup> Там же. С. 249.

<sup>3</sup> Там же. С. 254.

<sup>4</sup> Там же. С. 273.

<sup>5</sup> Там же. С. 328.

<sup>6</sup> Там же. С. 388.

<sup>7</sup> Там же. С. 381.





*А.А. Попов*

**Формирование славянофильских воззрений  
Ю.Ф. Самарина в 1840–1844 гг.**

Работа Ю.Ф. Самарина над магистерской диссертацией «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» в 1840–1844 гг. — ключ к пониманию мировоззрения и жизненного пути Юрия Федоровича Самарина — мыслителя и общественного деятеля славянофильского направления русской мысли. Важнейшим событием начального этапа его жизни стало знакомство и активное общение с основателем этого идейного течения — А.С. Хомяковым, которого он впоследствии будет называть учителем Церкви. Уже в середине 60-х годов XIX в., вспоминая свои, 20-летней давности, встречи и беседы с Хомяковым, Самарин напишет: «Для некоторых встреча с ним была событием внутренней жизни. Эти некоторые были выведены им на простор, на чистый воздух и на свет Божий из душного лабиринта всякого рода недоразумений и противоречий, в котором они бродили, ища исхода, веруя в исход и не находя его»<sup>1</sup>.

В центре нашего внимания в данной статье будет отнюдь не изложение содержания магистерской диссертации Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович»<sup>2</sup>. Основной акцент будет сделан на исследовании философско-теоретических поисков мировоззренческих и методологических оснований решения центральной проблемы его диссертации, поисков, определивших направление и конечный результат эволюции взглядов Самарина. Хотя исторические аспекты, связанные с процессом написания магистерских диссертаций, представляют безусловный интерес для современного читателя.

Этот период — начало 40-х годов XIX в. — был для него, безусловно, одним из наиболее сложных и болезненных во всей его жизни. Мучительно долго он искал идейную основу, на которую мог

---

<sup>1</sup> Письмо Ю.Ф. Самарина к Е.А. Черкасской от 26 октября 1866 года // Самарин Ю.Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. М., 1997. С. 225.

<sup>2</sup> Полный текст магистерской диссертации Ю.Ф. Самарина содержится в книге: Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М., 1996.

опереться. Самарин в одном из писем к И.С. Гагарину указывал, что магистерская диссертация о Феофане Прокоповиче «не составляет труда цельного, сразу вылившегося; она носит на себе отпечаток медленного и неправильного развития мысли; она принадлежит к трем или четырем эпохам»<sup>1</sup>.

Работа над диссертацией продолжалась с 1840 по 1843 г. Главная трудность в процессе работы над ней заключалась в том, что ее содержание, которое постоянно перерабатывалось, не могло удовлетворить автора. Эволюция взглядов Ю.Ф. Самарина приводила к тому, что через непродолжительное время после завершения работы над очередным вариантом диссертации, сам автор начинал оценивать ее содержание как устаревшее и не соответствующее его мировоззрению.

Для Ю.Ф. Самарина 1840 г. был началом нового этапа его жизни — эпохи «замечательного десятилетия». Позади осталась учеба в Московском университете. Молодой кандидат по первому отделению философского факультета написал свою первую литературную статью о Вертере и творчестве И.-В. Гете.

Социально-политические и философские воззрения Самарина в этот период времени только начинают принимать какие-то идейные очертания. Пока еще они не выходили за пределы содержания университетского лекционного курса М. Погодина по русской истории. Первая самостоятельная попытка сформулировать свои суждения была предпринята Самариним в его сочинении «О двух началах нашей народности, православии и самодержавии». Основные положения этого сочинения вскоре были изложены в письме к известному французскому общественному деятелю, члену палаты депутатов Ф. Могену. По случаю его отъезда во Францию Самарин писал ему, что главными особенностями русской истории являются самодержавие и православная вера. В письме автор стремился убедить своего адресата, что единственно приемлемой формой правления для России является «неограниченная власть единая и народная». В нем Самарин предпринял попытку выяснить основные различия между православием, католицизмом и протестантизмом. Период идейного влияния Запада, по словам Самарина, на Россию уже закончился. Дальнейшее историческое развитие России будет происходить на основе ее самобытных начал, и все заимствования от достижений европейской цивилизации будут касаться только промышленно-го производства<sup>2</sup>. Эти взгляды вполне соответствовали основным

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 1–10, 12. М., 1877–1911. Т. 6. С. VII.

<sup>2</sup> Письмо Ю.Ф. Самарина к г. Могену // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 12. С. 449–450.

предпосылкам славянофильского учения, но путь к славянофильству занял у Самарина несколько лет.

Самый близкий для Самарина человек в эти годы — К.С. Аксаков. Старше на два года последний не только оказывал заметное влияние на его мировоззрение, но и помогал ему знакомиться с жизнью передового московского общества. Для Самарина это был совершенно иной мир людей, которые жили в другой атмосфере. Их общение было наполнено напряженным противостоянием идей, находившихся в фокусе общественного внимания того времени. Эпоха философских кружков 30-х годов заканчивалась. Московское общество, да и сами участники этих кружков переросли этап своего взросления, начиналось «великое противостояние» двух течений умственной жизни: славянофилов и западников.

В начале 1840 г. в доме П.Я. Чаадаева происходит знакомство Ю.Ф. Самарина с И.В. Киреевским и А.С. Хомяковым, которые тогда еще находились у самых истоков формирования славянофильской идеологии.

Весной 1840 г. вместе с К.С. Аксаковым Ю.Ф. Самарин успешно выдержал магистерский экзамен. В архиве Московского университета сохранился протокол сдачи Ю.Ф. Самариним магистерских экзаменов, где есть следующая запись: «1. из эстетики испытывал орд. профес. Крюков; кандидат изложил современное эстетическое учение Гегеля; ответ найден совершенно удовлетворительным...»<sup>1</sup>.

Заданная ему тема магистерской диссертации «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» существенно выходила за пределы тех курсов, которые читались в университете, но это только подогревало интерес к будущей работе. Практика защиты магистерских диссертаций в Московском университете предполагала, что ее содержание не может быть компиляцией уже известных фактов, но должно быть изложением собственных воззрений диссертанта. Подготовка и защита магистерской работы являлись хорошей школой для тех, кто был ориентирован на научные исследования, ибо предполагала и развивала не только умение логически грамотно излагать свои мысли, но и способность отстаивать свои суждения в ходе полемики.

Летом 1840 г. Самарин начинает усиленно штудировать труды Стефана Яворского и Феофана Прокоповича. Важнейшей особенностью личности Самарина как автора и мыслителя являлось то, что он не избегал постановки и поиска решения самых сложных мировоззренческих вопросов. Его можно назвать максималистом,

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 6. С. 473.

который был всегда очень строг в отношении к себе и к другим. Эту особенность, отличавшую его от многих его современников, очень рано оценил Хомяков.

В конце 1843 г., когда Самарин находился в состоянии крайнего душевного кризиса, Хомяков писал ему: «Вы, может быть, вспомните наш разговор с вами и Аксаковым, когда я вам обоим обещал внутреннюю борьбу и даже пророчил, что она начнется у вас прежде чем у него. В его природе более мечтательности и, не в гневе ему будет сказано, женственности или художественности, охотно уклоняющейся от требований логики. Вы за дело принялись мужественно, сознавшись в своем внутреннем раздвоении... Бог знает, чем кончится раздвоение сознание, но хорошо, что оно создано. Несознанное может век продолжаться и при нем примирение невозможно. Человек не имеет права отступить от требований науки»<sup>1</sup>.

Другой особенностью Самарина-исследователя являлось то, что он очень долго и кропотливо работал над стилистикой изложения своих взглядов, логикой аргументации и доказательств. Даже его непримиримые оппоненты всегда отмечали ясность и обоснованность его суждений, а также прекрасное владение русским языком.

Начальный этап написания диссертации проходил успешно. Наиболее трудные вопросы, возникавшие в процессе работы, Самарин обсуждал со своими университетскими друзьями: К.С. Аксаковым и А.Н. Поповым, который раньше других закончил работу над своей магистерской диссертацией и, живя в доме Хомякова, успел проникнуться идеями зарождающегося славянофильства. В своих письмах к нему Самарин не был чужд высокой патетики, стараясь соответствовать духу зарождающегося славянофильства. «Да, — пишет Самарин, — наступило великое время для России — сказать свое слово в области науки; в этой мысли мы дружно сходимся и ей посвятим всю нашу жизнь»<sup>2</sup>.

Летом 1841 г. Самарин закончил «черновой» вариант первой части диссертации. Окончание важного этапа работы не принесло ему ожидаемого удовлетворения и успокоения. Он решает на содержательный разговор с И.В. Киреевским, который должен разрешить все существующие сомнения. Этот разговор приводит его к крайне неприятным последствиям: сомнения только усиливаются. Самарин делает запись в своем дневнике от 23 октября 1841 г.: «Мой спор

<sup>1</sup> Письмо А.С. Хомякова к Ю.Ф. Самарину от 13 октября 1843 г. // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 5. С. LXVIII–LXIX.

<sup>2</sup> Письмо Ю.Ф. Самарина к А.Н. Попову от 1842 г. // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 12. С. 97.

с Киреевским сильно меня поколебал. Ужели, в самом деле, я увлекся призраком. Многое нужно изучить основательнее»<sup>1</sup>.

Зима 1842 г. была для Самарина началом нового этапа его идейного развития, который требует нашего особого внимания. На письменном столе Самарина появляются многочисленные труды немецких философов: И. Канта, Г. Гегеля и др. В начале 40-х годов XIX в. московская молодежь была увлечена Гегелем и другими немецкими мыслителями. Наиболее ярко начальный этап «замечательного десятилетия», когда торжество гегельянской философии достигло своего апогея, — описан в дневниках А.И. Герцена, а также в его книге «Былое и думы». К дневникам Герцена нам придется обращаться много раз.

С содержанием указанных дневников Самарину удалось познакомиться лишь в 1875 г., когда в Женеве был издан первый том собрания сочинения А.И. Герцена. В одном из своих писем Самарин уже после прочтения этих дневников, с горечью обнаружил, что «в дневнике упоминается примерно о 20–25 личностях. Я припоминал — оказывается, что из них в живых остаются трое: А.П. Елагин, гр<аф> Строганов и я. Прочие разместились на кладбище»<sup>2</sup>. Дневники Герцена настолько оживили былые воспоминания, что Самарин решил поделиться ими с И.С. Аксаковым. В письме, написанном в конце 1875 г. по поводу издания второго тома сочинений К.С. Аксакова, он попытался восстановить атмосферу тех лет. Популярность гегелевского учения в 40-е годы XIX в. объяснялась Самариним целым рядом обстоятельств. Одно из них — возвращение целой группы молодых ученых из Германии в Россию. Они занимают различные кафедры в университетах в период, наиболее благоприятный для гегелевской философии: между ее последователями еще нет тех внутренних противоречий, которые возникнут позже. Философия Гегеля была тогда на Западе последним словом человеческой мудрости и все науки должны были найти в ней свое оправдание. «Совершенно параллельное явление, — писал Самарин в этом письме, — совершалось и у нас. Своеобразные начала, высмотренные нами в исторических памятниках древней России и, наконец, опознанные нами в современной жизни Русского народа, встретились с занесенными к нам философскими формулами, и эта встреча разрешилась рядом давно забытых попыток соглашения. Между ними построение Рус-

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 5. С. XLI.

<sup>2</sup> Письмо Ю.Ф. Самарина к Е.А. Черкасской от 21 января 1876 г. // Самарин Ю.Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. С. 238.

ской истории по гегелеву закону двойного отрицания занимает, по странности своей, далеко не первое место. В то самое время, как Константин Аксаков выводил таким образом и оправдывал явление Петра I, один из *близких его друзей* (курсив мой. — А. П.) трудился над *согинением* (курсив мой. — А. П.), в котором доказывалось, что Гегель, так сказать, угадал православную церковь и а priori поставил ее, назвав религию одним из моментов (средних, но не последних) в логическом развитии абсолютного духа, стремящегося в полноте самосознания. Все это, разумеется, не выдерживало критики, было вслед затем отброшено самими изобретателями как воздушные построения и, как говорят немцы, было побеждено (*ueberwunden*), но побеждено тем самым оружием, которое дала им в руки Гегелева система, побеждено раскрытием внутренних противоречий, рассмотренных благодаря все-таки тому, что умственное наше зрение изошрилось, пройдя через его строгую школу»<sup>1</sup>. Как следует из содержания этого письма, «близким другом» был сам Самарин, а сочинение над которым он трудился, — его диссертация.

Надо сказать, что Самарин не спешил полностью погружаться в пучину гегелевской философии. Он очень осторожно подходил к тому, чтобы сделать ее своей теоретической основой. Сфера философии была для него пока еще чужой. Весной 1842 г. Самарин, продолжая заочно обсуждать с Поповым вопрос о развитии Церкви. Он посылает ему свою отдельную статью на эту тему. В письмах он настаивает на том, что «Церковь развивается, т. е. она исторически приводит к своему сознанию вечную, неисчерпаемую истину, которой она обладает»<sup>2</sup>.

Попов, не оставаясь равнодушным к идейным исканиям Самарина, писал: «Мы исповедуем Церковь развивающуюся — такой общий вывод оканчивает вашу статью, и я присоединил бы свой голос к вашему, если бы не думал, что не совершенно так понимаю слово развитие, как вы его понимаете. И я исповедую животворную развивающуюся Церковь, отрицая неподвижную мертвенность католицизма и отвлеченное движение протестантской философии. Но зерно этого развития не заключено в примирении двух противоположностей, а в творчестве. Постараюсь отвечать на ваши положения и изложить свою мысль. Церковь может быть судима только вну-

<sup>1</sup> Письмо Ю.Ф. Самарина к И.С. Аксакову от 5 сентября 1875 г. // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 5. С. ХСІ–ХСІІ.

<sup>2</sup> Письмо Ю.Ф. Самарина к А.Н. Попову (зима 1841/1842 гг.) // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 12. С. 82.

три самой себя, а не извне, следовательно, не судима в собственном смысле, но понимаема»<sup>1</sup>.

Все лето 1842 г. Самарин не останавливает свою работу ни на один день. «Все лето и весну, — пишет он, — я провел почти безвыездно в деревне и трудился постоянно, без перерывов; переделал совершенно и кончил всю первую часть, которая стала вдвое больше и, как кажется, строже и полнее. Я особенно развил мысль, на которой мы с вами разошлись перед вашим отъездом, о том, что невозможна и вредна церковная система, богословие как наука, и что наша Церковь своим молчанием и по-видимому равнодушием к двум попыткам создать систему (разумею сочинения Стефана Яворского и Феофана Прокоповича) самую мысль о системе признала ложною, чуждою себе, выходящую из своей сферы»<sup>2</sup>. Эти выводы Самарин сохранил в своей диссертации, а позже включил их в текст своей речи, подготовленной для публичной защиты.

В декабре 1842 г. была закончена работа над первой частью диссертации. На ее последней странице Самарин написал: «Закончена в декабре 1842 года в Измалково». В итоговом варианте своей работы автор сосредотачивает внимание на таких проблемах христианского богословия, как православие, католицизм и протестантизм расходятся в вопросах писания и придания, об отношении веры и добродетели, о первородном грехе и первобытном состоянии человека.

Протоирей А. Иванцов-Платонов в предисловии к первому изданию 1880 г. полного текста диссертации Самарина писал, что можно считать преувеличенным внимание, какое автор уделил влиянию католицизма на богословскую систему Стефана Яворского и влиянию протестантизма на воззрения Феофана Прокоповича<sup>3</sup>.

Самарин, по мнению А. Иванцова-Платонова, в своей диссертации о работах русских богословов XVII в. приписал им отрицательную заслугу в том, что учение и деятельность Стефана Яворского оберегали русскую церковь от вторжения начал протестантских, а учение и деятельность Феофана Прокоповича — от влияния начал католических<sup>4</sup>. Положительного значения трудов Яворского и Прокоповича во всей их полноте Самарин оценить не смог.

Богословские системы С. Яворского и Ф. Прокоповича, как считал А. Иванцов-Платонов, «с благодарностью и уважением прини-

<sup>1</sup> Письмо А.Н. Попова к Ю.Ф. Самарину // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 12. С. 458.

<sup>2</sup> Письмо Ю.Ф. Самарина к А.Н. Попову от августа или сентября 1842 г. // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 5. С. LI–LII.

<sup>3</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 5. С. XII.

<sup>4</sup> Там же. С. XXX.

маются и пополняют одна другую и примиряются в общем, широком, полном и цельном, православном воззрении; потому что, хотя ни та, ни другая система в отдельности, ни обе они вместе не выражают вполне идеи православия, но каждая из них, хотя и в несовершенной форме, раскрывает частные стороны этой идеи; а раскрытие православной идеи в богословской науке совершается именно совокупною разработкою частных сторон православия, и в формах постепенно-восходящих от несовершенства к большему совершенству»<sup>1</sup>.

Замечания А. Иванцова-Платонова к богословским трудам Самарина имеют особую ценность, так как принадлежат авторитетному специалисту, который имел богословское образование<sup>2</sup>.

Один из наиболее известных знатоков творчества Ю.Ф. Самарина — Б.Э. Нольде также обратил внимание на противоречие в диссертации. Б.Э. Нольде писал, что «отвергая католическую науку Стефана и протестантскую Феофана, Самарин должен был невольно склоняться к выводу, что православная церковь отрицает богословскую науку, что она «себя не доказывает»<sup>3</sup>. Этот вывод, вытекавший из логики рассуждений Самарина, не соответствовал важному теоретическому положению его диссертации о развитии православной церкви.

В конце 1842 г. Самарин излагает в письме к Попову свои новые воззрения, которые резко контрастируют с теми, которыми он руководствовался еще несколько месяцев тому назад. Из письма следует, что именно в это время произошел решительный поворот в его взглядах в пользу занятий немецкой философией. «Скажу вам одно, — писал Самарин, — изучение Православия, конечно, ограничившееся одним моментом — проявлением в нем односторонностей: католической и протестантской — привело меня к результату, что Православие явится тем, чем оно может быть и восторжествует только тогда, когда его оправдает наука, что вопрос о Церкви зависит от вопроса философского и что участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля. Это для меня совершенно ясно, и потому с полным сознанием отлагаю занятия богословские и приступаю к философии»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 5. С. XXXI.

<sup>2</sup> В 1872 г. А. Иванцов-Платонов был назначен на должность профессора кафедры истории Церкви в Московском университете.

<sup>3</sup> Нольде Б.Э. Юрий Самарин и его время. Paris, 1978. С. 24.

<sup>4</sup> Письмо Ю.Ф. Самарина к А.Н. Попову от 5 декабря 1842 г. // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 12. С. 99–100.



Для Самарина начинается новый этап его умственной эволюции. Он считает, что необходимо изменить свое отношение к роли науки. Жизнь и быт всякого народа должны быть оправданы наукой. Только такую науку мы сможем назвать своей. Путь к ней лежит через овладение философским знанием. Поэтому необходимость своего обращения к немецкой философии Самарин аргументирует тем, что «под наукой я разумею философию, а под философией — Гегеля»<sup>1</sup>. В рамках одной страны Германия уже бессильна удержать эту науку, которая выражает требование самой жизни, которая стремится к примирению сознания и жизни, но это примирение не может произойти на Западе, поэтому к его разрешению и должна приступить Россия. Наше участие в решении этого вопроса будет означать торжество России над Западом.

Круг общения Самарина с начала 1843 г. претерпевает значительные изменения. Влияние К.С. Аксакова заметно ослабевает, хотя хорошие личные отношения между ними сохраняются на долгие годы. Переписка с Поповым также становится менее значимой для него. Все большее влияние на Самарина начинает оказывать личное общение с такими собеседниками, как Хомяков и недавно вернувшийся в Москву из ссылки А.И. Герцен. Эти две незаурядные личности: Хомяков и Герцен, будут играть значительную роль в жизни Самарина. Каждый из них надеялся на то, что последний станет его сторонником.

Герцен для Самарина был с самого начала их общения идейным оппонентом. С Герценом его разделяло препятствие, которое не могло быть преодолено — православие. С течением времени дистанция между ними лишь увеличивалась. К православию, которое разделяло их, добавилась политика. В Герцене он всегда видел оппонента, которому не хотел уступать ни в чем.

Для Самарина более искушенным психологом и «эмансипатором» оказался Хомяков. Выбор в пользу Хомякова объясняется еще и тем, что по сравнению с Герценом основатель славянофильства всегда выглядел более уверенным и убежденным в своей правоте человеком. Доспехи из гегелевской философии, которые защищали его противников, не были преградой для Хомякова. В 1864 г. Герцен в одном из писем к Самарину вспоминал о тех временах: «Я помню, как бывало, готовился со страхом логики и верой в Гегеля на споры с Хомяковым и приходил домой, считая, все ли категории целы...»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 98.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. XXVII. Кн. 2. М., 1954–1966. С. 497.

Общение Герцена с Самариним продолжалось, хотя и со значительными перерывами, более 20 лет. Самарин все эти годы оставался для Герцена человеком загадкой, так и не разгаданной им. После каждой встречи с ним Герцен задавался вопросом о причине своих расхождений с ним. Но всякий раз не мог ответить на него. В 1864 г. — через 20 лет после своей первой встречи с Самариним в Москве, и через несколько дней после своей последней встречи с ним в Лондоне, А.И. Герцен писал Н.П. Огареву: «Я болен Самариним. Что же это, наконец? Два человека, считающие друг друга честными людьми, могут до такой степени расходиться»<sup>1</sup>.

За два месяца до своей смерти Самарин в письме к Е.А. Черкасской от 21 января 1876 г. характеризует Герцена, как «самого решительного и последовательного из наших противников»<sup>2</sup>. В этом же письме он пишет о его дневниках: «Признаюсь, меня более всего поражает в этой скорбной и трогательной исповеди, что самая убедительная апология брака как святыни, какую мне довелось читать, вышла из-под пера человека, систематически отвергавшего ее. Вообще, по прочтении дневника, хотя в нем много и оскорбительного и возмутительного, в общей сложности остается впечатление, что внутренние запросы, душа и жизнь Герцена были гораздо шире, чище и лучше системы, в которую он забил свою личность»<sup>3</sup>.

Такое пристальное внимание к личности Герцена объясняется тем, что в дальнейшем нам придется обращаться к его работам. Его дневники, которые он вел в 40-е годы XIX в., являются одним из наиболее авторитетных источников для всякого исследователя русской мысли.

Одна из первых дневниковых записей Герцена, посвященная К.С. Аксакову и Ю.Ф. Самарину, которых он впоследствии будет называть «православными гегелистами», относится к 8 января 1843 г.: «Я говорил долго с Аксаковым, желая посмотреть, как он примирит свое православие со своим гегельянством, но он и не примиряет, он признает религию и философию разными областями и позволяет им (жить) как-то вместе...»<sup>4</sup>.

Зимой 1843 г. Самарин продолжает работу над второй и третьей частями диссертации, а первую — передает для прочтения Хомякову. Весной 1843 г. работа над всей диссертацией завершена, и ее автор

<sup>1</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. XXVII. Кн. 2. С. 494.

<sup>2</sup> Письмо Ю.Ф. Самарина к Е.А. Черкасской от 21 января 1876 г. // Самарин Ю.Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. С. 237.

<sup>3</sup> Письмо Ю.Ф. Самарина к Е.А. Черкасской от 21 января 1876 г. // Самарин Ю.Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. С. 238.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. II. С. 258.

возвращается в Москву. Летом 1843 г. Самарин продолжает свои интенсивные занятия философией Гегеля: он пишет конспекты по феноменологии, энциклопедии философских наук, истории философии.

Обещание Самарина, данное Попову: обосновать религию философией не было пустыми словами. Вопросы религии трактуются им в это время как второстепенные по отношению к философии. В архивах Самарина сохранились обширные черновики, которые должны были стать основой большого послания к Хомякову. В них Самарин старался сформулировать свои размышления по философским и религиозным вопросам, вновь исследуя главные особенности православия, его взаимосвязь с католичеством и протестантизмом. «Эта религия, которую признает философия, — пишет Самарин, — есть православие, и только православие. С католицизмом и протестантизмом она никогда не примирится»<sup>1</sup>.

Православие, согласно его воззрениям, является верой, где нет односторонностей, характерных для других религий. Так, католицизм стремится к исключительности, являясь одновременно и наукой и государством. Протестантизм, признавая свободу науки и государства, отрицает не только исключительность Церкви, но и Церковь в целом. Православие не является ни наукой, ни государством, сознавая себя только Церковью. Не признавая их в своей сфере, православие дает им возможность самостоятельно существовать вне себя. Одним из главных доказательств истинности православной веры является, по Самарину, ее невмешательство в дела науки. Если эти отношения нарушатся, то данное преимущество православия перед католицизмом и протестантизмом будет потеряно. «Я думаю, — пишет Самарин, — что если наука существует, как отдельная от искусства и религии сфера духа, то она должна быть сферой высшею, последним моментом развития идеи...»<sup>2</sup>.

По мере своих дальнейших занятий немецкой философией Самарин все больше понимал несоответствие новых воззрений с теми выводами, которые содержались в его диссертации, где православие рассматривается как Церковь, в то время как его новое сознание определяет свое отношение к религии как вечно-присущему моменту в развитии духа, но его высшим моментом является философия. Не разделяя этого философского взгляда на религию, надо согласиться на совершенно иное толкование православия. В этом

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 5. С. LXII.

<sup>2</sup> Письмо Ю.Ф. Самарина к А.С. Хомякову от 1843 г. // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 12. С. 131.

случае история христианства, по Самарину, привела к тому, «что католицизм и протестантизм разорвали на две части церковь, присвоившую себе название православной, и что ее существование, от начала призрачное, теперь кончилось»<sup>1</sup>. Свидетельством такого безрадостного хода исторического развития, по Самарину, является современное состояние Церкви в России: жалкое положение духовенства, отсутствие согласия среди ее представителей, зависимость от светской власти.

В итоге Самарин приходит к самым печальным для себя выводам: «Пусть тот, кто изучил православие и кто прочел начало второй части Символики Мелера, в котором развито понятие о церкви католической, пусть тот положит руку на сердце и скажет, есть-ли в православной церкви, как церкви, оставив в стороне то особенное определение ее, вытекающее из ее отношения к философии, что либо такое, чего бы не было в церкви католической? И может ли православный человек, пребывая исключительно на точке зрения религиозной, не признать в этой церкви той, которой членом он себя считает? Я убежден, что нет! Знаю, что, произнося эти слова, я произношу осуждение моей диссертации, уничтожаю ее; но поэтому-то я и признаю за собой право произнести их»<sup>2</sup>.

Самарин считает, что этот печальный итог всей его работы над диссертацией стал следствием того метода, который он использовал в своей работе. Спор между церквями, по его мнению, нельзя разрешить, оставаясь в сфере религии. Этот спор должен быть перенесен в область философского знания. За основу следует взять философию религии Гегеля. Однако немецкому философу был чужд сам факт церкви, а чтобы исправить это упущение во взглядах Гегеля, Самарин решает дополнить его философию религии новыми положениями — «самим Гегелем дополнить Гегеля»<sup>3</sup>.

Герцен записал 26 октября 1843 года в своем дневнике: «Киреевские последовательнее Аксакова и Самарина: те хотят на основаниях современной науки построить здание славяно-византийское, они по Гегелю доходят до православия и по западной науке до отвержения западной истории; они принимают прогресс, смотрят нашими глазами на будущность человечества, оттого у них потеряна необходимая консеквентность»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Письмо Ю.Ф. Самарина к А.Н. Попову от декабря 1842 г. // Сочинения Ю.Ф. Самарина. Т. 5. С. LXIV.

<sup>2</sup> Там же. С. LXIV–LXV.

<sup>3</sup> Там же. С. LXV.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. II. С. 311.

Осень 1843 г. стала для Самарина высшей точкой его идейного кризиса. Хомяков в своем письме объяснил ему причину такого сложного духовного состояния. Человек не может отступиться от требований науки. Если осознано раздвоение между наукой (анализом) и жизнью (синтезом), то выход может быть только в анализе, так как синтез не может быть для себя проверкой. Верны ли положения науки? Ошибка науки заключается в смешении сознанного и признанного. Данный недостаток замечен, по мнению Хомякова, не только в философии Гегеля, но и у Шеллинга.

«Я не знаю, — писал Хомяков, — судьбы вашей диссертации. Желаю ей добра и успеха, потому что нахожу в ней много и много истины и даже готов защищать ее против вас. Едва ли вы теперь к ней справедливы; если же и справедливы, то она тем важнее мне кажется»<sup>1</sup>. В диссертации Самарина недостает любви, без которой сущность христианства не может быть понята. В оценке его диссертации Хомяков делал акцент на том обстоятельстве, что нераскрытой осталась созидательная сторона веры, которая преобразила всю историю человечества с момента принятия христианства. В научном исследовании, рациональном по самой своей сути, главное место принадлежит логике, которая не в состоянии оперировать такими понятиями, как добро и зло. Поэтому ее возможности явно ограничены. Преодолеть эту ограниченность может только религия, для которой добро и зло являются основополагающими принципами. Указанные письма А.С. Хомякова содержат еще целый ряд положений, которые в начале 50-х годов XIX в. были использованы им в его религиозных брошюрах, изданных на Западе.

10 ноября 1843 г. Герцен пишет в дневнике: «Длинный и презанятийный разговор с Самариным. Он согласен, что ясно не может развивать логически свою мысль об имманентном сосуществовании религии с наукой, что *das Aufheben*<sup>2</sup> наукой оставляет церковь во всей ее действительности. Они согласны, что расторгенность человека, который мышлением разрушает то, что принимает фантазией и сердцем, и, с другой стороны, усыпляя мышление, снова дает место представлению, непримирима. Но они требуют это, хотят *ets*.

Требование это вместе со славянизмом делается религией. Они говорят, что плод европейской жизни созреет в славянском мире, что Европа, достигнув науки, негации существующего, наконец, про-

<sup>1</sup> Письмо А.С. Хомякова к Ю.Ф. Самарину от 15 октября 1843 г. // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 5. С. LXIX–LXX.

<sup>2</sup> Снятие (нем.).

видения будущего в вопросах социализма и коммунизма, совершила свое и что славянский мир — почва симпатического, органического развития будущего. Это мысль не токмо их, но и западных славян, например Мицкевича, но у наших важное различие. У них *славянизм неразделен с греческой религией* (курсив мой. — А. П.). Церковь одна, это наша церковь; они ждут, что католицизм и протестантизм равно признают истинность ее, и эта самая отчаянная гипотеза из всех. Такое созерцание будущего, без сомнения, религия, может дойти до фанатизма»<sup>1</sup>. Герцен, как следует из этой дневниковой записи, выясняет для себя из разговора с Самариным не только универсальные признаки национально-романтических течений в Восточной Европе, но выделяет основное отличие славянофильства от этих течений, которое заключается в православной вере.

Душевное состояние Самарина к ноябрю 1843 г. было до предела измотано в борьбе с самим собой; он решает на время взять некоторую передышку, чтобы попытаться найти какой-то выход из создавшейся ситуации. С ноября 1843 г. до середины января 1844 г. Самарин совершает поездку по целому ряду российских регионов: Ярославль, Кострома, Симбирск, Казань.

Для понимания всей глубины переживаний, которые испытал Самарин за последние месяцы своей жизни, следует процитировать отрывок из его письма к К.С. Аксакову, которое он написал в конце 1843 г. из Казани: «... я спорю с тобою потому, что давно я веду тяжелый и мучительный спор с самим собою... Скажу тебе одно. Все это время я провел в самом тяжелом расположении духа. Вопросы мне давно знакомые и на время усыпленные, но не побежденные, проснулись во мне и требуют решительного да или нет. Какое бы слово мне не пришлось произнести, чувствую, что с ним сопряжена будет великая жертва. Кажется, никогда так сильно не было во мне раздвоение; мне невыносимо тяжело и грустно. Я не ребенок, ты это знаешь; тебе я могу высказать все. Много ночей я провел в деревне без сна, в горьких слезах без молитвы. Безделицу мы вычеркнули из нашей жизни: Проведение — и после этого может быть легко и спокойно на сердце»<sup>2</sup>.

Последние месяцы, предшествующие диспуту, Самарин провел в длительных беседах с А.С. Хомяковым, К.С. Аксаковым и другими людьми самых различных убеждений. Общение с Хомяковым ста-

<sup>1</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. II. С. 314–315.

<sup>2</sup> Письмо Ю.Ф. Самарина к К.С. Аксакову от декабря 1843 г. // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 5. С. LXXIII.

новится для него все более необходимым, а его влияние Самарин определял словом — эмансипатор. Для всех, кто стремился к вере, но запутался в неразрешимых противоречиях, Хомяков выступал в роли учителя Церкви. Встреча с ним становилась поворотным этапом жизни. Хомяков сумел внушить убеждение, что живая и животворящая истина не раскрывается перед обычной человеческой любознательностью, а дается в ответ на запрос совести. Умственное постижение истины требует активного участия воли. Нет такой научной истины, которая не согласовывалась бы с истиной поведенной, нет такой разумной потребности или нравственного чувства, от которых мы должны отказаться, вопреки нашему сознанию или совести, чтобы найти успокоение в Церкви<sup>1</sup>.

5 апреля 1844 г. Совет университета одобрил третью часть диссертации, которая была отпечатана небольшим тиражом. Первый экземпляр диссертации Самарин преподнес в дар Хомякову. В ответ на все расспросы автора по поводу своей диссертации Хомяков пишет ему: «Очень трудно мне отвечать вам, любезный Юрий Федорович, потому что во всем почти согласен с вами»<sup>2</sup>. С теми замечаниями, которые Хомяков делает по содержанию работы, Самарин соглашается.

Диспут состоялся 3 июня 1844 г. Самарин выступал без заранее подготовленной речи. Аудитория, где проходил диспут, была основательно заполнена публикой, которую подогревали слухи по поводу возможных скандалов. За один день до диспута профессор Д. Крюков написал письмо к Самарину, где предупредил его о том, «что на вас собирается завтра настоящий крестовый поход со стороны многих здешних протестантов, оскорбленных будто бы ложными и ни на чем не основанными обвинениями»<sup>3</sup>.

Подробные записи о диспуте сохранились в разных вариантах<sup>4</sup>. Среди их авторов были С.Т. Аксаков, А.И. Герцен и П.Я. Чаадаев. Приведем здесь лишь краткие выдержки из некоторых записей.

С.Т. Аксаков: «Диспут был очень хорош особенно в отношении к Самарину. Никогда и никого не видел я на кафедре столь свобод-

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 6. С. 350–351.

<sup>2</sup> Письмо А.С. Хомякова к Ю.Ф. Самарину от мая 1844 г. // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 5. С. LXXIX.

<sup>3</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 6. С. 472.

<sup>4</sup> Значительный объем материалов, посвященных защите магистерской диссертации Самарина, содержится в примечаниях Н.И. Цимбаева и Н.А. Смирновой к книге: Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М., 1996. С. 557–560.

ным, благородным и умеренным, но последний эпитет не выражает мысли; я хотел сказать, что всего у него было в меру: и внутренней теплоты, и достоинства, и спокойствия, и скромности и уклончивости, и смелости. Все были им восхищены, особенно те, которые ему возражали...»<sup>1</sup>.

А.И. Герцен: «Вчера Самарин защищал свою диссертацию. Непонятно сочетание высоких диалектических способностей этого человека с жалкими православными теориями и с утрированным славянизмом; в нем противоречие это бросается особенно в глаза потому, что у него решительно логика преобладает над всем. Он, правда, и сам видит шаткость своей фантастической основы, но не отступает от нее. Может, юность, всегда готовая предаваться отвлеченным теориям, виною этого направления, недостаток фактических сведений и неумение покоряться историческому элементу. Вообще диссертация и защита ее произвела какое-то грустное чувство. Во всем этом есть что-то ретроградное, негуманное, узкое, как и во всей партии национальной. Как с ними ни ладь...»<sup>2</sup>.

П.Я. Чаадаев: «Не имея возможности защищать все положения своего рассуждения, С. в коротких словах изложил его содержание и с редким мужеством высказал перед всеми свой взгляд на христианство, плод долговременного изучения святых отцов и истории церкви, проникнутый глубоким убеждением и поражающий особенно своей новостью. Никогда, в том я уверен, со времени существования на земле университетов, молодой человек, едва оставивший скамью университетскую, не разрешал так удачно таких великих вопросов, не произносил с такою властью, так самодержавно, так бескорыстно приговора над тем, что создавало ту науку, ту образованность, которыми взлелеян, которыми дышит, которых языком он говорит»<sup>3</sup>.

Почти все выступающие после доклада диссертанта высказывали свои замечания, значительная часть из которых сводилась к упрекам автора в использовании философии Гегеля. Последним выступил заведующий кафедрой русской словесности Московского университета, профессор И.И. Давыдов, закончивший свое выступление следующими словами: «... я читал все три части вашей диссертации и должен сказать, что в ней мысли ложны, выражения сухи, нет системы и единства, а потому мы, всего более уважая самодеятельность, которая у вас часто сопровождается резкостью выражений, надеясь,

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 5. С. LXXX.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. II. С. 356.

<sup>3</sup> Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 293.



что вы со временем откажитесь от своих начал, помня ваше блистательное защищение, признаем вас достойнейшим магистром...»<sup>1</sup>.

Защита диссертации стала важным событием в жизни Самарина, так как совпала по времени с его переходом на позиции славянофилов. Для этого недавно возникшего течения общественной мысли приход новых людей — К.С. Аксакова и Самарина, — имел особое значение. Герцен считал, что они первыми приняли то знание, которое уже было сформировано до них. Этих молодых людей можно было сравнить с «первыми всходами», возвращенными на почве, подготовленной Хомяковым и И.В. Киреевским.

«Семя было брошено, — писал Герцен об основателях славянофильства, — на посев и защиту всходов пошла их сила. Надобно было людей нового поколения, несвихнутых, ненадломленных, которыми мысль их была бы принята не страданием, не болезнью, как до нее дошли учителя, а передачей, наследием. Молодые люди откликнулись на их призыв, люди Станкевича круга примыкали к ним, и в их числе такие сильные личности, как К. Аксаков и Юрий Самарин»<sup>2</sup>.

В заключение можно подвести следующие итоги.

В процессе работы над магистерской диссертацией Самарин пережил несколько этапов эволюции своих взглядов.

Трудности, возникшие у Самарина в период его работы над магистерской диссертацией, стали предпосылкой глубокого религиозно-философского кризиса в его мировоззрении. Самостоятельно выйти из этого кризиса он не мог.

Влияние Хомякова на Самарина в тот период времени не только помогло последнему выйти из этого кризиса, но и способствовало обретению им нового мировоззрения, соответствовавшего основным положениям славянофильства.

Разногласия идейно-теоретического характера, имевшие место до весны 1844 г., между И.В. Киреевским и А.С. Хомяковым, с одной стороны, и К.С. Аксаковым и Ю.Ф. Самариным, с другой — были преодолены.

---

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 5. LXXX–LXXXI.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1986. С. 240.



**«Безблагодатное жизнепонимание».  
К.Н. Леонтьев как религиозный мыслитель**

Проблемы места и роли религии в истории человечества и в современном мире занимают в концепции К.Н. Леонтьева особое место. Это связано как с тем, что его историософские и культурологические построения основаны на религиозно-идеалистическом истолковании социальных процессов, так и с тем, что на религию и церковь он возлагал свои упования как на главные столпы охранительства. Религиозные искания оказали основополагающее воздействие на судьбу Леонтьева, породили в нем стремление найти и осмыслить взаимосвязи религии с историей, культурой, государством, личностью.

Религиозные представления Леонтьева нельзя назвать однозначными и непротиворечивыми. Особенности его религиозного мировосприятия были во многом обусловлены обстоятельствами личной жизни, при которых в его душе совершился «религиозный переворот», положивший начало обращению к идеалу аскетизма и монашества. Сам Леонтьев так писал об этом периоде своей жизни: «С 69 года внезапно начался перелом; удар следовал за ударом. Я впервые ясно почувствовал над собою какую-то высшую десницу и захотел этой деснице подчиниться и в ней найти опору от жесточайшей внутренней бури; я искал только форму общения с Богом. Естественнее всего было подчиниться в православной форме. Я поехал на Афон, чтобы попытаться стать настоящим православным, чтобы меня строгие монахи научили веровать. Я согласен был им подчиниться умом и волей. Между тем удары извне сами по себе продолжались все более и более сильные; почва душевная была готова и пришла, наконец, неожиданная минута, когда я, до тех пор вообще смелый, почувствовал незнакомый мне дотоле ужас, а не просто страх. Этот ужас был в одно и то же время и духовный, и телесный, одновременно и ужас греха и ужас смерти. А до этой минуты я ни того, ни другого сильно не чувствовал. Черта заветная была пройдена. Я стал бояться Бога и Церкви (как его выражения). С течением времени физический страх опять прошел, духовный же остался и все возрастал»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Письмо К.Н. Леонтьева о вере, молитве, о немощах духовенства и о самом себе // Богословский вестник. 1914. № 2. Отд. II. С. 231–232.

Вера в бога, которую он обрел, уверовав в спасительное воздействие молитвы и в свое чудодейственное выздоровление, навсегда осталась для него верой, основанной на страхе, ожидании кары, возмездия, на ощущении своего бессилия, повиновении всевластному року. «Начало премудрости (т. е. настоящей веры) есть страх, а любовь — только плод»<sup>1</sup>, — писал он. Обусловленная личностными моментами «роковая непросветленность» религиозной веры Леонтьева, представлявшаяся современникам и исследователям его творчества по меньшей мере странной<sup>2</sup>, явилась одним из «краеугольных камней», на которых сформировалось его религиозное мирозерцание и отношение к религии как к социальному и духовному феномену.

Преклонение перед буквой религиозного догмата и церковной иерархией, почитание авторитетов, признанных религией, неукоснительное исполнение обрядов, превнесение значения религии как силы, подчеркивание необходимости самопринуждения — все эти характерные для веры Леонтьева черты свидетельствуют о том, что она была в значительной степени внешним подчинением всемогущей воле, в существование которой он однажды поверил. Современники подчеркивали, что такая религиозность как будто превращается в холодный ритуал и противостоит всему, чего жаждет человек, ищущий понимания, спасения, защиты, надежды. Такой тип веры Л.П. Карсавин относил к низшему типу, сопровождающему теизм, который ограничивается обожением сложившейся, традиционной жизни и прошлого. В представлении П.А. Флоренского, в «безблагодатном непонимании» Леонтьева «Бог есть геометрический центр системы, почти абстракция, но — несколько не Живое Единящее Начало...»<sup>3</sup>

У Леонтьева отсутствуют темы религиозно-нравственного совершенствования и преображения мира и человека, ожидания загробного блаженства, мотивы любви к богу и связанных с ней упований на спасение. В понимании К.М. Аггеева, специфика его отношения к религии была обусловлена, скорее всего, тем, что он проповедовал возврат к Ветхому завету и, по существу, забвение тех истин, кото-

<sup>1</sup> *Леонтьев К.Н.* Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой (По поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести гр. Толстого «Чем люди живы?»). М., 1882.

<sup>2</sup> См.: *Трубецкой С.Н.* Разочарованный славянофил // Вестник Европы. 1992. № 10; *Розанов В.В.* Литературные очерки. СПб., 1899; *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные. СПб., 1907.

<sup>3</sup> *Флоренский П.А.* Том 1. Столп и утверждение Истины (II). М., 1990. С. 586.

рые явил человечеству завет Новый и учение Христа<sup>1</sup>. Леонтьев отодвигал на второй план моральные проблемы, ему были неведомы духовные искания Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого и позднейшие мучительные переживания Н.А. Бердяева по поводу того, что «христианство не раскрылось еще до конца как религия любви»<sup>2</sup>.

Прозревая ту истину, что свобода веры предполагает свободу неверия, Леонтьев, как последовательный консерватор, настаивал на необходимости строгого соблюдения всего того, что предписывает церковь, даже если это превратится в формальное следование традиции. В.В. Розанов позже писал, что религия для него — что-то формально-внешнее, «извне-требующее», «непонятно-господствующее», безрадостное. Леонтьев же религиозность, сведенную к выполнению обрядов, не считал симптомом исключительного равнодушия, он видел в этом истинное смирение.

Почитателей таланта Леонтьева всегда смущало выдвинутое им требование простого, нерассуждающего повиновения власти и религии. Однако, возможно, оно было порождено его страхом перед превращениями, происходящими в человеческом сознании, возмнившем себя правомочным судить и изменять по своему произволу общезначимые ценности. Не находя ответа на мучивший его вопрос, что можно противопоставить влиянию «массового сознания», которое он считал разрушительной силой современности и признаком надвигающегося конца истории, Леонтьев «избавлялся» от него самого, ограничивая право человека на истолкование религиозных и политических устоев общества. Моде, сенсации, бездумному следованию стереотипам он противопоставляет буквальное, нерассуждающее следование догматам христианства и безусловное законопослушание. Он видит в этом глубокий смысл: на место слепой безвольности, которая захлестнула человечество, становится сознательное самопринуждение, являющееся первой ступенью на пути к пониманию «проницающей остроты» религии. «Пессимизм относительно всего человечества и личная вера в Божий Промысл и в наше бессилие, в наше неразумие, — вот что мирит человека и с жизнью собственной, и с властью других, и с возмутительным, вечным трагизмом истории»<sup>3</sup>, — писал он. По его мнению, в покорно-

<sup>1</sup> См.: *Азгеев К.М.* Христианство и его отношение к благоустройению земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К.Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Бердяев Н.А. *Философия свободы. Смысл творчества.* М., 1989. С. 530.

<sup>3</sup> *Леонтьев К.Н.* Передовые статьи «Варшавского дневника» // Леонтьев К.Н. *Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 7. Кн. 2.* СПб., 2000–2007. С. 83.

сти власти церкви, монастыря, старца — власти даже не по превосходству и умудренности, а по авторитету, — пробуждается чувство своей бесконечной зависимости, пролагающее дорогу к осознанию непостижимости тайн бытия.

«Нынешнему возрасту человека, нынешним временам и срокам может соответствовать лишь религия свободы, религия дерзновения, а не страха»<sup>1</sup>, — противопоставлял Леонтьеву свое понимание сущности религиозной веры Бердяев; но он же с наибольшей глубиной постиг и смысл религиозности этого русского консерватора.

Способность религии быть мировоззрением и выполнять в обществе регулятивные и интегративные функции представлялась ему значимой. В связи с этим он выдвигал идеал вероучения «глубокого и всестороннего, твердого и гибкого в одно и то же время, идеального до высшей степени и практического до крайности»<sup>2</sup>, способного освящать социально-политическую и культурную деятельность церкви.

В религиозной мысли Леонтьева переплетаются и взаимодействуют две тенденции. Первая связана с его стремлением соответствовать идеалу правоверного христианина и ориентирована на принятие всех догматов официального православия, вплоть до тех положений, которые он сам считает противоречащими здравому смыслу. Для Леонтьева, получившего медицинское образование, идеи воскресения плоти или непорочного зачатия представляются непостижимыми: «они для меня как будто абсурд... Однако я верую и слушаюсь... Это лучший, может быть, род веры... Веруя в духовный авторитет, подчиняться ему против своего разума и против вкусов, воспитанных целыми годами иной жизни, подчинять себя произвольно и насильственно, вопреки целой буре внутренних протестов, мне кажется, это есть настоящая вера»<sup>3</sup>. Развитием этой тенденции «трансцендентного эгоизма», порожденной «мистическим страхом», боязнью «уклониться от церковного учения или не дорасти как следует до него», «заботой о личном спасении души» было обусловлено постепенное сближение мыслителя с православием, которое приводило к отказу от какого бы то ни было оригинального теоретизирования и к обращению к идеалу сурового монашества. «Христианское учение... иногда весьма сурово и страшно, что делать, — пишет он. — Но раз безбоязненно и безусловно принятое по простому и старому катехизису... оно дает такие мощные опоры,

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 381.

<sup>2</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане... С. 67.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 6. Кн. 1. С. 332.

такие удивительные утешения... каких никакая другая философия дать не может»<sup>1</sup>.

Требование покорности превращалось в жизненный императив самого Леонтьева, несмотря на то, что трудности на этом пути самоотречения иногда представлялись ему почти непреодолимыми: «И если желание “угодить Богу” победит чувство чести, если смирение перед Церковью поборет гордость перед людьми, если “святое” подчинит в нем благородное и эстетическое... то это истинный уже герой христианства. Видать я таких еще не видал, но вообразить можно...»<sup>2</sup>

В последние годы жизни Леонтьев наблюдает в себе самом затухание той способности художественного видения мира, которая всегда представлялась ему столь драгоценным качеством человеческой природы. Принуждая себя «упроститься», он с горечью подмечал, что следование идеалам монашества сопровождается нарастанием ощущения бессмысленности творчества и жизни. «... Я сам чувствую, — писал он Н.Я. Соловьеву в 1885 г., — что пишу все хуже и хуже, — бесцветнее как-то; потому что внутренних порывов радости — жизненной, поэзии любви, веселой гордости и т. п. совсем за последние два года перестал чувствовать. — Это, положим, очень хорошо с религиозной точки зрения (это, кажется, именно то состояние внутреннего монашеского устройства, о котором Вы мне ровно 10 лет тому назад однажды говорили...) ... но согласитесь, что литературной бойкости и охоты это состояние души не придает! Покойнее, тише все, страданий сердца, бури мыслей — почти вовсе нет и давно уже; шаг за шагом при вкоренившейся привычке все обстоятельства объяснять с точки зрения Саввы Дорофея, Варсонофия Великого (я такие книги ведь постоянно читаю) и отца Амвросия (с которым я постоянно советуюсь) укрепляет какое-то неотразимое равнодушие к жизни... душевная жизнь, — вся мало-помалу сосредоточивается на мысли: “как меня будет судить Господь? — Да как сегодня не нагрешить?.. не погордиться духовно и т. д.”»<sup>3</sup>

Не ощутил ли он в тот миг, что «дисциплинирующее» религиозное понуждение есть антитеза свободе и творчеству, что «греховное» упоение жизнью, умственное «своеволие», если они будут сведены к минимуму, отдалят наступление чаемого им духовного возрождения России?

<sup>1</sup> Константин Леонтьев: Письма к Василию Розанову. Лондон, 1981. С. 44.

<sup>2</sup> См.: *Фудель И.И.* Культурный идеал К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей. 1891–1917. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 173.

<sup>3</sup> Письма К.Н. Леонтьева к Н.Я. Соловьеву // Рукописный фонд ГЛМ. Ф. 196. Оп. 1. Ед. хр. 26. Л. 52–53.

Когда-то он высказался по поводу того, что русские любят «непрочность и перерождение вещей, и никакой односторонний идеал не насытит наше разбегающееся воображение»<sup>1</sup>. Стараясь в последствии своим учением и всей своей жизнью доказать реальность противоположного, не убедился ли Леонтьев, что жизнь ускользает из-под гнета «формирующей» ее системы, ломает религиозные каноны, разрушает покой и неподвижность и даже основополагающая идея его собственной доктрины — «разнообразие в единстве» — оборачивается противоречием, где «единство» ополчается на «разнообразие» вместо того, чтобы порождать его? «Чем меньше у меня разных вкусов, разных впечатлений, идей, тем мне легче достается внутреннее единство упорства, тем меньше во мне раздвоения»<sup>2</sup>, — констатировал он.

Вторая характерная особенность его религиозной мысли связана с попытками «рационально» и «эстетически» обосновать идеи христианства, представить его судьбы с точки зрения «триединой концепции развития», оценить практические возможности и исторические перспективы православия, католицизма, мусульманства и других вероисповеданий с позиции «беспристрастного наблюдателя» и даже противопоставить официальной религии свою точку зрения и высказать несколько «еретических» идей, связанных с сомнением в целесообразности повсеместного распространения христианства и несовместимые с верой в благодать церковной проповеди. Подобные недопустимые с позиций ортодоксальной религиозности «вольности» Леонтьев объяснял нежеланием «упростить себя умственно», «некоторой безбоязненностью» своего ума, культурно-политическими пристрастиями, порожденными «размышлениями над судьбами... отчизны и человечества»<sup>3</sup>.

Он постоянно «отстраняется» от обсуждения центральной богословской проблемы о потустороннем бытии. «Мы не знаем, что будет на той новой земле и на том новом небе, которые обещаны нам Спасителем и учениками Его, по уничтожении этой земли, со всеми человеческими делами ее»<sup>4</sup>, — пишет Леонтьев. Его внимание приковано к рассмотрению культурно-исторических и социальных

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Письмо провинциала к г. Тургеневу // Леонтьев К.Н. Собр. соч.: В 9 т. Т. 8. М., 1912–1913. С. 9.

<sup>2</sup> Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 7. Кн. 1. С. 455.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 6. Кн. 1. С. 338.

<sup>4</sup> Леонтьев К.Н. Современные церковные вопросы. Т.И. Филиппова // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство: В 2 т. Т. 2. М., 1885–1886. С. 294.

функций религии, к поискам возможностей усиления ее влияния на все сферы государственной жизни. В этих целях он — ревностный защитник христианства — допускает и возможность некоторой его модернизации. По его мнению, должна быть преодолена традиционная антагонистичность религии и жизни, подвергнуто переосмыслению толкование религии как предающей забвению ценности земного бытия. Между культурой и религией существует тесная взаимосвязь, «все положительные религии, несмотря на то, что были учениями пессимизма, узаконявшими страдания, обиды и неправду земной жизни, они создали своим влиянием, прямым и косвенным, главнейшие культуры земного шара»<sup>1</sup>.

В религиозной мысли Леонтьева переплетаются мотивы мироотрицания и аскетизма и тенденция освящения и христианизации земной жизни. В рамках его социально-политического консерватизма происходит их своеобразное взаимопроникновение, что становится возможным в силу толкования красоты как явления мистического и в своей основе непостижимого.

Не считая себя компетентным оспаривать авторитет теологии в вопросах, касающихся происхождения, конечного смысла и «трансцендентного характера» религии и, более того, называя саму мысль о возможности переосмысления истин христианства греховной, Леонтьев занимает позицию защитника ортодоксальной церкви. Вместе с тем эта позиция представляется ему недостаточно объективной, односторонней для того, чтобы оценить перспективы и возможности религии во всемирном масштабе, и он допускает в известной мере критическое сравнение религий с точки зрения их «культурно-исторического» смысла и содержания. Это сравнение вело к выявлению общих признаков различных вероисповеданий и определению социальных функций религии и церкви.

Общим для всех религий является, по Леонтьеву, то, что они основаны на вере в существование сверхъестественных сил, на расположении «веровать в нечто таинственное, выше видимого мира и выше нашего разума стоящее»<sup>2</sup>. Религиям противостоит гуманизм, который утверждает самоценность личности и, в представлении Леонтьева, «шаг за шагом, мысль за мыслью может вести к сухому и самоуверенному утилитаризму»<sup>3</sup>. В начале XX в., развивая эту мысль

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Как надо понимать сближение с народом? // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 7. Кн. 2. С. 166.

<sup>2</sup> Леонтьев К.Н. Записки отшельника. 2: Владимир Соловьев против Данилевского // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 8. Кн. 1. С. 318.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане... С. 35.



о распространении гуманистических идеалов как признаке дехристианизации общества, А. Введенский писал: «В XIX в. враги и противники христианства... уже не ограничились, как это было прежде, нападками на христианство... но стремятся противопоставить идеалу жизни христианскому свой положительный идеал, под знаменем которого они хотели объединить всех своих единомышленников»<sup>1</sup>. Основными чертами этого идеала стало «стремление к всеобщему земному счастью, как верховной цели существования человечества, и стремление к обожествлению человека»<sup>2</sup>, что привело к трагическому разрушению религиозных и нравственных ценностей, к неосуществимым мечтам о земном рае, к созданию ложного культа сверхчеловека. По Леонтьеву, религия исполняет свое предназначение, когда отвлекает от «мирской суетности». Мировые и национальные религии, мистические секты, суеверия представляются Леонтьеву явлениями однопорядковыми, опровергающими рационалистически-материалистическую трактовку мира, мирящими человека с неизбежным трагизмом жизни, вселяющими в него уверенность в неискоренимости бедствий и несовершенств бытия, оправдывающими социальное естественное неравенство.

Особую роль он отводит санкционированным властью религиям, которые принимают участие в построении государственного организма и налаживании его функционирования. Полномочия религии в обществе безграничны и простираются далеко за пределы церковных стен. Она упорядочивает общественную жизнь, консолидирует группы и слои населения в целостность, подчиненную централизующему государственному началу, воспитывает в духе беспрекословного повиновения властям. Оценивая религии по их способности выполнять эти задачи, Леонтьев отдает предпочтение религиям институционализированным, связывая с их воздействием возрастание мощи государства, укрепление национального единства, расцвет культуры. «Религия в общественной жизни, — пишет он, — подобна сердцу в организме животном»<sup>3</sup>. Он отрицает все попытки «морализировать» историю религий и оправдывает любые средства религиозного воздействия — от «утешения» до «кары и принуждения», считая эффективное достижение поставленной цели

<sup>1</sup> Введенский А.И. Из итогов века. Литературно-философская характеристика XIX столетия. Сергиев Посад, 1901. С. 5.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского дневника». Религия — краеугольный камень охранения // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 7. Кн. 2. С. 22.

единственным критерием оценки этих средств. Религия и церковь, по его убеждению, должны обладать «реальной силой», которая будет свидетельствовать о том, что они достигли апогея своего развития. Таким образом, он подчиняет религию действию открытых им «социологических законов», по которым все существующее движется от «первоначальной простоты» к «цветущей сложности» и затем деградирует до стадии «вторичного смесительного упрощения».

Эволюция христианства, по его убеждению, происходила, как и становление других религий, в соответствии с «триединым законом развития», согласно которому развитие означает возрастание сложности и единства процессов, с последующим возвращением к состоянию аморфности строения. Именно «первоначальной простотой» характеризовался период зарождения христианства: «Слишком молодое деревцо еще не цветет и плодов не приносит; и слишком старое, близкое к гибели дерево также перестает цвести»<sup>1</sup>. Лишь став государственной религией, христианство обнаружило способность влиять на культуру, превратилось в неиссякаемый источник «религиозно-духовного творчества» и в «краеугольный камень охранения прочного и действительного»<sup>2</sup>. Усиление церковно-православного духа, возвеличение церкви, необходимое постольку, поскольку «не может продержаться долго сила веры без силы Иерархии»<sup>3</sup>, означало и укрепление государства в целом, было залогом стабильности его существования на более или менее длительное время.

«Кристаллизация» религиозной веры в формах догматического вероучения, становление «твердого и архитектурного спиритуализма», укрепление церковной иерархии — необходимые моменты и в процессе формирования мусульманства, буддизма, сыгравших, как и христианство, исключительную культурно-историческую роль в созидании культур. Религию он рассматривает как первоисточник всех форм культурного творчества, религиозное мирозерцание в его трактовке приобретает всепроникающий характер.

Большое место в леонтьевской «социологии религии» уделялось рассмотрению социальной роли монашества.

Монашество, считал он, является олицетворением идеала бесстрастия, «высшим цветом христианства». В постоянной внутренней

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 6. Кн. 1. С. 279.

<sup>2</sup> Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского дневника». Религия — краеугольный камень охранения // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 7. Кн. 2. С. 16.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 8. Кн. 1. С. 360.

борьбе, самоотречении, «безустанном понуждении», составляющих содержание жизни аскета, заключен глубокий смысл, ибо «сила крайности подразумевает неизбежно, органически, так сказать, и прочность чего-то среднего, однородного с ним, но не крайнего, за сим стоящего в порядке развития»<sup>1</sup>. Духовное подвижничество способствует поддержанию некоего необходимого уровня религиозности всего общества. Отшельничество, монастырь, церковь, мир находятся в мистической взаимосвязи между собой, и ослабление одного из звеньев этого единства неизбежно создает угрозу для всех остальных составных частей. Одним из необходимых условий стабильного существования общества становится его постоянное превзойдение и отрицание святыми и подвижниками, а «охлаждение к идеалу высшему, отвращение к его крайностям ведет за собою очень скоро глубокий упадок и того среднего состояния, которое сначала большинству казалось достаточным»<sup>2</sup>. Духовенство — сословие, «несовершенное нравственно и умственно», но оно исполняет свое социальное предназначение, демонстрируя беспрекословное подчинение авторитету власти, традиционализму.

«Какое же бы могло иметь значение монашество, — спрашивает мыслитель, — если б оно не исходило, как высший плод, из того же христианского общества и если бы, с другой стороны, посредством своих молитв, своего примера и своего руководящего влияния, оно на этот внешний христианский мир не влияло?»<sup>3</sup> Смирение и покорность, соблюдение принципов субординации соответствует «феноменальной философии строгого реализма», утверждающей, в противоположность эвдемонизму, неизбежность неравенства и человеческих страданий на земле. «Христианство с этой непосредственной точки зрения, пожалуй, ничего не имеет против новых случаев неравенства и новых форм страдания, которые происходят от новых открытий, от реформ, от изобретений»<sup>4</sup>. Неоднородность монашества является одним из моментов «разнообразия», необходимого для долговременного стабильного существования любой системы.

Монашество подвержено изменениям, влиянию процессов, происходящих в обществе, общей духовной атмосферы эпохи. «Мона-

<sup>1</sup> *Леонтьев К.Н.* Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь (Четыре письма с Афона). Сергиев Посад, 1913. С. 33.

<sup>2</sup> *Леонтьев К.Н.* Собр. соч. Т. 7. С. 404.

<sup>3</sup> *Леонтьев К.Н.* Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 6. Кн. 1. С. 286–287.

<sup>4</sup> *Леонтьев К.Н.* Два представителя индустрии // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 8. Кн. 1. С. 139–140.

шество может слабеть и падать нравственно; оно может даже вырождаться и становиться грубым и порочным; но в этом виновато мирское же общество, не отдающее в обители лучших своих представителей; виновато большинство, не выносящее даже и подобия аскетической жизни, а не сам аскетический идеал...»<sup>1</sup> Падение монашества, ослабление влияния церкви связано с потрясением общественных устоев и является как одним из показателей этой деформации, так и усугубляющим ее фактором. Особое значение Леонтьев придает институту старчества, смысл которого он усматривает в непосредственном «духовном руководстве», в культивировании отношений, построенных на беспрекословном подчинении ученика авторитету «духовного отца», поучения которого основаны вовсе не на «гордости личного разума». Анализируя специфику воззрений Леонтьева, Б. Грифцов писал: «Покорность старцу переносит нас в не свойственные ни христианству, ни нашему времени идеи. Христианство и религия вообще здесь встают в необычной, но чистейшей форме. В самом деле принятие старческого руководства есть та же покорность случайности, которая проявлялась в классическом религиозном гадании... Сущность старчества не в личной одаренности старца, а в его условной авторитетности. Старчество все основано на классической покорности судьбе»<sup>2</sup>.

Аскетизм, являющийся «крайним выражением христианского отречения», вера, «поэзия религии православной со всей ее обрядностью»<sup>3</sup> должны служить, по Леонтьеву, средством укрепления семьи как одной из основ общества. По его мнению, гражданский брак есть непосильное бремя, «само себя пережившее учреждение», и только в церковном идеале он получает осмысленность и выступает как духовное таинство, обнаруживая свою близость выдвигаемой религией идее самоотречения: «Брак есть разделение труда, тяжкий долг, святой и неизбежный, но тяжелый, налагаемый обществом, как податная работа, война и пр. Работа и война имеют свои поэтические и сладкие минуты, ими можно восхищаться, но надо помнить, что одна большею частью нестерпимо скучна, а другая очень опасна и тяжела. Отчего же на брак не хотят смотреть как на общественное тягло, которое иногда не лишено поэзии...»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Леонтьев К.Н.* Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь (Четыре письма с Афона). С. 27.

<sup>2</sup> *Грифцов Б.* Судьба К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: Pro et contra. Кн. 1. С. 357.

<sup>3</sup> *Леонтьев К.Н.* Письма к Анатолию Александрову // Памяти К.Н. Леонтьева. СПб., 1911. С. 8.

<sup>4</sup> *Леонтьев К.Н.* Письмо К.А. Губастову 16 января 1873 г. // Леонтьев К.Н. Избранные письма: 1854–1891. СПб., 1993. С. 86.

Мораль также немыслима вне религии, «твердость видимой этики зиждется прочно на вере в невидимое»<sup>1</sup>. Иногда в его писаниях что-то напоминает рассуждения Канта: «... один добрый принудительный поступок человека жестокого или холодного (по данной ему, без вины его, натуре), ценнее в глазах Церкви, чем многие милости и многие щедроты по природе добродушного и щедрого человека»<sup>2</sup>. Но если Кант полагал самоценным и единственно нравственным поступок человека, совершенный только в результате свободного выбора, то Леонтьеву не представляется важным, руководствовался ли он внутренним сознанием долга или над ним довлело внешнее, в том числе и религиозное, принуждение. Этика самоограничения и аскезы, проповедуемая им, основана на признании слабости и несовершенства человеческой природы, на неверии в автономный разум. Любовь, доверие, милосердие, все добрые и искренние порывы человека Леонтьев не считает той основой, которая пребудет от века непоколебимой и на которой можно построить здание человеческой цивилизации. Он считает, что человек податлив, чувства его зыбки и изменчивы, результаты поступков, совершенных даже по благим побуждениям, неоднозначны. Веру Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского в будущее торжество правды, любви, справедливости он расценивает как «ересь». Великие русские писатели, по его словам, «сходятся в одном — они за последнее время стали проповедниками того одностороннего христианства, которое можно позволить себе назвать христианством «сентиментальным» или «розовым»<sup>3</sup>.

В.С. Соловьев в статье «Заметка по поводу новых христиан» дал Леонтьеву отповедь за то, что тот ополчился против гуманизма этих мыслителей, приняв за ересь «то, что есть лишь прямое применение православного христианства»<sup>4</sup>. Леонтьев не понял непосредственной связи нравственных идей писателей с религиозными, приписав им «отвлеченный морализм», тогда как Достоевский «верил в человека и в человечество только потому, что он верил в богочеловека и в богочеловечество... в Христа и в Церковь»<sup>5</sup>. Соловьев, как ему самому представлялось, оградил Толстого и Достоевского от критики Леонтьева, отбросив его мысль о превалировании в их творчестве

<sup>1</sup> *Леонтьев К.Н.* Записки отшельника. 2: Владимир Соловьев против Данилевского // Полн. собр. соч. и писем. Т. 8. Кн. 1. С. 339.

<sup>2</sup> *Леонтьев К.Н.* Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 6. Кн. 1. С. 278.

<sup>3</sup> *Леонтьев К.Н.* Наши новые христиане... С. III.

<sup>4</sup> *Соловьев В.С.* Заметка по поводу новых христиан // Русь. 1883. № 9. С. 42.

<sup>5</sup> Там же. С. 40.

морали над религией. Н.Н. Страхов тоже «сердился за Толстого» на Леонтьева, но мотивы его были иными. «Этого чистого русского еретика Вы записали в западники!»<sup>1</sup> — возмутился он.

Церкви, живущей, по Леонтьеву, «в мире и с мирянами, в Государстве и в тесной связи с его администрацией»<sup>2</sup>, должна принадлежать главная роль в деле воспитания подрастающего поколения, между тем она неоправданно оставляет людей «на всю жизнь в покое». Результатом этого становится общее ослабление влияния религии и распространение атеистических настроений<sup>3</sup>. Связывая истинную веру со страхом перед богом, с «постоянным понуждением», покаянием и смирением, принятыми в качестве императивов поведения «вопреки сухости сердца и равнодушию ума», Леонтьев усматривает в ней «залог глубочайшей государственной дисциплины». «Кто боится, то смиряется, — считает он, — кто смиряется, тот ищет власти над собою, власти видимой, осязательной; он начинает любить эту власть духовную, мистически, так сказать, оправданную перед умом его»<sup>4</sup>. Отводя главную роль укоренению отношений «власть — подчинение», он настаивает на абсолютном недопущении идеи о возможности прямого общения верующих с богом, без посредничества церкви, а также о праве их обращаться к высшим авторитетам церкви, проводя мысль о неукоснительном соблюдении принципа субординации во всей церковной иерархии. Он трактует религиозные отношения в соответствии со своими представлениями о социальных взаимосвязях, господствующих в абсолютистском сословном государстве, максимально сближая, в конечном счете, понятия церкви и государства<sup>5</sup>.

Превозносимый Леонтьевым канон повиновения церковной иерархии и авторитарной власти мыслится им в полной мере применимым к обществу в целом. Неудивительно, что религиозный скептицизм воспринимается им как стремление к всеобщему отрицанию, анархии, которые должны последовать из критики религии

<sup>1</sup> Письмо Н.Н. Страхова к Леонтьеву К.Н. 27 сентября 1886 г. // Рукописный фонд ГЛМ. Ф. 196. Ед. хр. 186. Оп. 1. Л. 1об.

<sup>2</sup> *Леонтьев К.Н.* Панславизм на Афоне // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. Т. 7. Кн. 1. С. 237.

<sup>3</sup> В этом вопросе его взгляды совпадали с мнением Д. Толстого и К. Победоносцева.

<sup>4</sup> *Леонтьев К.Н.* Наши новые христиане... С. 51.

<sup>5</sup> Эти идеи станут неприемлемыми для большинства религиозных философов начала XX в., которые будут занимать противоположную позицию по этому вопросу. «Русское православие больше связано с идеей самодержавия, чем то принято думать. Оттого-то катастрофа монархии стала катастрофой и для него», — прозорливо заметил Л.П. Карсавин. См.: *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922. С. 64.

и государственных учреждений. Зато религиозную экзальтацию и фанатизм, в каких бы формах они ни проявлялись и сколь бы даже ни противоречили правовым установлениям государства, он оправдывает<sup>1</sup>. Подобным же образом он превозносит даже «еретическое творчество», если оно консервативно и мистически окрашено. Он высказывает идею, что без постоянного «обновления» религиозности новыми формами «мистического творчества» и «духовного самопревзойдения» любая религия обречена на упадок и разложение.

Осуждая «права самоволия в делах церкви», возводящие в идеал «духовно-административный бунт»<sup>2</sup>, Леонтьев все же полагает, что существует право видоизменять ее традиционный облик и отходить от устоявшихся представлений об оппозиционности церкви и сектантского движения. Сохраняя незабываемые «твердые и ясные контуры догматического христианства»<sup>3</sup>, нужно заботиться и о поддержании «романтической интенсивности» религиозного чувства народа. Превознося значение хранимых церковью «объединяющих преданий покорности», он в то же время подчеркивает, что долговременная победа консерватизма связана с обновлением устоев, с сочетанием «очень древнего, привычного... с самым новым и увлекательным»<sup>4</sup>. В Византии, где христианство стало государственной религией, подобный «синтез» осуществился в форме объединения древних государственных начал с новой религией. Она превратилась в источник духовного творчества, что выразилось в общем подъеме духа религиозности, разработке и канонизации догматической и обрядовой стороны христианского вероучения и даже в развитии еретического движения. Его распространенность была одним из проявлений «полноты» и «сложности» христианской идеи, достигшей апогея своего развития. Следующий этап истории Византийской империи был связан с борьбой властвующей церкви за абсолютное духовное господство, которая окончилась подавлением ересей, что хотя и свидетельствовало о возросшей реальной мощи христианства и его сближении с государством, в целом означало не-

<sup>1</sup> На этом основании Н.А. Бердяев утверждал, что Леонтьев является защитником «мистического анархизма», так как в его учении обнаруживается «романтическая тоска по воле, тоска личного духа», «бесконечные права» которого поруганы государственностью. См.: *Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные.* С. 326.

<sup>2</sup> *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство. Т. 2. С. 252.

<sup>3</sup> *Леонтьев К.Н.* О романах гр. Л.Н. Толстого. Анализ, стиль и веяние (Критический этюд). М., 1911. С. 63.

<sup>4</sup> *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. Т. 7. Кн. 1. С. 308.

которое «упрощение» религиозной жизни, которое не замедлило перерасти в «упрощение» социальное, бытовое, культурное, столь губительное для государственного организма. Таким образом, «торжество простого консерватизма оказалось для Государства так же вредно, как и слишком смесительный прогресс»<sup>1</sup>.

Во избежание участи Византии России надлежит проводить более гибкую и дальновидную церковную политику, основанную на высказанной Вл. Соловьевым идее развития церкви. В этом вопросе, однако, Леонтьев руководствовался совершенно иными идеями, нежели Соловьев, для которого православие — «чистейший и совершеннейший вид христианства» — должно быть освобождено от «подавляющей тяжести лат земных», от выполнения несвойственных ему задач служения целям государства. По его убеждению, «для Церкви, крепко огражденной оружием вещественным»<sup>2</sup>, невозможна духовная борьба за собственное обновление и за преобразование человечества. Соловьев критиковал церковный строй, где «мы видим только насилие без единства и авторитета, только рознь без свободы и прогресса»<sup>3</sup>. Леонтьев же не считал насилие чем-то предосудительным для политиков и служителей культа, сближая его с понятием организации как категории культурно-исторической и органической жизни.

«Конечно, и религиозность простого охранения, религиозность одного сердца хороши, — писал Леонтьев. — Когда уже иссякла всякая надежда на религиозность развития, на религиозность мысли, то и они полезны, как тормоз, задерживающий разрушение...»<sup>4</sup> В то же время некоторая «неоконченность системы восточного православия» является залогом того, что православная церковь может не только продолжать свое существование в качестве оплота консерватизма, но и развиваться далее «на незыблемых, апостольских корнях своих». Дальнейшему ее укреплению способствовало бы предоставление ей большей независимости. Ему видится церковь «сильная и смелая», готовая «в будущем в иные минуты спасти самую государственную власть»<sup>5</sup>, которая и в настоящее время не в состоянии «жить долго без постоянного возбуждения, или подогревания, так сказать, церковных чувств»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 429.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Письмо императору Николаю II // Новый мир. 1989. № 1. С. 232.

<sup>3</sup> Из переписки Вл. Соловьева с А. А. Киреевым // Русская мысль. 1917. № 8. С. 146.

<sup>4</sup> Леонтьев К. Н. Добрые вести // Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7. С. 403.

<sup>5</sup> Леонтьев К. Н. Письмо К. А. Губастову. 4–12 июля 1885 г. // Леонтьев К. Н. Избранные письма: 1854–1891. С. 281.

<sup>6</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 8. Кн. 1. С. 289.



Согласно Леонтьеву, России, сложившейся благодаря воздействию «византийского авторитета», который «составляет почти единственную сколько-нибудь солидную, охранительную силу во всей Восточной Европе и в значительной части Азии»<sup>1</sup>, грозит гибель как государству и как нации, если она откажется от христианства. «Не новым держатся нынешние общества, а только тем, что в них еще не погребено все старое, укоренившееся веками под влиянием вероучения, т. е. смирения и страха»<sup>2</sup>. Нередко он не выдерживал соблазна выдавать свои религиозно-политические мечтания за возможное или даже сущее, и тогда он рассуждал оптимистически. «Несокрушимое единство» православия и власти, возможное благодаря тому, что «правительство наше не отступило от церкви, и благодаря тому, что церковь восточная всегда стала и считает монархическую форму правления наилучшей формой для осуществления воли божией на земле»<sup>3</sup>, позволит противостоять «совокупным усилиям» революции и «национальной политики» как «орудию всемирного разрушения», позволит православию обновиться и вновь окрепнуть. «А будет это Православие полуновое: догматически по-прежнему верное, на своем корню незыблемое, исторически же и канонически глубоко-измененное и широко над всем разросшееся»<sup>4</sup>.

«По всеобщему закону полярности», церковной централизации и державной неслиянности Запада Россия противопоставит единую власть и «многоликость» и «многовластность» церкви, «при некоторой соборно-аристократической централизации на Босфоре»<sup>5</sup>. Не исключена возможность того, заключал он, что завершением этого процесса станет установление более тесного контакта между католицизмом и православием и даже соединение церквей, о котором мечтал Вл. Соловьев. Однако и это, по Леонтьеву, не будет означать установления «царства Божия» на земле, царства мира, равенства и справедливости, но «будет по-прежнему на земле стоять стон от скорбей, обид и лишений»<sup>6</sup>. Читая подобные строки, Н. Лесков писал: «Этот ратоборец церковности и внешней набожности оказал всем этим началам (церкви и государству. — Л. А.) то весьма стран-

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М., 1876. С. 45.

<sup>2</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане... С. 53.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Записки отшельника. Над могилой Пазухина // Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 7. С. 417.

<sup>4</sup> Леонтьев К.Н. Записки отшельника. 2: Владимир Соловьев против Данилевского // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 8. Кн. 1. С. 364.

<sup>5</sup> Там же. С. 342.

<sup>6</sup> Леонтьев К.Н. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (По двум письмам). М., 1912. С. 14.

ное угождение, что признал их несостоятельными исправить в человеческом обществе даже такие негодные инстинкты, как разбой и предательство!»<sup>1</sup>

Решение проблем церковного «домостроительства» будет одним из условий временного продления культурно-исторического бытия человечества и укрепления форм земного господства церкви, подчиненной всеобщим законам развития и упадка организмов, «обыкновенным законам развития всего земного»<sup>2</sup>. Поскольку ни один свершающийся в истории процесс не бесконечен, то и христианству предречено разрушение, «и те, которые пророчат на этой земле небывалое и полнейшее торжество «воинствующей» (т.е. земной) церкви, проповедают нечто вроде ереси»<sup>3</sup>.

Противоречия религиозной мысли Леонтьева, ее расхождение с ортодоксальностью с наибольшей остротой выявились в его размышлениях о судьбах христианства в современном мире. С одной стороны, он как сторонник «строго церковного» учения защищает идею о повсеместном распространении христианства и обращении в православие наибольшего числа людей. С другой стороны, он как мыслитель консервативного толка констатирует появление нежелательных социально-политических и культурных последствий, сопровождающих проводимый правительством внутривластный курс на расширение влияния церкви.

Согласно Леонтьеву, объективно такая политика ведет к русификации окраин, к стиранию национальных, культурно-бытовых и других особенностей народов, входящих в состав Российской империи, способствуя процессу либерализации и демократизации общественной жизни. Нарушение верности «вековым преданиям» становится началом движения по пути ниспровержения любых авторитетов и превращается в угрозу для самодержавия и православия. Таким образом «не православие предлагает нынче великорусское «ядро» своим пестрым иноверным окраинам... а европейский прогресс самого разлагающего свойства»<sup>4</sup>. Поэтому, делает он вывод, «на всякий иноверный и твердый в своем иноверчестве элемент государства нашего теперь надо смотреть как на благо!»<sup>5</sup> На этом основании он осуждает борьбу церкви с русскими старообрядцами,

<sup>1</sup> Лесков Н.С. Золотой век... // Новости и биржевая газета. 1883. № 87. С. 1.

<sup>2</sup> Леонтьев К.Н. Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь (Четыре письма с Афона). С. 17.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 7. С. 377.

<sup>4</sup> Там же. С. 251.

<sup>5</sup> Там же. С. 250.

представляющими, по его мнению, «для России очень полезный тормоз». Даже существование мистических сект менее опасно для государственного организма, нежели распространение вольномыслия: «Лучше борьба с упорными и возрождающимися мистическими сектами, чем мирная с виду (надолго ли?) жизнь слабо верующих, но довольно честных граждан с другими, тоже морально сносными, но уже вовсе неверующими»<sup>1</sup>. По Леонтьеву, как для раскольников, утверждающих древний идеал святости, благоговейное отношение к преданию, незыблемость обрядов и уставов церкви, так и для сектантов, стремящихся к созданию новых форм «духовного возрождения», характерны общие мотивы неприятия прогресса и социальных и духовных изменений, являющихся «роковыми» приметами современных обществ.

Особое опасение вызывают у него получившие распространение на Западе и в известной мере в России процессы секуляризации. «Я никак не могу забыть ту исполинскую культурную борьбу ясного и выработанного старого и неопределенным и неясным новым, которая ведется теперь по всему земному шару»<sup>2</sup>, — пытается Леонтьев объяснить свое «пристрастие» к католицизму, противоречащее установке православной церкви «чувствовать духовное омерзение ко всему, что не Православие»<sup>3</sup>. «Предоставьте мне бояться за все Христианство и за весь мир, — пишет он, — когда я вижу, как глубоко потрясен Католицизм, самый могучий, самый выразительный из охранительных оплотов общественного здания»<sup>4</sup>.

Леонтьев освобождает католицизм от славянофильских обвинений в современном торжестве антихристианского начала в Европе. Он прозревает более суровую — с точки зрения верующего — историческую перспективу — противостояние религиозного и атеистического миров, перед которым борьба за предпочтение того или иного вероисповедания не представляется серьезной. Когда он рассуждает как культуролог, конфессиональные различия практически теряют для него значение, и он выступает как защитник любых форм религиозного мирозерцания. Именно поэтому, задаваясь вопросом, почему жизнь обреченной Римской империи накануне ее падения была столь пышна и своеобразна, таила в себе столько красоты и неотразимого обаяния по сравнению с жизнью современной «духов-

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (По двум письмам). С. 39.

<sup>2</sup> Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 6. Кн. 1. С. 330.

<sup>3</sup> Там же. С. 331.

<sup>4</sup> Там же. С. 333.

но оскудевающей» Европы Леонтьев как откровение воспринимает незамысловатый ответ монаха, с которым он обсуждает эту тему: «Бог — это свет, и духовный, и вещественный. Есть и ложный свет, обманчивый. Это свет демонов... Классический мир и во время падения своего поклонялся хотя и ложному свету языческих божеств, но все-таки свету... А современная Европа даже и демонов не знает. Ее жизнь даже и ложным светом не освещается!»<sup>1</sup> Неизбежным следствием отречения от бога и от веры в существование каких бы то ни было потусторонних сил является целая логическая цепь отречений от красоты, истины, высших взлетов человеческого духа.

Своеобразный леонтьевский максимализм, «эстетическая несдержанность» его мысли приводили к тому, что он, «увлекшись» своей идеей, нередко доводил ее до абсурда и явного противоречия с другими идеями либо до такой гипертрофии, когда она не могла уже сопрягаться даже с основополагающими его утверждениями. «Каждый порыв он стремился исчерпать до дна, и потому умел доводить его с инквизиторской последовательностью до крайних выводов, — писал Б.В. Никольский, — но согласованность отдельных порывов ему была совершенно безразлична... Он... не отказался бы менять системы вместе с изменениями потока явлений»<sup>2</sup>.

Леонтьев не мог скрыть своего страха в связи с падением авторитета религии. Но, отмечая в качестве преобладающей тенденции духовной жизни эпохи «религиозное равнодушие», он в то же время пытался убедить себя и других в том, что «православная жизнь в России есть... и за последние годы она стала возрастать»<sup>3</sup>. Он готов пророчествовать и грядущее религиозное возрождение, которое станет реакцией на «насыщение» современных обществ безрелигиозностью. «Хлеба и веры! Хотя бы ценою новых видов рабства, будут кричать все народы Европы!»<sup>4</sup> — такая картина будущего видится ему. Признаки усиления религиозных настроений он усматривает в «высших общественных и умственных сферах» России, однако высказывает и неверие в долговременность этого явления. Окончательно убежден он в одном — в неизбежности конца всего земного, встретить который церковь обязана во всеоружии, «приготовив паству для последней борьбы».

В то время как вопрос о необходимости борьбы церкви с «прогрессивно-разрушительными» силами эпохи не представлялся ему

<sup>1</sup> *Леонтьев К.Н.* О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (По двум письмам). С. 37.

<sup>2</sup> *Никольский Б.В.* К характеристике К.Н. Леонтьева // Памяти Константина Николаевича Леонтьева. СПб., 1911. С. 378.

<sup>3</sup> *Леонтьев К.Н.* О романах гр. Л.Н. Толстого. С. 98.

<sup>4</sup> *Леонтьев К.Н.* Собр. соч. Т. 7. С. 378.

двусмысленным, противоположная картина — вселенское господство христианства — оказывалась не только неопределенной, но и неожиданно пугающей. Всемирная победа евангельской проповеди на земле, по мнению Леонтьева, точно так же, как и европейский «упрощающий» прогресс, повсеместно породит единообразие, будет связана с уничтожением национальной самобытности, существованием которой продлевается культурно-историческое бытие человечества. Этот доведенный до крайнего предела антиэгалитаризм ведет его к выводу о том, что «близость конца должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами»<sup>1</sup>. Таким образом, стремление к всемирному распространению христианства, традиционно представлявшееся конечной и благой целью миссионерской деятельности, оказывается заблуждением. Размышляя об этом, он оказывается в тисках противоречия, имеющего для него даже не столько теоретическое, сколько жизненное значение. Он как правоверный христианин призывает к повиновению церкви и почитанию буквы религиозного учения, но одновременно обосновывает его бесперспективность и даже вредность с точки зрения эстетического понимания истории.

В одном из последних писем к В.В. Розанову, 13 августа 1891 г., будучи в Оптиной Пустыни, Леонтьев пишет: «В заключение дерзну прибавить несколько “безумных” моих афоризмов:

1) Если видимое разнообразие и ощущаемая интенсивность жизни (т. е. ее эстетика) суть признаки внутренней жизнеспособности человечества, то уменьшение их должно быть признаком устаревания человечества и его близкой смерти (на земле).

2) Более или менее удачная повсеместная проповедь христианства должна неизбежно и значительно уменьшить это разнообразие (прогресс же, столь враждебный христианству по основам, сильно вторит ему в этом по внешности, отчасти и подделяваясь под него).

3) Итак, и христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить эстетику жизни на земле, т. е. самую жизнь.

4) И церковь говорит: “Конец приблизится, когда Евангелие будет проповедано везде”.

5) Что же делать? Христианству мы должны помогать даже и в ущерб любимой нами эстетике, из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда, для спасения наших собственных душ, но

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. С. 14.

прогрессу мы должны, где можем, противиться, ибо он одинаково вредит и христианству, и эстетике»<sup>1</sup>.

В неспособности и даже нежелании Леонтьева окончательно определиться в решении вопроса о судьбах христианства в современном мире обнаруживается один из определяющих моментов его философского сознания в целом: постоянный раскол религии на «спасающую», «личную», обладающую богодухновенностью, сверхъестественностью, и религию как феномен социальный, эстетический, естественноисторический, всецело подчиненный царящим в природе законам и в силу этого неспособный противостоять даже собственному упадку и разрушению.

Вера в спасение души посредством приобщения к церкви сочеталась у него с представлениями о церкви как консервативном общественном институте, наименее подверженном изменениям и потому способном бороться с революционными силами эпохи. Религия, освящая традиционализм и ритуализируя семейно-бытовой уклад, осуществляет связь времен, обеспечивает неизменность социокультурного облика народностей, поддерживает стабильное существование государств. Обосновывая пессимистический взгляд на жизнь и культивируя духовное искусство самопревзойдения, она создает условия для сохранения, передачи и постоянного воспроизводства культурных ценностей. Воззрения Леонтьева на сущность и функции религии явились показателем ее кризиса в современную ему эпоху, который выразился как в появлении модернизаторских тенденций, так и в стремлении сохранить в неизменном виде «ядро» религиозной идеологии. Раздумья о противоречиях, таившихся в леонтьевских построениях, позволяли Н.А. Бердяеву точнее сформулировать свои собственные идеи: «Христианское человечество в истории своей не осуществляло любви, благодатной жизни в Духе, оно жило под законом природного мира, и великие подвижники его учили ожесточить сердце свое, чтобы победить греховные страсти... Во всем быте церковном нет любви, нет любви в типе христианского иерарха, нет любви в священнической опеке и в мирском послушании, нет любви в христианском укладе души. К. Леонтьев был гениально прав, когда видел в православном христианстве не столько религию любви, сколько религию страха... В церковной жизни любовь превратилась в мертвое и мертвящее слово... О христианском государстве, христианской семье, христианской общественности, охра-

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Избранные письма: 1854–1891. С. 586.

няемой и опекаемой, позорно уже говорить и стыдно слушать. Этого обмана современный человек и не должен уже выносить. Тут свято право и провиденциально современное неверие. Религия любви еще грядет в мир, это религия безмерной свободы Духа»<sup>1</sup>. По мысли Бердяева, требование послушания и нерассуждающей покорности, доведенное Леонтьевым до крайнего выражения, обратилось анти-тезой христианскому смиреннию, стало доказательством обреченности существующих порядков, государства и церкви: «К. Леонтьев точно хочет зла как оправдания апокалиптических пророчеств, как доказательства силы князя мира сего, как доказательства негодности этого мира»<sup>2</sup>. Безусловно, и такая интерпретация имеет право на существование, однако Бердяев как мыслитель самобытный видит Леонтьева через призму собственной концепции. Противостоит подобному видению оценка А. Басаргина, который уверен, что Леонтьев — это «глубокий и искренний христианин... строго церковного типа и настроения»<sup>3</sup>. Можно назвать несколько десятков авторов, которые присоединились бы как к той, так и к другой позиции. Бесспорно лишь то, что у Леонтьева, по идее того же А. Басаргина, «все как-то буйственно-оригинально, все как-то наперекор принятым взглядам, а иногда и возбуждаемым им самим ожиданиям...»<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 531.

<sup>2</sup> Там же. С. 575.

<sup>3</sup> *Басаргин А.* Критические заметки. К.Н. Леонтьев о Л.Н. Толстом // Московские ведомости. 1911. № 103. 7 мая. С. 2.

<sup>4</sup> Там же.



**В.О. Ключевский  
как политический мыслитель**

**И**мя и труды выдающегося отечественного историка В.О. Ключевского (1841–1911) широко известны как у нас в стране, так и за рубежом. Но, несмотря на регулярное издание его трудов, а также немалое количество научных исследований его наследия<sup>1</sup>, существенным недостатком остается изучение неисторических взглядов Ключевского и, в частности, его глубоких положений и обобщений, относящихся к политической жизни общества, к природе и функционированию государственной власти.

Действительно, внимательное прочтение трудов Ключевского приводит к выводу, что перед нами не только выдающийся историк, но и оригинальный мыслитель, в воззрениях которого происходит редкое по своей органичности и целостности сочетание, переплетение исторических и политических идей.

Не в последнюю очередь формирование мировоззренческих и научных взглядов ученого было обусловлено исторической эпохой, реальными обстоятельствами русской жизни, при которых происходило становление Ключевского как ученого и как гражданина.

**Роль исторических условий и событий  
конца 50–60-х годов XIX в. в России в формировании  
научных и политических взглядов Ключевского**

Огромную роль в формировании личности Ключевского, по мнению его современников, имели политические события конца 50-х — начала 60-х годов XIX в. в России. М.К. Любавский указывает на символическое совпадение исторических событий и факта биографии Ключевского, которое произошло в 1861 г. Он пишет: «27 февраля 1861 года, неделю спустя после отпуска крестьян на волю, вышел на волю и наш Василий Осипович [имеется в виду данное церковными властями разрешение Ключевскому оставить семинарию. — *Авт.*]. Между этими двумя фактами, несомненно, была некоторая внутренняя связь, а не простое, случайное совпадение.

---

<sup>1</sup>См. библиографию основных работ, посвященных личности и наследию В.О. Ключевского: *Щербань Н.В.* Памяти великого историка. К 165-летию со дня рождения В.О. Ключевского // Отечественная история. 2006. № 2. С. 87–88.



В русской общественности поваяло новым, свободным духом, стали открываться заманчивые жизненные перспективы, широкое поприще для приложения способностей, и талантливому семинаристу естественно потянуло на этот общественный простор»<sup>1</sup>.

На то, что сам факт совпадения поступления Ключевского в университет, а значит, и начала его сознательной научной стези, с одной стороны, и момента отмены крепостного права и проведения в России серьезных социально-экономических преобразований, с другой — имел решающее значение для дальнейшего формирования личности Ключевского, указывают многие его современники. Приведем в связи с этим только два высказывания: 1) «В.О. Ключевский поступил в университет как раз тогда, когда ликвидировалось вековое зло русской жизни, крепостное право. И это великое общественное событие оставило на историке сильное, неизгладимое впечатление» (П.Н. Милюков)<sup>2</sup>; 2) Ключевский «выступал на общественную арену, когда сильно было еще охватывающее общество возбуждение, поднятое реформой. Настроение тех годов отразилось и на его научных интересах ... В[асилий] О[сипович] хорошо помнил ту эпоху ...» (М.М. Богословский)<sup>3</sup>.

За четыре года учебы Ключевского на историко-филологическом факультете Московского университета в России были проведены шесть крупных реформ: крестьянская (или аграрная) (1861), университетская (1863), земская (1864), среднего образования (1864), судебная (1864), печати (цензуры) (1865). Эти реформы привели к существенным изменениям в социально-экономической, политической и культурной сферах российского общества.

Возникает вопрос: к каким же изменениям привели эти кардинальные социально-экономические и политические реформы в общественных настроениях, в интеллектуальной обстановке в России и какое влияние оказали эти изменения на умонастроение начинающего ученого Ключевского?

Главной особенностью интеллектуальной жизни России начала 60-х годов многие современники Ключевского считают спад характерного для 40-х и 50-х годов XIX в. накала и остроты противоборства славянофильства и западничества. «В образованных кругах

<sup>1</sup> *Любавский М.К.* Василий Осипович Ключевский // Ключевский В.О. Характеристики и воспоминания. М., 1912. С. 7.

<sup>2</sup> *Милюков П.Н.* В.О. Ключевский // Ключевский В.О. Характеристики и воспоминания. С. 199.

<sup>3</sup> *Богословский М.М.* Историография, мемуаристика, эпистолярная (Научное наследие). М., 1987. С. 57.

московского общества шестидесятых годов Ключевский уже не застал ни прежнего интереса к немецкому идеализму, ни той борьбы, которую западники вели с «первыми славянофилами»». Так оценивает ситуацию А.С. Лаппо-Данилевский<sup>1</sup>. П.Н. Милоков в своем анализе идет существенно глубже. По его мнению, дело состояло не только в ослаблении борьбы западников и славянофилов, но и в существенном изменении акцентов в их концепциях и воззрениях. Так, славянофильство, по оценке Милокова, в 60-х годах «начинает привлекать исследователей самых разнообразных категорий не своим квасным национализмом, не своей метафизически-богословской доктриной, а своим обращением к изучению народа, его быта, его психического склада, материальных условий его жизни»<sup>2</sup>. Это, по Милокову, приводит к формированию нового вектора, нового направления научных и публицистических исследований в области общественных явлений. «Бросить мертвый механизм бездушных юридических форм, обратиться к живому материалу, наполняющему формы, — таков, — по мнению Милокова, — общий лозунг в эти годы»<sup>3</sup>.

Такой новый вектор требовал, безусловно, и новых подходов к интерпретации различных аспектов общественного развития, в том числе и переосмысления места и роли политического в истории.

### **Место политического в концепции русской истории Ключевского**

Не в последнюю очередь слабый интерес исследователей к политическим (или лучше — политологическим) воззрениям Ключевского был обусловлен упрощенной трактовкой его исторической концепции. Тогда как политический аспект общественного развития является системообразующим в концепции русской истории Ключевского.

О существовании и глубоком содержании такой концепции стали говорить уже его ученики и непосредственные последователи. Так, например, по мнению Б.И. Сыромятникова, «установить правильный взгляд на Ключевского возможно только в том случае, если мы выдвинем на первый план его значение как главы нового исторического направления, утвердившего новый метод в русской историче-

<sup>1</sup> См.: Лаппо-Данилевский А.С. Исторические взгляды В.О. Ключевского // Ключевский В.О. Характеристики и воспоминания. С. 100.

<sup>2</sup> Милоков П.Н. В.О. Ключевский // Ключевский В.О. Характеристики и воспоминания. С. 198.

<sup>3</sup> Там же. С. 198–199.

ской науке»<sup>1</sup>. Этот метод ученики и последователи Ключевского называют «социологическим» или «историко-социологическим»<sup>2</sup>.

В отличие от своих учителей (С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин), которые в основе исторического процесса рассматривали юридическое, или государственное начало (родовую организацию русской, и прежде всего, древнерусской государственности), Ключевский анализирует развитие русской истории в совокупности трех начал, факторов — политического, социального и экономического. По мнению И. Бородина, этот новый подход или метод Ключевского привел к тому, что «на смену прежней прагматики или сухим формально-правовым построениям теперь появилась история народа, история общества»<sup>3</sup>.

«Социология» Ключевского — это концепция об органических взаимосвязях различных сфер общества, о разграничении этих сфер по их функциям и по обеспечению ими определенных общественных интересов.

В литературе встречается мнение о том, что «социологический» метод Ключевского отражал в определенном смысле предметное поле социологии конца XIX — начала XX в., которое было значительно шире современного понимания и включало вопросы политического развития общества<sup>4</sup>. Следует отметить, что эта точка зрения не совсем верна. Дело в том, что после введения в действие Университетского устава 1863 г. политические науки, хотя и не без проволочек, получили статус самостоятельных образовательных дисциплин в рамках юридического факультета российских университетов. Студентам этих факультетов преподавали историю философии права<sup>5</sup>, политическую экономию. Большие разделы современной политологии включались в курсы государственного и конституционного права. Ключевский, который в этот период (после 1863 г.) закончил

<sup>1</sup> Сыромятников Б.И. В.О. Ключевский и Б.Н. Чичерин // Ключевский В.О. Характеристики и воспоминания. С. 60.

<sup>2</sup> См.: Ключевский В.О. Характеристики и воспоминания. С. 86 (Б.И. Сыромятников); с. 106 (А.С. Лаппо-Данилевский) и др.

<sup>3</sup> Бородин И. Памяти В.О. Ключевского // Современный мир. 1911. № 5. С. 310. Формулировки М.М. Богословского: «Всего охотнее его (Ключевского) мысль направляется к истории общественных классов»; и далее — «Если бы нужно было определить главную, господствующую склонность Ключевского как историка, я бы назвал его историком общественных классов». Богословский М.М. В.О. Ключевский как ученый // Ключевский В.О. Характеристики и воспоминания. С. 37, 39.

<sup>4</sup> См., например: Карагодин А.И. «Философия истории» В.О. Ключевского. Саратов, 1976. С. 25–37.

<sup>5</sup> Современное название данной дисциплины — «история политических учений» или «история правовых и политических учений».

свое обучение в Московском университете и приступил к преподавательской деятельности, конечно, не мог не знать и не учитывать в своих работах указанные выше новейшие течения в гуманитарных науках.

«Социологическими» метод и концепция Ключевского могут называться только условно; в них создана редкая для того периода времени модель интерпретации исторических (общественных) процессов как взаимосвязанной совокупности различных сфер — политической и экономической, прежде всего.

Очень интересно, например, понимание Ключевским соотношения этих сфер. «Политическая и экономическая жизнь, — пишет В.О. Ключевский, — не составляет чего-то цельного, однородного, какой-то особой сферы людской жизни ... Жизнь политическая и жизнь экономическая — это различные области жизни, мало сродные между собою по своему существу. В той и другой господствуют полярно противоположные начала: в политической — общее благо, в экономической — личный материальный интерес; одно начало требует постоянных жертв, другое — питает ненасытный эгоизм... Между тем человеческое общежитие строится взаимодействием обоих вечно борющихся начал. Такое взаимодействие становится возможным потому, что в составе частного интереса есть элементы, которые обуздывают его эгоистические увлечения ... Следовательно, взаимным отношением обоих начал, политического и экономического, торжеством одного из них над другим, справедливым равновесием обоих измеряется уровень общежития ...»<sup>1</sup>.

Таким образом, важнейшим основанием «социологического» метода Ключевского является определение специфики и органической связи всеобщего, надличностного интереса, общего блага (*политическая сфера*), с одной стороны, и частного, личного, прежде всего — материального интереса (*экономическая сфера*) — с другой.

### **Взаимовлияние политического и экономического («политического факта» и «экономического факта»)**

В своей историософской концепции Ключевскому удалось (что является редкостью для мыслителей XIX в.) выйти за рамки материалистического и идеалистического подходов в трактовке исторического процесса, в интерпретации соотношения политического и экономического. Характерно, что свой подход к данной проблеме

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. I. М., 1987. С. 57–58.

Ключевский раскрывает на материале русской и мировой истории. Анализируя реальные исторические процессы, Ключевский делает вывод, что во многих случаях «господствующий капитал становится источником власти, его операции соединяются с привилегиями, его владельцы образуют правительство, экономические классы превращаются в политические сословия»<sup>1</sup> и в этих случаях экономический фактор является, безусловно, первичным и определяющим по отношению к политическому и другим сферам общественной жизни. Или как пишет Ключевский: «Политические факты вытекают из экономических, как их последствия»<sup>2</sup>.

Вместе с тем Ключевский показывает, что в реальной истории неоднократно наблюдались такие ситуации, когда экономические отношения формировались внешней силой, когда «страна подверглась завоеванию, которое ввело в нее новый общественный класс, изменив положение и отношение прежних, туземных»<sup>3</sup>. «Пользуясь правом победы, — пишет далее Ключевский, — этот класс берет в свое распоряжение труд побежденного народа. Перемены, какие происходят от этого в течение народно-хозяйственной жизни, являются прямыми последствиями политического факта... и все эти новые экономические факты будут следствием предшествующих им фактов политических»<sup>4</sup>. По мнению Ключевского, именно такие процессы создавали многие государства средневековой Европы, которые образовались из провинций Римской империи<sup>5</sup>.

А в рамках, какой схемы развивалась русская история? На этот вопрос мы находим у Ключевского прямой, хотя и сложный, ответ. Как один из наиболее глубоких знатоков русской истории, Ключевский считает, что «в истории нашего общества, по-видимому, господствовали смешанные процессы... простейшие политические и общественные формации создавались посредством очень сложных процессов, короткие расстояния проходились длинными извилистыми путями»<sup>6</sup>. Ключевский считает указанное обстоятельство

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Боярская дума Древней Руси // Ключевский В.О. О государственности в России. М., 2003. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. «Политический факт» и «экономический факт» — это оригинальные термины Ключевского, которыми он подчеркивает, что основания для своих обобщающих теоретических выводов он находит в реальных событиях и процессах мировой и русской истории.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 7–8.

<sup>5</sup> Там же. С. 8.

<sup>6</sup> Там же. С. 11.

ство «одной из самых характерных особенностей нашей истории»<sup>1</sup>. Представляется, что именно это реальное обстоятельство и не позволяет без очевидных натяжек объяснить русскую историю классическими (западными) моделями исторического процесса.

Рассмотренные выше исходные концептуальные позиции позволили Ключевскому сформулировать оригинальные и глубокие представления о политической власти, о государстве и современной политической философии.

### Политическая власть и государство

Понимание политической власти Ключевский раскрывает на историческом примере появления Русского государства. Он показывает, что первоначально призванный на Русь «варяжский князь со всей дружиной» представляли собой лишь *вооруженную силу*, которая на первых порах принудительно сплачивала «бессвязные части» — разрозненные и часто враждебные друг другу славянские племена. Это удалось сделать только благодаря тому, что фактор вооруженной силы дополнялся реально существующим (экономическим, военным и др.) общим интересом, который существовал у этих разрозненных племен<sup>2</sup>. И как только, по убеждению Ключевского, «варяжский князь с дружиной» сумел стать «носителем и охранителем общего интереса ... этот князь с дружиной из вооруженной силы превратился в политическую власть»<sup>3</sup>.

Таким образом, политическая власть для Ключевского — это организованная сила для представления и охранения *общего интереса* определенных социальных групп, сосуществующих и взаимодействующих на определенном географическом пространстве. Для России исторически это относится ко времени прихода на Русь Рюрика («варяжский князь»)<sup>4</sup>.

Правда, необходимо отметить, что для Ключевского сила в основании власти должна иметь определенную функцию. Этой функцией является поддержание права; или иными словами, политическая

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Боярская дума Древней Руси. С. 7.

<sup>2</sup> См.: Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. I. С. 160.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> В 2012 г. исполнилась «круглая» годовщина этому событию — 1150 лет, если брать за основу сообщение «Повести временных лет» о том, что Рюрик с дружиной приплыл на Русь из-за моря в 862 г. Президент РФ Д.А. Медведев подписал Указ от 5 марта 2011 г. № 267 «О праздновании 1150-летия зарождения российской государственности».

власть — материальная, принудительная, т. е. физическая сила, поддерживающая определенный правовой порядок<sup>1</sup>.

Одновременно с превращением объединительной вооруженной силы в *политическую власть*, по Ключевскому, разрозненный и слабо организованный властный конгломерат превращается в *государство*. Это две взаимосвязанные стороны одного исторического процесса. Ключевский иллюстрирует этот процесс опять же на примерах российской истории.

Для Ключевского общественное образование превращается в государство, только тогда, когда возникает общественное признание существующей власти. И дальнейшее существование государства связано с этим признанием. «Фактически, — пишет Ключевский, — государства основываются различным образом, но юридическим моментом их возникновения считается общественное признание властвующей силы властью права»<sup>2</sup>. Именно таким образом, по мнению Ключевского, было образовано Русское государство, или Киевское княжество — «первая форма русского государства»<sup>3</sup>.

Деспотическое государство, т. е. такое государство, в котором существующая власть узурпирована и существует вне и тем более вопреки общественному признанию, — это, для Ключевского, аномальное государство. Тем самым Ключевский вырабатывает определение государства, согласно которому государство — это такое устройство национальной политической жизни, когда у власти есть признание и поддержка общества. Этим определяется и крайне негативное отношение Ключевского к абсолютной форме монархии. «Абсолютная власть без оправдывающих ее личных качеств носителя, — по убеждению историка, — обыкновенно становится слугой или своего окружения, или общественного класса, которого она боится и в котором ищет себе опору»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См.: Ключевский В. О. Методология русской истории // Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. Т. VI. М., 1989. С. 17.

<sup>2</sup> Ключевский В. О. Курс русской истории // Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. Т. I. С. 155. Основными элементами государства Ключевский считал *верховную власть, народ, закон и общее благо*. См.: Ключевский В. О. Курс русской истории // Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. Т. III. М., 1988. С. 16.

<sup>3</sup> Там же. С. 159.

<sup>4</sup> Ключевский В. О. Курс русской истории // Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. Т. IV. М., 1989. С. 307. Встречается у Ключевского и более резкая характеристика: «Самовластие само по себе противно как политический принцип. Его никогда не признает гражданская совесть ...». Ключевский В. О. Курс русской истории // Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. Т. IV. С. 203. А в дневниковой записи от 9–12 декабря 1905 г. у Ключевского промелькнула вообще очень едкая характеристика российской монархии — «полное затхлое, черносотенное самодержавие». Ключевский В. О. Днев-

Государство Ключевский считал высшей и наиболее совершенной ступенью социально-исторического процесса. На начальной стадии этого процесса формируется *семья* (физиологические основы кровной связи), затем — *род* (общее имущество, иерархическая соподчиненность во главе со старейшиной, круговая самооборона). На следующем этапе исторической эволюции общества возникает *племя* (единство языка, общие обычаи и предания). Потом из племен вырастает *народ* (к связям этнографическим присоединяется нравственная, сознание духовного единства, воспитанное общей жизнью и совокупной деятельностью, общность исторических судеб и интересов). И наконец, на завершающей (пятой) ступени возникает *государство*<sup>1</sup>. «Народ становится государством, — пишет Ключевский, — когда чувство национального единства получает выражение в связях политических, в единстве верховной власти и закона»<sup>2</sup>. Вот именно это «единство власти и закона», т. е. когда любая (в том числе и монархическая власть) едина с законом, а значит — и ограничена им, и является у Ключевского базовым основанием для определения некой общественной конструкции государством.

В ходе исторической эволюции, по концепции Ключевского, происходит трансформация людских союзов от их естественных видов (семья, род, племя) к искусственным, каковым является государство. Племя в этом случае как раз является «переходным состоянием, стоящими между естественными и искусственными союзами»<sup>3</sup>. Главной целью государства как искусственного союза является, по Ключевскому, «1) *внешняя безопасность* и 2) *внутренний порядок*; или *общее благо*, в понятие которого и входят эти два интереса»<sup>4</sup>.

---

ники и дневниковые записи // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. IX. М., 1990. С. 340.

<sup>1</sup> См.: Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. I. С. 42. По оценкам ряда исследователей, схема эволюции историческим форм человеческого общежития у Ключевского (семья, род, племя, народ, государство) во многом схожа с соответствующей конструкцией М. Сперанского (семейство, род, гражданское общество, государство), который в свою очередь опирался на принципы «Философии права» Гегеля. См.: Александров А.А. Реформатор В.О. Ключевский о М.М. Сперанском // Ключевский: Сборник материалов. Вып. 1. Пенза, 1995. С. 11; Черепнин Л.В. В.О. Ключевский // Очерки истории исторической науки в СССР. Т. 2. М., 1960. С. 162; Медушевский А.Н. История русской социологии. М., 1993. С. 17, 171.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. I. С. 42.

<sup>3</sup> См.: Ключевский В.О. Методология русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. VI. С. 10, 11, 12–13.

<sup>4</sup> Ключевский В.О. Методология русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. VI. С. 13.



Другой важнейшей характеристикой государства для Ключевского является его органичная связь с народом. «Государство как народный союз, — пишет Ключевский, — почерпает свою силу в народной мощи и растет вместе с нею, содействуя и ее росту — таково первоначальное и естественное отношение между государством и народом»<sup>1</sup>. Российское государство на протяжении своей истории стремилось стать таким народным союзом, но реальность была другой<sup>2</sup>. Особенно резко дисгармония государства и народа в русской истории проявилось, по Ключевскому, в конце XVI — начале XVII в., что и стало главнейшей причиной Смуты. Тогда, как отмечает Ключевский, «московские люди» представляли себе, что «Московское государство, в котором они живут, есть государство московского государя, а не московского или русского народа. Для них были нераздельными понятия не государство и народ, а государство и государь известной династии; они скорее могли представить себе государя без народа, чем государство без этого государя»<sup>3</sup>. Именно в период Смуты эти представления были поколеблены. В условиях пресечения многовековой рюриковской династии и в чехарде различных правителей, люди увидели, что даже и тогда государство может существовать и «даже без государя». «Из-за лица, — пишет Ключевский, — проглянула идея, и эта идея государства, отделяясь от мысли о государе, стала сливаться с понятием народа»<sup>4</sup>.

*Примечательно, что в современном массовом сознании, включая и сознание политической элиты, государство отождествляется с правительством, с высшими органами управления страной. Ключевский же, как мы определили выше, придерживался другой точки зрения. Государство у него отождествляется с народом<sup>5</sup>, ибо это народ-*

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. V. М., 1989. С. 408.

<sup>2</sup> По мнению Г. Федорова, не случайно «в опыте своего построения русской истории» Ключевский приходит к твердому убеждению, что «не государство, не правительство и не властная личность, а народ, в смысле общественных групп и классов, — на переднем плане». Федоров Г. Россия Ключевского // Наше наследие. 1991. III. С. 99 (Переиздание публикации 1932 г.). Такая позиция кардинально отличала Ключевского, например, от С.М. Соловьева, для которого на переднем плане истории выступало государство, или от Б.Н. Чичерина, у которого эту роль играла историческая личность.

<sup>3</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. III. С. 49.

<sup>4</sup> Там же. С. 63.

<sup>5</sup> В последнее время возникли заумные дискуссии по поводу содержания слова «народ». В академических же кругах ни во времена Ключевского, ни значительно позже таких дискуссий никогда не было. Народ — это «люди, народившиеся на из-

ный союз, который «не может принадлежать никому, кроме самого народа»<sup>1</sup>. Русская история (например, периода Смуты нагала XVII в.) свидетельствует о том, что государство может существовать и без правительства (или с недееспособным, и даже антинациональным правительством). Но государство не может существовать без народа. В нагале XVII в. не правительство, а именно народ, выдвинув из своей среды мало известных до этого предводителей и собрав ополчение, вывел страну из беды и спас российскую государственность.

Вошедшая после Смуты на русский престол новая романовская династия начала свое становление уже в условиях других политических настроений и представлений, которые стали преобладать, как среди правящего класса, так и среди населения. Окончательно разделение понятий «государь» и «государство», по мнению Ключевского, произвел Петр I<sup>2</sup>.

Вместе с тем необходимо отметить, что гармонии «государства» (и «государя») и «народа» так и не удалось достичь на всем протяжении монархической истории России. Эта гармония в XIX в. оставалась недостижимым идеалом, желанной целью государственно-административных трансформаций как для конструктивных консерваторов (например, Р. Фадеев), так и для умеренных (земских) конституционалистов (например, Д. Шипов).

В вопросе о сущности государства Ключевский применяет, по сути, философский подход к анализу политической истории. *Сущее* (т. е. то, что реально происходило в русской и мировой истории) он анализирует через призму *должного* (т. е. через призму тех форм государства, которые представляются ему идеальными и наиболее совершенными). Реально существующий на различных этапах российской истории государственный порядок Ключевский оценивает

---

вестном пространстве ... жители страны, говорящие одним языком; обыватели государства, страны, состоящей под одним управлением ...». *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 2. М., 1994. Стлб. 1201 [Репринтное издание 1903–1909 гг.]; народ — это «население, жители той или иной страны». *Словарь русского языка:* В 4 т. Т. II. М., 1982. С. 388.

<sup>1</sup> *Ключевский В.О.* Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. III. С. 48.

<sup>2</sup> См.: *Ключевский В.О.* Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. IV. С. 193. Но нужно учитывать, что государство (даже его монархическая форма), созданное Петром, было очень далеко от совершенства. Ключевский это хорошо понимал: «Деятельность Петра, — пишет историк, — сплелась из противоречий самодержавного произвола и госуд[арственной] идеи общего блага; только он никак не мог согласить эти два начала, которые никогда не помирятся друг с другом». *Ключевский В.О.* Разрозненные афоризмы [1889–1899 гг.] // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. IX. С. 431.

на основании своих представлений о том, каким этот государственный порядок на самом деле должен быть<sup>1</sup>. Такое сопоставление сущего и должного в рамках философского анализа истории является фундаментальным, предметообразующим подходом для современной философии политики.

Рассматривая данный оригинальный подход Ключевского к пониманию статуса государства в обществе, необходимо иметь в виду, что трактовка государства наиболее продуктивна именно в контексте философско-политического анализа, который выработал две важнейшие парадигмы (интерпретации) категориальной пары «государство – гражданское общество» – западную и восточную (в философии политики государство невозможно рассматривать без его взаимосвязи с гражданским обществом). Эти философско-политические парадигмы основаны на понимании того, что государство и гражданское общество – это две взаимно обусловленные субстанции целостного социума, возникшего на определенной исторической ступени развития человеческого общества. По классическим определениям Гегеля, государство («сфера всеобщего интереса») и гражданское общество («сфера частного интереса») не могут существовать одно без другого. Гражданское общество необходимо для воспроизводства человеческой жизни, а государство – для обеспечения устойчивого и безопасного существования гражданского общества. Но интерпретация статуса и соотношения этих субстанций может быть различной.

В западной парадигме – «государство – гражданское общество» – это дихотомия двух самостоятельных частей целого. Здесь главное – эти части, а не целое; динамика самостоятельных частей определяет развитие и состояние целого и создает поле для плюрализма в политике, идеологии и т. д. (теоретическая рефлексия неоднородного, многослоевого социума). В западной традиции были две версии – идеалистическая (Гегель) и материалистическая (Маркс). В первой государство определяет гражданское общество

---

<sup>1</sup>Необходимо отметить, что о трагическом несовпадении сущего и должного в историческом развитии государства Ключевский начал задумываться уже в молодые годы. Так, например, в дневниковой записи от 18 июня 1868 г. (историку – 27 лет) мы читаем: «Высший пункт, который наметило себе человечество как цель трудного процесса определения человеческих отношений, но которое оно еще далеко не вполне достигло даже в лучших своих обществах, есть благоустроенное государство и свободная личность. Но эти цели, намеченные сознанием, еще вполне принадлежат к области упований, и разве преувеличивающий глаз способен усмотреть в действительности слабые признаки их осуществления». *Ключевский В. О.* Дневники и дневниковые записи // Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. Т. IX. С. 292.

(Гегель «Философия права», 1821); во второй, наоборот, гражданское общество определяет государство (Маркс и Энгельс «Немецкая идеология», 1846).

Согласно *восточной парадигме* «государство — гражданское общество» есть одно (единое) целое, которое определяет части; динамика этого целого определяет развитие частей, их взаимодействие (теоретическая рефлексия монизма в политике и власти).

Ключевский, по сути, предлагает третью, смешанную («западно-восточную») парадигму феномена «государство — гражданское общество», в которой идеалом государственного устройства российского общества являлась такая система, в которой образуется органичная связь власти и народа, государства и гражданского общества.

### Политический (государственный) порядок

Понятие «политический (или государственный) порядок» — это оригинальное понятие Ключевского. У этого порядка, по Ключевскому, есть две доминанты — *право* и *политика*. Право (или догматика права) — это совокупность «общих форм и принципов государственного порядка», тогда как политика — «это совокупность разнообразных практических средств достижения государственных целей»<sup>1</sup>.

Сущность политического порядка особенно четко проявляется в его соотношении с экономическим порядком. С одной стороны, историк проводит четкое различие между политическим и экономическим порядком, считая, что в них «господствуют полярно противоположные начала»<sup>2</sup>. Первый для него — это сфера общего блага, общих интересов, которая основана на власти и повиновении, второй — это сфера личной свободы и личной инициативы<sup>3</sup>.

Но, с другой стороны, Ключевский подчеркивает жесткую соподчиненность этих порядков, или сфер общества. И ключ этой соподчиненности, по Ключевскому, следует искать именно в политическом

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. II. М., 1988. С. 367. У Ключевского есть и еще одно афористическое определение политики: «Политика должна быть не более и не менее, как прикладной историей». Ключевский В.О. Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М., 1993. С. 6.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. I. С. 56.

<sup>3</sup> См.: Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. I. С. 57.

порядке. Он пишет: «Политический порядок в своем окончательном виде всегда отражает в себе совокупность и общий характер частных людских интересов и отношений, которые он поддерживает и на которых сам держится»<sup>1</sup>. Такое диалектическое понимание соотношения политического и экономического, материального выходит уже за рамки теории политики, или политологии, а является предметным полем философии политики, где важны смыслы (природа явлений, процессов в их целостности и взаимодействии), а не формы или механизмы.

Анализируя средневековый период развития Руси, Ключевский обращает внимание на формирование особой формы соотношения власти и собственности. Дело в том, что становление российского государства в XIII–XIV вв. происходило в виде колонизации новых территорий вокруг Московского центра. В ходе этой колонизации на новые территории переносилось не только политическое управление центра, но и происходила экономико-хозяйственная и культурная экспансия ресурсов этих территорий (уделов). Достигалось это тем, что местный князь сосредотачивал в своих руках не только политическую, но и экономическую власть, становясь не только верховным правителем этой территории (удела), но собственником экономико-хозяйственного и людского потенциала этого удела<sup>2</sup>. Ключевский уже не только как историк, но и как политический философ прозорливо уловил, что такой «удельный порядок» создавал изначальную матрицу российской государственности «власть-собственность», от различных конфигураций которой будет в определяющей степени зависеть состояние российского государства и общества на всем протяжении ее последующей истории<sup>3</sup>.

Ключевский обращает также внимание и на то, что удельный порядок формировал не только определенную систему власти и собственности, но и соответствующий этой системе «взгляд на государство». Этот взгляд сводился к простому представлению населения о том, что *государство* есть «*хозяйство* московских государей племени Ивана Калиты»<sup>4</sup>. Смутное время привело к созданию но-

<sup>1</sup> Там же. С. 346–347.

<sup>2</sup> Там же. С. 336–366.

<sup>3</sup> См. подробнее: *Моцелков Е.Н.* Переходные процессы в России: Опыт ретроспективно-компаративного анализа социальной и политической динамики. М., 1996. С. 53–71.

<sup>4</sup> *Ключевский В.О.* Бедствия гораздо больше, чем книги и лекции, обучили людей истории // *Родина*. 1991. № 1. С. 61 (Публикация Р. Киреевой и А. Дубровского).

вой политико-государственной и экономической системы в России, что, в свою очередь, обусловило и кардинальную смену представлений о государстве. «Фамильная московская община, — пишет Ключевский, — стала национальным союзом русского народа во имя всенародного блага, московский государь-хозяин — верховным блюстителем этого блага, а его дворовые слуги и земельные работники — его подданными. Таким образом, Смутное время заменило в общественном сознании *династическое* понимание Московского государства пониманием *национально-политическим*»<sup>1</sup>.

Остается только добавить, что, конечно, в такой характеристике российской государственности, сформировавшейся в период выхода России из Смутного времени Ключевский допускает элемент идеализации действительного положения дел. Но здесь опять проявляется его неизменный подход как политического философа к определению «идеальных форм», к отстаиванию и раскрытию должного, вопреки сущему.

### **Политика, власть и нравственность**

Ключевский был одним из первых русских ученых XIX в., кто поставил в отечественной общественной мысли проблему соотношения власти, политики и нравственности. По его твердому убеждению, политическая власть не может возникнуть, а тем более развиваться вне нравственного поля, вне нравственных устоев и традиций народа. «Политическая крепость, — писал Ключевский, — прочна только тогда, когда держится на силе нравственной»<sup>2</sup>. Огромную роль в становлении и укреплении этой «нравственной силы» в истории русского государства, по мнению Ключевского, принадлежит русской православной церкви. В устройении политического и правового порядка на Руси в первые века становления государственности, церкви удалось осуществить «три дела»: 1) «сделать гражданский закон проводником нравственного начала»; 2) «построить гражданский союз, в котором закон опирался бы на нравственное чувство и даже им заменялся»; 3) «настроить личную волю к отречению от своих законных прав во имя нравственного чувства»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Ключевский В.О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М., 1990. С. 75.

<sup>3</sup> Ключевский В.О. Содействие церкви успехам русского гражданского права и порядка // Ключевский В.О. Православие в России. М., 2000. С. 342.

Высшей целью церкви в ее делах, считал Ключевский, было «заменить принудительные требования права свободной потребностью в правде»<sup>1</sup>. Конечно, как и указанные выше «три дела», так и общая высшая цель деятельности церкви на государственном поле никогда полностью в истории России не были реализованы. Но обозначенные Ключевским нравственные основы государственного порядка можно считать критерием его прочности и благополучия. Чем ближе мы приближаемся к реализации этих нравственных основ в государственной жизни, тем прочнее и гуманнее власть, государство, и наоборот.

Серьезные негативные последствия для нравственных основ русского общества и государства были нанесены, по Ключевскому, проникновением на Русь западных ценностей и норм, — что произошло в XVII в. «До XVII в., — писал Ключевский, — русское общество отличалось цельностью своего нравственного состава ... Западное влияние разрушило эту цельность ... Раскол, происшедший в русской церкви XVII в., был церковным отражением этого нравственного раздвоения, вызванного западным влиянием в русском обществе. Тогда стали у нас друг против друга два мировоззрения, два враждебных порядка понятий и чувств. Два лагеря»<sup>2</sup>. Это раздвоение красной нитью прошло через всю последующую русскую историю, то затухая, ослабевая на время, то обостряясь с новой силой. Остается оно и сегодня.

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Содействие церкви успехам русского гражданского права и порядка // Ключевский В.О. Православие в России. М., 2000. С. 342.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Западное влияние в России после Петра // Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. М., 1983. С. 13–14. В одной из своих работ конца XIX в. Ключевский так характеризует последствия западного влияния для России: «Сложилась знаменательная антитеза, вошедшая характерным элементом в мировоззрение значительной части русского общества: пытливый и своевольный разум, пытающийся святоотачественно проникнуть в заповедные тайны бытия и мироздания и переделать по-своему и то и другое, противопоставлен был разуму, плененному в послушание веры и руководимому Откровением; при этом было признано, что первый есть дух западной латинской науки и жизни, второй составляет душу восточного грекороссийского православия ... два братски-родственных мира, западный и восточный были поссорены; два понимания, обращенные на совершенно различные предметы и долженствующие поддерживать друг друга, поставлены были в отношении взаимного отрицания ... две благотворнейшие силы человеческого духа, вера и разум, самой природой своей предназначенные к дружному союзничеству и на союзе которых держится полнота и гармония духовной жизни, превратились в противоположные житейские направления, в несходные и несоизмеримые мировоззрения ...». Ключевский В.О. Западное влияние и церковный раскол в России XVII в. // Ключевский В.О. Очерки и речи. Второй сборник статей. Пг., 1918. С. 409–410.

### **Предпочтения и прогнозы Ключевского по поводу политико-государственного развития России**

На протяжении всей своей жизни Ключевский занимал отстраненную позицию по отношению к реальным политическим процессам в России, старался, как правило, воздерживаться от высказываний и оценок конкретных политических событий. Все его усилия были направлены, главным образом, на преподавательскую и научную деятельность. Один из его биографов С.О. Шмидт пишет: «Ключевский — человек замкнутого характера, не склонен был к участию в общественно возбуждающих действиях, да и сверстники его, чуя огромность и необычность его дарования, оберегали своего научного столь перспективного товарища и не втягивали его в свои не безопасные для будущности дела»<sup>1</sup>.

Не случайно в достаточно обширном научном наследии Ключевского мы находим лишь небольшое количество суждений и выводов ученого о наиболее рациональном, с его точки зрения, государственном устройстве России. Так, рассуждая в дневниковых записях от 12 декабря 1905 г. о возможных вариантах принятия стратегических решений на предстоящем Учредительном собрании (тогда эта идея носилась в воздухе), Ключевский приходит к выводу, что у этого собрания нет рациональной перспективы. По его мнению, либо это собрание должно подтвердить Манифест 17 октября, но в этом случае оно является никчемным; либо установить старый самодержавный порядок, но тогда оно станет реакционным; либо оно должно под нажимом революции упразднить всякую монархию, но тогда оно сольется с революцией<sup>2</sup>. Из контекста записей Ключевского видно, что ему неприемлемы все три указанных варианта. Что же тогда было для Ключевского наиболее рациональной государственной моделью для России? Похоже, такой моделью была конституционная монархия. В этом смысле весьма характерно положение Ключевского от 1897 г. в его «Кратком пособии по русской истории»<sup>3</sup>: «В непрерывном взаимодействии правительственной власти и народного представительства, крепнущего в борьбе с ее преобладанием, и заключается залог будущего развития государ-

<sup>1</sup> Шмидт С.О. Ключевский и культура России // Ключевский: Сборник материалов. Вып. 1. Пенза, 1995. С. 329.

<sup>2</sup> См.: Ключевский В.О. Дневники и дневниковые записи // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. IX. С. 340.

<sup>3</sup> Следует отметить, что это произведение Ключевского в период с 1897 по 1917 г. выдержало восемь изданий, и поэтому в нем не могло содержаться случайных, не устоявшихся мыслей.



ства и усвоения правительством культурных начал конституционной монархии»<sup>1</sup>.

Но какую конституционную монархию хотел видеть Ключевский в России? Похоже, его идеал был далек от западных образцов. Об этом, в частности, свидетельствует и его отрицательное отношение к политическим партиям (на основе которых построены были уже в конце XIX в. западные парламентские системы). «Я вообще, — пишет в этой связи Ключевский, — не сочувствую партийно-политическому делению общества при организации народного представительства. Это: 1) шаблонная репетиция чужого опыта, 2) игра в жмурки»<sup>2</sup>.

Вопрос о том, на какой основе должно строиться народное представительство, был главным для Ключевского. Партийный принцип, как видно из его отношения к российским партиям, он отвергал. Не приемлемой он считал и сословную, в том числе и земскую основу<sup>3</sup>. Решение этого вопроса, по мнению Ключевского, должно исходить из явно выраженных групп интересов, которые кристаллизуются в «общественных классах», и здесь не должно быть никаких импровизаций. «Жизнь, — утверждает Ключевский по этому поводу, — должна сама создавать свои формы, прилаженные к наличным условиям места и времени»<sup>4</sup>.

В основе такого подхода Ключевского к построению различных форм политического устройства России на различных этапах ее истории, и особенно в начале XX в., лежала чрезвычайно важная как с научно-методологической, так и с практической точек зрения мысль ученого о самобытном характере политико-правовых систем. «... *Право, формы власти, политические учреждения*, — по твердому убеждению историка, — никогда не переходят целиком из эпохи в эпоху, из союза в союз. Были попытки искусственного, механического усвоения чужих политических и юридических форм; эти попытки были только историческими опытами, чрезвычайно драгоценными для нас, ибо они доказывают только невозможность перенесения

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Краткое пособие по русской истории. М., 1992. С. 184. Данная позиция обусловила то, что позднее он примкнул к партии кадетов, хотя по ряду вопросов был левее кадетов. См.: Щербань Н.В. Памяти великого историка. К 165-летию со дня рождения В.О. Ключевского // Отечественная история. 2006. № 2. С. 82.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Дневники и дневниковые записи // Ключевский В.О. Сочинения. В 9 т. Т. IX. С. 355.

<sup>3</sup> См.: Ключевский В.О. Дневники и дневниковые записи // Ключевский В.О. Сочинения. В 9 т. Т. IX. С. 351–352; Он же. Состав представительства на Земских соборах Древней Руси // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. VIII. М., 1990. С. 337.

<sup>4</sup> Ключевский В.О. Дневники и дневниковые записи // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. IX. С. 352.

этих элементов; под чужими влияниями политические и юридические формы и отношения изменяются, но они не переносятся»<sup>1</sup>.

Говоря о политических взглядах и предпочтениях Ключевского, необходимо иметь в виду, что, во-первых, они на протяжении его жизни претерпели определенную эволюцию<sup>2</sup>, а во-вторых, что Ключевский никогда не был политиком, или даже политическим публицистом; в своих обобщениях политических процессов он выступает как оригинальный политический философ. «Ключевский, — считал русский мыслитель первой половины XX в. Г. Федоров, — был слишком сложен, чтобы вложиться в направление»<sup>3</sup>.

\* \* \*

Суммируя положения и выводы Ключевского по поводу интерпретации проблемы политического, которые можно по крупицам собрать в его богатейшем научном наследии, посвященном анализу исторического процесса России, можно так сформулировать политико-государственный идеал Ключевского: *государство должно быть высшей и наиболее совершенной исторической формой человеческого общежития. Политическая власть в таком государстве имеет безусловную и полную поддержку народа, а деятельность государства как народного союза основана на самобытных традициях государственной жизни, на высоких нравственных принципах и направлена на обеспечение общего блага (внешней безопасности и внутреннего порядка).*

В заключение остается только добавить два соображения.

*Первое.* Многие работы и выступления Ключевского последних лет его жизни были пронизаны глубоким пессимизмом относительно будущего России. Об этом, в частности, свидетельствует один из современников историка — П.Б. Струве. После встречи и беседы с Ключевским в 1908 г. Струве, называя историка «одним из мудрей-

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Методология русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. VI. С. 67. В другом месте Ключевский из своих исследований мировых исторических процессов делает характерный вывод: «Один и тот же политический порядок имел неодинаковую судьбу в разных местах и приводил к разным последствиям ...»; [этот порядок, обеспечивая общественное благополучие в одном месте] «... на иной почве не принимался, портился, разрушал спокойствие и благосостояние целого общества и уступал место другому, казавшемуся худшим...». Ключевский В.О. Сергей Михайлович Соловьев // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. VII. М., 1989. С. 308, 309.

<sup>2</sup> См.: Шаханов А.Н. Русская историческая наука второй половины XIX — начала XX века. Московский и Петербургский университеты. М., 2003. С. 177–178.

<sup>3</sup> Федоров Г. Россия Ключевского // Наше наследие. 1991. III. С. 98 (Переиздание 1932 г.).

ших и учений русских людей»<sup>1</sup>, пишет следующее: «Я поразился тому, как мрачно он смотрит на судьбы России, какими безысходными противоречиями полна для него современная наша политическая жизнь»<sup>2</sup>.

В определенном смысле в этом пессимизме было закодировано и предчувствие Ключевского предстоящих тяжелых испытаний для России. Предчувствие, которое, к сожалению, оправдалось через шесть лет после смерти историка в катастрофических изломах 1917 г., вина за которые в очень большой степени ложилась на несовершенную российскую власть конца XIX — начала XX в.

*Второе.* Вызывает удивление и восхищение то, что именно историк (а не государствовед или философ) в конце XIX — начале XX в. ясно и наглядно объяснил, как нужно устраивать и поддерживать власть в России. Это было сделано не в специальном научном политико-философском трактате и даже не в отдельной научной статье, а было мастерски вплетено в канву научных исследований отечественной истории разных эпох. Многие поэтому и поняли его глубокие и прозорливые политические выводы и положения, как нечто относящееся к прошлому, как теоретическое обоснование конкретных исторических событий и процессов.

На самом деле, это был совет и наказ великого ученого-историка настоящим и будущим властителям России. Это было глубоко продуманное и обоснованное понимание одним из глубочайших знатоков русской истории и русской жизни того, как должна строиться российская власть, способная оградить общество от революций и гражданских войн и обеспечить устойчивое и динамичное развитие России, ее ведущее политическое и экономическое положение в мире.

Тогда, в начале XX в., советы и наказания Ключевского не были услышаны и поняты, но актуальными и полезными они остаются и для сегодняшнего дня России.

---

<sup>1</sup>Такая оценка вполне созвучна с мнением других современников и последователей Ключевского, которые считали, он не просто выдающийся ученый-историк, а «историк-реформатор». В. Пичета считал, что научные идеи Ключевского можно вообще охарактеризовать как *революционные*: «Ключевский произвел историко-методологическую революцию...». *Пигета В.* Исторические взгляды и методологические приемы В.О. Ключевского // Известия Общества славянской культуры. Т. 1. Кн. 1. М., 1912. С. 15. По мнению же Б.И. Сыромятникова, Ключевский принадлежит «к числу немногих избранных натур, призванных прокладывать новые пути человеческой мысли». *Сыромятников Б.И.* В.О. Ключевский и Б.Н. Чичерин // Ключевский В.О. Характеристики и воспоминания. С. 59.

<sup>2</sup>*Струве П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 117.



**Философия и религия  
в «Сне смешного человека» Ф.М. Достоевского**

Рассказ «Сон смешного человека» был опубликован Ф.М. Достоевским в 1877 г. в очередной тетради «Дневника писателя»<sup>1</sup>. Современная ему критика почти не обратила внимания на этот рассказ, однако в дальнейшем, особенно в начале XX в., к рассказу не раз обращались многие русские мыслители<sup>2</sup>. В чем же притягательность этого рассказа, чем он интересен и сегодня, что позволяет причислить его к лучшим произведениям *философской прозы* великого писателя? Сюжет несложен. Герой рассказа, «русский прогрессист и петербуржец», типичный «человек из подполья», доведенный до предела бессмысленностью своего существования, задумывает совершить самоубийство. Неожиданно он засыпает и видит сон о золотом веке человечества, о роде человеческом, не совершившем грехопадения и счастливо живущем на Земле<sup>3</sup>. Любовь, пронизывающая все отношения этих людей, глубоко трогает и главного героя, он буквально «молится на них». Однако его испорченная нравственная природа берет верх, и он «развращает» всех этих людей, всю эту цивилизацию. Появляются ложь, зависть, рабство, сладострастие, убийства, ложные и человеконенавистнические теории и т. д. Главный герой пытается проповедовать о прежней жизни, пытается объяснить всем, что это он виновник деградации человеческого рода, хочет принести себя в жертву, но его никто всерьез не слушает. Тут он просыпается и одушевленный идеалом золотого века, виденным им образом

---

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1988. Далее — ПСС с указанием тома и страницы.

<sup>2</sup> См., например: Розанов В.В. О Достоевском. Биографический очерк. СПб., 1893; Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Париж, 1968 (переиздание 1923 г.). Нельзя обойти вниманием и работу М.М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского», в которой разбираются жанровые особенности «Сна смешного человека». Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 251–263.

<sup>3</sup> Достоевского в свое время поразила картина французского пейзажиста Клода Лоррена (1600 — 1682) «Пейзаж с Акисом и Галатеей», которую он считал как бы изображением золотого века человечества. О земном рае человечества где-то на Греческом архипелаге говорит и Версиров в «Подростке», рассказывая о своем сне, и опять вспоминает картину Лоррена (ПСС. Т. 13. С. 375). Именно в такой связи мы говорим об изображении золотого века в «Сне смешного человека. В самом рассказе термина «золотой век» нет.

жизни людей, построенной на любви, во-первых, изменяется сам, а во-вторых, начинает активную проповедь в пользу старой истины, «которую биллион раз повторяли и читали...»: люби других, как самого себя. И тогда вернется золотой век!.. «Главное — люби других как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться»<sup>1</sup>. Почему главный герой развратил всех людей золотого века? Произошло ли это *машинально*, просто, по заразности греха, или же потому, что в этом золотом веке чего-то не хватало, чего-то, что по своей ценности перетягивает даже всю их счастливую и лучшую любовью жизнь?.. В пользу последнего говорит постоянно подчеркиваемое героем обстоятельство: после падения, говорит главный герой, «я... любил их, может быть, еще больше, чем прежде, когда на лицах их еще не было страдания и когда они были невинны и столь прекрасны»<sup>2</sup>. Какая же ценность может возвышать падший мир над миром счастья и любви? Какая ценность может быть в страдании? Интересно то, что Достоевский нигде в этом рассказе не дает прямых ответов на эти вопросы. Более того, его герой идет проповедовать не мир страдания, а именно тот мир счастья, который предвиделся ему в его сне! Именно тот мир, который он любил меньше, и который он развратил!?. Попытаемся приблизиться к разгадке, — не скажу, разгадать ее.

**1. Нигилизм.** Герой «Сна смешного человека», как мы уже сказали, типичный для Достоевского человек из подполья, а это значит и *идеолог*, для которого задача нахождения смысла жизни принципиальна. Герои — идеологи у Достоевского идут до конца: «Если Бога нет, то все дозволено! Если нет смысла в жизни, то с ней надо кончать!» Вот и герой «Сна» с раннего возраста открывает для себя ужасную истину *нигилизма*: «... это постигшее меня одно убеждение в том, что на свете везде *все равно*»<sup>3</sup>. Это *всеравенство*, значит, прежде всего отсутствие фундаментальных ценностей в жизни — отсутствие Сверхценности, Святыни, Бога. Другими словами, это Ницшеанское «Бог умер!», только лишенное своего громогласного пафоса, и еще более ужасное в своей обыденной безысходности... Ему все равно. Но он видит, что и спорящим также все равно. Он так и говорит им прямо: «Господа, ведь вам, говорю, все равно»<sup>4</sup>. В ответ — только смех... И перед лицом этого мертвящего свинцового равен-

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека // ПСС. Т. 25. Л., 1983. С.119.

<sup>2</sup> Там же. С. 117.

<sup>3</sup> Там же. С. 105.

<sup>4</sup> Там же.

ства жизнь теряет все свои краски, теряет яркость, радость, теряет смысл: жить или не жить становится одинаково равно, и мысль о самоубийстве естественно проскальзывает в душу. Она уже не страшит, а притягивает к себе: все что-то новое... хотя, впрочем, и это иллюзия, ведь, все равно.

**2. Нравственный опыт как сингулярность.** Претензия науки открыть человеку истину — и прежде всего смысл и истину его человеческого бытия — иллюзорна, эта мысль очень рано появляется в текстах Достоевского. Если чему и учит в этом смысле наука, так это *относительности всех истин*, их ограниченности и условности. Именно этот отрицательный, или, как бы сказали сегодня в духе К. Поппера, фальсификационный опыт науки и является одним из источников, питающих нигилизм. Наука не постигает всех глубин человеческой жизни, которые открываются только через непосредственный духовный опыт человека, убежден Достоевский. Вот, и в обсуждаемом рассказе герой его, уже, казалось бы, дошедший до самых безжизненных глубин нигилизма, все испытавший и во всем изверившийся, решившийся ближайшей ночью застрелиться, вдруг останавливается неожиданным обстоятельством: проснувшейся в нем жалостью к плачущему ребенку. «Девочка была лет восьми, в платочке и в одном платьишке, вся мокрая [напомним, на улице ноябрьский петербургский дождь. — В. К.], но я запомнил особенно ее мокрые разорванные башмаки и теперь помню. Они мне особенно мелькнули в глаза. Она вдруг стала дергать меня за локоть и звать... Она была от чего-то в ужасе и кричала отчаянно: “Мамочка! Мамочка!”...Хоть она и не договаривала слова, но я понял, что ее мать где-то помирает, или что-то там с ними случилось, и она выбежала позвать кого-то, найти что-то, чтоб помочь маме»<sup>1</sup>. Герой прогнал девочку от себя, однако, отогнать мысли о ней уже не смог. Контрапунктом к этим его мыслям за тонкой *перегородкой*, отделяющей его бедную чердачную комнату от соседей, «идет содом». Живущий там отставной капитан уже третий день пьет водку, играет в карты и, время от времени, дерется со своими сотоварищами. Но герой «Сна» уже очень далек от позиции осуждения. Ведь ему все равно. Но вот от мыслей о девочке, которую он оттолкнул, которой он не помог, наш герой никак отвязаться не может. Почему? Его мучает отнюдь не раскаянье за свой поступок, что он оттолкнул эту несчастную. Героя мучает не *эмпирия*, а *онтология* происходящего, упрямый чисто

<sup>1</sup> Там же. С. 106.

теоретический вопрос: как на фоне этого господствующего *всеравенства* вообще возможно чувство *жалости*, или чувство *раскаянья*?.. Этот умственный эксперимент, который герой рассказа производит на самом себе, усугубляется еще и тем, что он уже твердо решил этой ночью покончить с собой. «...Неужели сознание о том, что я сейчас *совершенно* не буду существовать, а стало быть, и ничто не будет существовать, не могло иметь ни малейшего влияния ни на чувство жалости к девочке, ни на чувство стыда после сделанной подлости? Ведь я потому-то и затопал и закричал диким голосом на несчастного ребенка, что, “дескать, не только вот не чувствую жалости, но если и бесчеловечную подлость сделаю, то теперь могу, потому что через два часа все угаснет”»<sup>1</sup>. Речь причем идет, как подчеркивает Достоевский, не просто об уничтожении одного самосознания в результате самоубийства. Может быть, мир зависит от меня не только как восприятие, но и онтологически: и если меня не будет, то и мира не будет. И неужели вся эта онтология бессильна перед мыслью о «слезинке ребенка»?.. Умственный эксперимент героя переходит в новую фазу. Он задает себе вопрос: а что если бы я на Луне или на Марсе совершил бы «какой-нибудь самый срамный и бесчестный поступок», был бы там за него поруган и обещечен, то потом, живя на Земле, на которой по условию не было бы никакой связи с прежней жизнью на других планетах, было ли бы мне стыдно за этот проступок, или же было бы все равно?<sup>2</sup> Герой остро ощущает видимую праздность этих вопросов перед тем шагом, на который он решился. Это бесит его, отдаляет самоубийство, утомляет, и он неожиданно для самого себя засыпает. «Одним словом, — говорит он впоследствии, — эта девочка спасла меня, потому что я вопросами отдалил выстрел»<sup>3</sup>.

Что же происходит? В жизни героя, во всем этом *всеравенстве*, не нарушаемом даже решением убить себя, вдруг обнаруживается, говоря языком физики<sup>4</sup>, *сингулярность*, не сводимая к той нравственной нейтральности, вне которой, кажется, уже ничего и не существует. И эта закатанная в асфальт нигилизма жизнь вдруг обнаруживает способность давать новые ростки. Правда, поначалу лишь чахлые и

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. Т. 25. С. 108.

<sup>2</sup> См. тождественное по смыслу рассуждение Ставрогина в разговоре с Кирилловым в «Бесах». ПСС. Т. 10. С. 187.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Этот язык нередко встречается у Достоевского. См. рассуждения о *евклидовом уме* в «Братьях Карамазовых». ПСС. Т. 14. С. 214–215.

хилые. Ведь чувство жалости к девочке, которое герой испытал, не подвигло его на то, чтобы помочь ей. Однако оно сразу же породило реакцию его разума: как это возможно, если все равно? Как на фоне этой полной однородности нигилизма возможна сингулярность нравственного движения? И разум его, как хирург-патологоанатом, рассекающий еще почти живые ткани, в недоумении анализирует и разлагает этот невозможный факт душевной жизни: как возможно, будучи нравственно мертвым, еще оставаться живым?.. Вывод один: значит, разум лжет, вывод о всеравенстве поспешен, значит, есть опыт сердца, опровергающий это самоубийственное безразличие жизни. Как позже говорил В.С. Соловьев, близкий знакомый Достоевского в последнее десятилетие его жизни, «Стыжусь, значит существую!» И этот вывод есть прелюдия «сна», который видит наш герой, сна, обнаруживающего новые глубины опыта сердца. Так ли уж важно, что мы видим во сне? «Ну и пусть сон, и пусть, но эту жизнь, которую вы так превозносите, я хотел погасить самоубийством, а сон мой, сон мой, — о, он возвестил мне новую, великую, обновленную, сильную жизнь!<sup>1</sup>»

**3. «Сны моего сердца, мечты моего ума...»** Герою «Сна» снится, как он выстрелил себе в сердце, как его похоронили, как он пришел в себя похороненный в гробу, — мы еще вернемся к анализу этих мест. Но вот он чувствует, как могила его разверзлась, и он был взят из нее «каким-то темным и неизвестным существом». Таинственное существо несет его через пространства в неизвестные дали вселенной, но вот, вдруг, герой обнаруживает, что они приближаются к нашей солнечной системе и к Земле, на которой он различает уже знакомые очерки континентов. Таинственный спутник оставляет героя, и он оказывается ... на нашей Земле, но с единственным отличием: в ее истории люди не совершили грехопадения, — оказывается в золотом веке: «Мурава горела яркими ароматными цветами. Птички стадами перелетали в воздухе и, не боясь меня, садились мне на плечи и на руки и радостно били меня своими милыми, трепетными крылышками. И наконец, я увидел и узнал людей счастливой земли этой. Они пришли ко мне сами, они окружили меня, целовали меня. Дети солнца, дети своего солнца — о, как они были прекрасны!»<sup>2</sup>. В обществе их господствовала любовь, «... это была какая-то влю-

<sup>1</sup> *Достоевский Ф.М.* Сон смешного человека. Т. 25. С. 109.

<sup>2</sup> Там же. С.112.



бленность друг в друга, всецелая и всеобщая»<sup>1</sup>. Эта любовь отражалась и в сердце нашего героя: «Я... целовал при них ту землю, на которой они жили, и без слов обожал их самих, и они видели это и давали себя обожать, не стыдясь, что я их обожаю, потому что много любили сами»<sup>2</sup>.

Достоевский подчеркивает то, что в этом золотом веке не было науки, в нашем понимании. Герой рассказа поначалу даже не понимает, как это возможно. Но вскоре ему становится ясно, «что знание их восполнялось и питалось иными проникновениями, чем у нас на земле... Знание их было глубже и высшее, чем у нашей науки; ибо наука наша ищет объяснить, что такое жизнь, сама стремится сознать ее, чтоб научить других жить; они же и без науки знали, как им жить, и это я понял, но я не мог понять их знания». Достоевский рисует мир, в котором знание, наука имеют интуитивный характер, характер прямого проникновения в сущность вещей, без дискурсивных построений, без доказательств. Люди золотого века *понимали* растения, животных, как бы зная их язык, и даже «...соприкасались с небесными звездами, не мыслю только, а каким-то живым путем»<sup>3</sup>. Для выражения этой полноты жизни Достоевский употребляет слово «*восполненный*» из церковно-славянского языка, которое почти не используется в современном русском языке: восполненное знание, восполнившийся восторг, восполненная радость и т. д. У человечества золотого века была любовь, но не было скорби, «а была лишь умножившаяся как бы до восторга любовь, но до восторга спокойного, восполнившегося, созерцательного»<sup>4</sup>. Слова прекрасных песен, которые поют жители этой новой (старой?) земли, нередко, непонятны герою, не позволяют ему проникнуть в полноту их значения, но сердце его все более открывается этому миру, видя в нем воплощение своих самых заветных надежд. «Я часто говорил им, что я все это давно уже предчувствовал, что вся эта радость и слава сказывалась мне еще на нашей земле зовуще тоскою, доходившей подчас до нестерпимой скорби; что я предчувствовал всех их и славу их в снах моего сердца и в мечтах ума моего...»<sup>5</sup> Наш герой, проповедующий нравы золотого века и подвергаемый насмешкам,

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. Т. 25. С.114.

<sup>2</sup> Там же. С.113.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С.114.

<sup>5</sup> Там же.

готов даже и согласиться, что все это было лишь сном: «Пусть это сон, но все это не могло не быть»<sup>1</sup>.

**4. Свобода и подполье.** Вот мы и добрались до главного вопроса нашей статьи, объявленного вначале: почему же герой «Сна», столь восторженно поклоняясь явленному ему образу золотого века, *обожая* чистых и безгрешных людей этого мира, тем не менее «... развратил их всех!»<sup>2</sup> Само это событие понимается героем как некое откровение, несомненно свидетельствующее о своей истине. Более того, вероятно, свидетельствующее не только о значимости сна, но и о том, что все происшедшее действительно произошло, а не просто приснилось. «Знаете ли, я скажу вам секрет, — говорит наш герой, — все это, быть может, было вовсе не сон! Ибо тут случилось нечто такое, нечто до такого ужаса истинное, что это не могло бы пригрезиться во сне»<sup>3</sup>. В чем же состоит эта ужасная правда? В том ли, что зло не пришло к нам извне, а всегда воспроизводится в глубине нашего же человеческого сердца и передается от поколения к поколению? Все это несомненно верно, но почему же герой наш, развратив целый мир, восклицает: «Я ходил между ними, ломая руки, и плакал над ними, *но любил их, может быть еще больше*, чем прежде, когда на лицах их еще не было страдания и когда они были невинны и столь прекрасны. Я *полюбил их оскверненную ими землю еще больше*, чем когда она была раем, за то лишь, что на ней явилось горе [курсив мой. — В. К.]»<sup>4</sup>. Чем же эта оскверненная земля, эти развращенные люди могут быть дороже, могут вызывать большую любовь, чем жизнь золотого века?.. Попытаемся ответить на эти непростые вопросы.

Вообще говоря, ответы на эти вопросы можно отчасти обнаружить в более раннем произведении Достоевского, в «Записках из подполья» (1864). Именно здесь великий писатель дает тот образ «человека из подполья», который потом не раз встречается на страницах его творчества, черты которого мы узнаем и в Раскольникове, и в Ставрогине, и в Иване Карамазове и во многих других. Духовная конституция героя «Сна смешного человека» во многом тождественна с героем «Записок». «Я человек больной... Я злой человек. Непривлекательный я человек», — такими словами начинаются «За-

<sup>1</sup> Там же. С. 115.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 117.

писки из подполья»<sup>1</sup>. Контрапунктом к ним звучит и начало «Сна смешного человека»: «Я смешной человек. Они меня называют теперь сумасшедшим»<sup>2</sup>. Все то же одиночество, все та же гордыня... Но герой «Сна» несколько духовно старше: если тон подпольного человека более публицистичен, стремится найти какие-то контакты с окружающими, то герой «Сна» (до своего перерождения) уже «подустал», и психологически и духовно, — никому ничего доказать нельзя, ибо всем всегда все равно. Диалог и вызовы главного героя в «Сне» с уровня публицистического и психологического ушли на более глубокий, метафизический уровень. И это неудивительно, ведь «Сон» написан уже после «Идиота» (1868), «Бесов» (1872), «Бобка» (1873) и «Подростка» (1875).

Герой «из подполья» был ценен Достоевскому тем, что в нем он высказал свои самые заветные и фундаментальные представления о человеке вообще и о русском человеке, в особенности. Говоря языком средневековой философии, антропология Достоевского принципиально *волюнтаристична*. Определяющим началом в человеке, в его поступках писатель считает *волю*. В том была, — и осталась! — непреходящая оригинальность взглядов и героев Достоевского, что во время, когда европейская культура все более соблазнялась успехами научного знания, как в естествознании, так и в познании общества, когда пропаганда социалистических идей все более подавалась как результат научного изучения истории, как «научный социализм», Достоевский и философски, и как писатель отстаивал концепцию человека, центрированную на понятии *воли*. Он спорил здесь со всей традицией Просвещения, с французскими энциклопедистами, с родоначальниками социализма, а на русской почве — с кумирами общественного сознания 1860–1870-х годов: Чернышевским, Добролюбовым, Писаревым. В частности, если представители теории «разумного эгоизма» Чернышевского доказывали, что человек, просвещенный знанием законов исторического развития, сам, без всякого принуждения, на чисто разумных основаниях откажется от эксплуатации ближнего, от причинения ему зла, откажется от прежней порочной жизни и будет честно трудиться ради общей пользы и благосостояния, то Достоевский настойчиво доказывал, что подобные взгляды есть в высшей степени наивное и поверхностное представление о человеке. Герой «Записок из подполья» беспощадно, порой до карикатурности критикует эти просвещенческие мифы. Он дока-

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Записки из подполья // ПСС. Т. 5. С. 99.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека // ПСС. Т. 25. С. 104.

зывает, что никакими сияющими перспективами социализма человеческую свободную волю «не заговорить», что никакие призывы к благо разумию не смогут перевесить фундаментальную ценность человеческой свободы и волю, желания поступать из свободы. Критикуя утопию общества, построенного на основе науки и благо разумия, он пишет: «Тогда-то, — это все вы говорите, — настанут новые экономические отношения, совсем уж готовые и тоже вычисленные с математическою точностию... Тогда выстроится хрустальный дворец... [Но. — В. К.] Ведь, я, например, нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благо разумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливою физиономией, упрет руки в бока и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благо разумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что непременно последователей найдет: так человек устроен. И все это от самой пустейшей причины, о которой бы, кажется, и упоминать не стоит: именно от того, что человек всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и *положительно должно...*»<sup>1</sup> Подобное эксцентричное противопоставление разума и воли нуждается, конечно, в объяснении. Откуда столь *неразумное* гнушение *разумом*, человеческой выгодой, расчетом? Достоевский считал, что причина, породившая «человека из подполья» — быстрота и насильственность Петровских реформ и связанных с ними социальных трансформаций. Старые начала, православные начала Московской Руси были изгнаны, а новые западноевропейские усвоены наспех и поверхностно. Традиции разумного, целесообразного, цивилизованного устройства общества не стали еще общепринятыми, а вера уже ослабла, и ... явился человек из подполья. «Причина подполья, — пишет Достоевский в черновиках к роману «Подростку», — уничтожение веры в общие правила. “Нет ничего святого”. Недоконченные люди (вследствие Петровск<ой> реформы вообще)...»<sup>2</sup>

Продолжим, однако, анализ позиции подпольного человека, как она выступает в «Записках». Герой их отнюдь не отрицает значения разума вообще, он только призывает правильно расставлять акцен-

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Записки из подполья // ПСС. Т. 5. С. 113.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Подросток // ПСС. Т. 16. С. 330.

ты и не рассматривать разумное начало в человеке как высшее и определяющее. «Видите ли-с: рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотенье есть проявление всей жизни, то есть всей человеческой жизни, и с рассудком, и со всеми почесываниями. И хоть жизнь наша в этом проявлении выходит зачастую дрянцо, но все-таки жизнь, а не одно только извлечение квадратного корня»<sup>1</sup>. Герой из подполья согласен с тем, что чем более человек развит, тем более он стремится обдумывать свои поступки, а не действовать непосредственно под влиянием голого хотения, что чем более он развит, то тем более учитывает он в своих поступках соображения выгоды. «Но повторяю вам в сотый раз, есть один только случай, только один, когда человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего, а именно: чтоб *иметь право* пожелать себе даже и глупейшего и не быть связанным обязанностью желать себе одного только умного. Ведь это глупейшее, ведь этот свой каприз... может быть выгоднее всех выгод даже и в таком случае, если приносит нам явный вред и противоречит самым здравым заключениям нашего рассудка о выгодах, — потому что во всяком случае *сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность* [курсив мой. — В. К.]»<sup>2</sup>. В центре нашей личности, согласно этой антропологии, находится воля. Воля, которая, по факту-то, сплошь и рядом может желать неразумного. Можно было бы сказать, что это поврежденная, *больная воля*. Так оно и есть, вообще говоря, с христианской точки зрения. Апостол Павел пишет об этой неразумности воли грешного человека: «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7:22–24).

Однако рассуждения героя Достоевского отнюдь не центрированы на христианской антропологии. И на осуждение в болезни воли герой Достоевского мог бы ответить: «А почему вы знаете, какая воля больная, а какая здоровая?.. И как ее лечить?» Эту задачу исцеления своей больной воли герои Достоевского лишь постепенно осознают через опыт страдания, а то и преступления... Тем не менее аргументы против рационалистических утопий Просвещения и коммунизма,

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Записки из подполья // ПСС. Т. 5. С. 115.

<sup>2</sup> Там же.

аргументы от воли, от свободы, столь ярко представленные в произведениях Достоевского, остаются верными навсегда. Человек сотворен свободным, со свободной волей, и спасен он должен быть только вместе со своей свободой, а никак не жертвывая ей ради каких-либо идолов, пусть это даже есть разум. Человек не просто фортепьянная клавиша, на которой играют законы природы, утверждает Достоевский, и никогда не согласится быть фортепьянной клавишей. «Да ведь мало того: даже в том случае, если бы он действительно оказался бы фортепьянной клавишей, если б это доказать ему даже естественными науками и математически, так и тут не образумится, а нарочно напротив что-нибудь сделает, единственно из одной неблагодарности; собственно чтоб настоять на своем. А в том случае, если средств у него не окажется, — выдумает разрушение и хаос, выдумает разные страдания и настоит-таки на своем»<sup>1</sup>. Вот, мы уже и совсем близко к объяснению, или скорее, к *уяснению* нашего главного вопроса, вынесенного из чтения «Сна смешного человека».

**5. Свобода и идеал.** Действительно, подбоя в основных ценностных установках героев «Записок из подполья» и «Сна смешного человека» так велики, что можно сказать: то, что развернуто в рассказе «Сон смешного человека» имеет своей программной, теоретической основой первую часть «Записок из подполья». Почти все фундаментальные темы «Сна», все решающие повороты сюжета находят обоснование в рассуждениях парадоксалиста из подполья. Герой сна развратил всех в золотом веке, разрушил целую цивилизацию. Но в «Записках» подробно выясняется эта склонность человека к разрушению, ее глубинные духовные основы: «Человек любит созидать и дороги прокладывать, это бесспорно. Но отчего же он до страсти любит тоже разрушение и хаос? Вот это скажите-ка! Но об этом мне самому хочется заявить два слова особо. Не потому ли, может быть, он так любит разрушение и хаос (ведь это бесспорно, что он иногда очень любит, это уж так), что сам инстинктивно боится достигнуть цели и довершить созидаемое здание? Почему вы знаете, может быть, он здание-то любит только издали, а отнюдь не вблизи; может быть, он только любит созидать его, а не жить в нем, представляя его потом аих *animaux domestiques* [домашним животным, *франц.* — В. К.], как — то муравьям, баранам и проч., и проч. Вот муравьи совершенно другого вкуса...»<sup>2</sup> Критике *социалистического муравейника* посвящено у Достоевского немало страниц. В нашу

<sup>1</sup> Там же. С. 117.

<sup>2</sup> Там же. С. 118.

задачу не входит сейчас анализировать эту критику. Для нас важно подчеркнуть в приведенной цитате другой важнейший момент: по мысли Достоевского, человек, хотя и проектирует непрерывно «светлое будущее» и «хрустальные дворцы», однако, при всем при этом, сам оказывается глубоко неудовлетворен своими же проектами... «И кто знает (поручиться нельзя), может быть, что и вся-то цель на земле, к которой человечество стремится, только и заключается в одной этой непрерывности процесса достижения, иначе сказать — в самой жизни, а не собственно в цели, которая, разумеется, должна быть не иное что, как дважды два четыре, то есть формула, а ведь дважды два четыре есть уже не жизнь, господа, а начало смерти. По крайней мере человек всегда как-то боялся этого дважды два четыре, а я и теперь боюсь. Положим, человек только и делает, что отыскивает эти дважды два четыре, океаны переплывает, жизнью жертвует в этом отыскивании, но отыскать, действительно найти, — ей-богу, как-то боится. Ведь он чувствует, что как найдет, так уж нечего будет тогда отыскивать»<sup>1</sup>. Достоевский фиксирует здесь человеческую особенность, имеющую глубочайшее духовное значение. Сколько ни существует человечество в своей истории, всегда оно мечтало о лучшем общественном устройстве, об обществе, в котором господствовали бы справедливость и добрые отношения между людьми. Множество общественных программ, политических манифестов, философских проектов создавалось ради реализации этой мечты; они стремились рассчитать, конкретизировать, а то и художественно представить то общественное устройство, на утверждение которого нужно было направить усилия. Люди пропагандировали эти проекты, боролись за их осуществление, отдавали за них жизнь... Некоторые проекты действительно воплощались, еще чаще, уже существовавшую действительность объявляли воплощением подобного совершенного проекта. Однако **никогда человек не был удовлетворен**. Никогда это воплощение не совпадало с его мечтой. И даже более того, удивительная тенденция выявлялась все настойчивее: чем справедливее, чем ярче был проект, тем, странным образом, бесчеловечнее и жесточе была реализация... Достоевский прав, этот опыт не прошел даром для человечества. И хотя недостатка в новых проектерах и революционерах, готовых идти на крест за свои утопии, не наблюдалось, тем не менее груз отрицательного опыта отрезвлял головы наиболее мудрых... Тот вывод, который че-

<sup>1</sup> Там же. С. 119.

ловечество выстрадало горьким опытом исторического строительства и исторического прожектёрства, можно бы было сформулировать так: несмотря на неизбежность общественного планирования в истории, ибо человек по своей сущности уже есть *существо проеekтивное*, всякая попытка объявить некоторое социальное устройство *окончательно* справедливым, *истинным*, окончательно соответствующим сущности человеческого идеала является не только утопичной, но и всегда этот идеал предающей, представляет собой всегда подмену этого идеала какой-то подделкой под него, *идолом*, воплощение которого в жизнь, в силу этого, будет на его решающих этапах всегда антигуманным и насильственным. Это не значит, что человек должен совсем отказаться от переустройства социального мира, от политики, от идейной борьбы. Но это значит, что все цели, выдвигаемые идеологами и политиками, имеют лишь *конечное*, и, стало быть, *преходящее значение* и не могут рассматриваться как окончательное решение социальных и человеческих проблем, не могут рассматриваться как *спасение человечества*. П.И. Новгородцев в статье «О своеобразных элементах русской философии права» в отношении этого писал: «Мы не вправе ожидать, что когда-либо на земле настанет такое совершенство и такая гармония, которая преодолела бы все жизненные противоречия в совершенной общественной форме. Для человеческих сил эти противоречия непримиримы и непреодолимы. Личность и общество, равенство и свобода, право и нравственность, — поскольку они движутся в рамках исторического развития и человеческих возможностей, — находятся в вечном антагонизме и не допускают окончательного примирения. Лишь будучи пронизаны высшим светом божественной благодати, лишь в последние дни мира, как всеобщей гармонии, какой требует евангельски-христианский закон, лишь в конце мира может быть мыслимо подобное примирение. Не естественным развитием человеческих отношений, а их чудесным перерывом, катастрофой и спасением мира мыслится в русских религиозно-философских инспирациях разрешение социальных противоречий»<sup>1</sup>. Катастрофа и спасение мира понимаются здесь именно в соответствии с христианской эсхатологией.

---

<sup>1</sup>Новгородцев П.И. Сочинения. М., 1995. С. 374. Новгородцев здесь ссылается именно на Достоевского: «В произведениях Достоевского мы находим отчетливейшее выражение русского мировоззрения, у него мы находим и глубочайшие основы русской философии права» (Новгородцев П.И. Сочинения. С. 373).



Именно этот пафос движет Достоевским в «Сне смешного человека». Герой, увидев и пережив опыт золотого века, «развратил» всех его жителей. Почему, по какой причине?.. Самое любопытное, что герой даже сам не может себе дать в этом отчета! Он подробно рассказывает о том, как развивалась «чума» безнравственности в этом обществе, — ложь, кокетство, сладострастие, ревность, жестокость, убийство и т. д., — но назвать решающую причину, толкнувшую его на это преступление, так и не может. Он, де, любил страдание, и со страданием он любил этих людей больше, чем прежде счастливых и добродетельных?.. Мы обсудим тему страдания немного ниже, но разве можно согласиться с тем, что ради страдания только стоит пожертвовать всем миром любви и красоты?.. Разве стремление преодолеть страдания, устранить их из жизни человечества не является одним из благороднейших побуждений человеческой деятельности в истории? Герой «Сна» критикует знание в его научной форме, от начала до самого конца рассказа, — «Сознание жизни выше жизни, знание законов счастья — выше счастья» — вот с чем надо бороться! И буду!»<sup>1</sup> — и тем не менее сам ниспровергает всю ту культуру интуитивного постижения жизни, которая господствовала в золотом веке. Предельность противоречивой позиции героя обнаруживается в том, что он, сам разрушив золотой век, идет его же и проповедовать!?. «Сон? что такое сон? А наша-то жизнь не сон? Больше скажу: пусть, *пусть это никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уже это-то я понимаю!)*, — ну, а я все-таки буду проповедовать. А между тем так это просто: в один бы день, *в один бы час* — все бы сразу устроилось! Главное — люби других как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться [курсив мой. — В. К.]»<sup>2</sup>. Герой понимает, что раю не бывать, и тем не менее сам идет его проповедовать. Он что, хочет еще раз попробовать построить золотой век и потом... и потом опять их всех «развратить»?.. Воистину, как говорил парадоксалист из подполья: «Достижение [целей. — В. К.] он любит, а достигнуть уж и не совсем, и это, конечно, ужасно смешно. Одним словом, человек устроен комически; во всем этом, очевидно, заключается каламбур»<sup>3</sup>.

Герой сна не может дать себе отчет в причине его неприятия золотого века. А сам Достоевский, дает ли он нам *объяснение* этого па-

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека // ПСС. Т. 25. С. 119.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Достоевский Ф.М. Записки из подполья // ПСС. Т. 5. С. 119. Отсюда, по моему мнению, и происхождение названия рассказа «Сон смешного человека».

радокса? — Не думаю. Здесь необходимо небольшое методологическое отступление. Настоящий художник, в частности, писатель, это не тот, кто может *объяснить*, свое произведение. Художественный образ, созданный писателем, постигается непосредственно и оказывается далее неразложимым в силу органической сложности своих внутренних связей. Не что-то иное, в частности логика, объясняет нам этот образ, а наоборот: сам этот образ становится новым словом объяснения действительности, новым инструментом познания ее, новым термином *жизненной логики*. Все в искусстве, в литературе, что может быть объяснено, еще не есть художественное творение в собственном смысле. Но когда мы говорим, «фаустовский дух», «есенинские мотивы», «человек из подполья», «Винни-Пух», мы апеллируем именно к целостному образу, созданному художником, образу, который уже вошел в культуру как ее законный конститутивный член и служит познанию и анализу действительности. Если угодно, можно бы было согласно известной философской традиции называть эти образы *архетипами*.

Достоевский принадлежал к писателям, воистину, *милостью Божией*. И ему была дана способность создавать подобные образы. Он, как известно, называл себя *реалистом в высшем смысле*: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой»<sup>1</sup>. Так, «человека из подполья» он считал одним из главных своих открытий<sup>2</sup>. В этих своих исследованиях человеческой души, проводимой на жизненных судьбах своих героев, Достоевский нередко натывался на примеры удивительных противоречий, которыми полна человеческая жизнь. Эти реальные противоречия он умел изображать и *анализировать*. Поэтому Достоевский, конечно, по справедливости может быть назван исследователем и философом. Достоевский выговаривает все, что он знает. Но замечательно то, что ему удавалось изображение таких глубин человеческого духа, таких противоречий, которые этого объяснения не допускают, хотя сомнения в действительной значимости опыта этих глубин, этих *проклятых вопросов* не оставалось. Писатель глубоко чувствовал и умел гениально изображать, что в жизни человеческой есть *тайна*, недоступная челове-

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. ПСС. Т. 27. С. 65.

<sup>2</sup> «Подполье, подполье, *поэт подполья* — фельетонисты повторяют это как нечто унижающее для меня. Дурачки. Это моя слава, ибо тут правда», — пишет Достоевский в черновиках «Подростка». ПСС. Т. 16. С. 330.

скому рассудку<sup>1</sup>. Поэтому он часто использует для обозначения этих моментов выражение «не знаю». Так, в начале рассказа герой, купив револьвер, ждет, когда сможет пустить его в дело, убить себя. Однако «... прошло уже два месяца, а он все лежал в ящике; но мне было до того все равно, что захотелось наконец улучшить минуту, когда будет не так все равно, для чего так — не знаю»<sup>2</sup>. Но вот в дождливый ноябрьский вечер в разрыве облаков он увидел звездочку, «... и я положил, что это [самоубийство. — В. К.] будет *непрерывно* уже в эту ночь. А почему звездочка дала мысль — не знаю»<sup>3</sup>. После пробуждения от сна герой начинает свою проповедь. «Кроме того, — восклицает он, — люблю всех, которые надо мной смеются, больше всех остальных. Почему это так — не знаю и не могу объяснить, но пусть так и будет»<sup>4</sup>.

Та фундаментальная **антиномия** в «Сне смешного человека», которую мы описывали выше, формально также принадлежит к одному из таких «не знаю», хотя содержательно является одним из важнейших открытий великого писателя. Достоевский, по нашему мнению, сам, так же как и его герой, *не знает* принципиального ответа на вопрос: почему был «развращен» мир золотого века. Он его не знает, как не знает его и герой рассказа, *как не знаем его и мы...* Речь идет о загадке, которую нам загадывает сама жизнь, само бытие. Достоевский только помогает нам осознать всю ее непостижимую глубину: мы не можем в нашей общественной деятельности не стремиться к преодолению несправедливости и зла в этом мире и одновременно в глубине души *не можем поверить* в то, что когда-то в земной действительности это преодоление может быть достигнуто... Мы не можем не бороться со злом, ибо, в чем бы тогда и состояло человеческое достоинство, но в то же время мы не можем и пожертвовать нашей свободой ради утверждения какой-то конкретной утопии. Или, говоря словами героя «Сна», «я видел истину, я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле»<sup>5</sup>. Но в то же время «пусть это никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уже это-то я понимаю!)...»<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Это опять подтверждало его убеждение в том, что чисто научное представление о человеке всегда поверхностно.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека // ПСС. Т. 25. С. 106.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 118.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 118–119.

И Достоевский при всей глубине своих прозрений остается с нами *по эту сторону* загадки.

То откровение, которое давалось человеку в его истории отношений с Богом, не может быть адекватно передано на языке нашего земного опыта. Говорить о нем можно только *апофатически*. И это неслучайно, ибо само человеческое предчувствие Истины, отвечающей человеческой свободе, не позволяет свести ее до какого-то образа или понятия. От этого опыта *предчувствия* Истины шел и Достоевский в своем художественном творчестве. *Мудрость художника*, поверх всех рассуждений и модных теорий, не позволяет Достоевскому принять ту сладкую картину, которую *он видит вместе со своим героем*, за воплощение идеала и не позволяет ему занять место в ряду заурядных утопистов... Мы еще вернемся к этому ниже.

**6. Религиозная перспектива рассказа.** Под *религиозной перспективой* мы понимаем те предельные онтологические и эпистемологические представления, в рамках которых существует все, изображаемое в рассказе. Можно было бы назвать это и мировоззренческой перспективой. Однако в рассказе явно ставится вопрос о спасении человечества от зла и о смысле зла, об Истине и характере коммуникации с ней, что явно связано с религиозными коннотациями, поэтому мы и предпочитаем термин религиозная перспектива. В рассказе нет слов Бог, Творец, Абсолют, и т. д., но можно тем не менее выделить представление о Высшей силе, господствующей в мире и, в конце концов, за все происходящее в мире ответственной. Это представление появляется впервые в сне нашего героя, когда он, похороненный после своего самоубийства, лежит в гробу. Поначалу герой ничего не чувствует, никакого ужаса от пребывания в могиле, так как и представляла это его заолодевшая в атмосфере глубокого нигилизма душа: ведь все равно... «но вот вдруг на левый закрытый глаз мой упала просочившаяся через крышку гроба капля воды, за ней через минуту другая, затем через минуту третья, и так далее, и так далее, все через минуту»<sup>1</sup>. Представление об этой медленной пытке, которая будет продолжаться непонятно сколько времени, глубоко возмущает нашего героя. Ведь он только что покончил с собой, желая уйти и от обычных человеческих страданий и от бессмысленности человеческой жизни, в которой все равно! И зачем же, только затем, чтобы подвергнуться этой новой изошренной и бессмысленной пытке? Все это вызывает глубокое негодование в сердце героя и

<sup>1</sup> Там же. С. 110.

он, почти поневоле, бросает вызов... кому? Герой сам не знает этого, но произвольный вызов его обращен, тем не менее, к некоей *личности*. «И вдруг я воззвал, не голосом, ибо был недвижим, но всем существом моим к *властителю всего того, что совершалось со мною*: “Кто бы ты ни был, но если ты есть и если существует что-нибудь разумнее того, что теперь совершается, то дозвожь ему быть и здесь. Если же ты мстишь мне за неразумное самоубийство мое — безобразием и нелепостью дальнейшего бытия, то знай, что никогда и никакому мучению, какое бы ни постигло меня, не сравниться с тем презрением, которое я буду молча ощущать, хотя бы в продолжении миллионов лет мученичества!..” Я воззвал и смолк»<sup>1</sup>. Возглас этот, хочется даже сказать, *ультиматум*, в высшей степени любопытен. Герой, по видимости, не является верующим человеком. Однако он не исключает возможности того, что мир управляем неким личным существом, «властителем всего того, что с ним совершается». Чисто логически здесь предполагаются три типа *мировоззренческих горизонтов*, в которых звучит возглас героя. *Первый*: может быть, и нет никакого Абсолюта, никакого Властителя, например, есть только безличные законы материальной природы, управляющие всей вселенной, и тогда все человеческие страдания, ценности и упования, включая и страдания живого человека, лежащего в гробу, суть только лишь *эпифеномены*, и вопиющая бессмысленность их также только *эпифеномен*, ибо последний смысл всего заключен только в движении материальных частиц в пространстве и времени и... как говорится, обижаться не на кого. В этом мировоззренческом горизонте фактически нет никакого религиозного измерения. *Второй горизонт*: существует некое личное начало, стоящее над миром, и как-то ответственное за все, что в нем происходит. Это существо может быть разным, оно может быть и совершенно безучастным к судьбе человека, и бессильным перед лицом мирового зла, а то и само являться его причиной и т. д. Множество этих возможностей представляет нам картина мировых религий. Герой «Сна» обращается к этому гипотетическому существу с надеждой на сочувствие: если есть что-то разумнее этого унижительного и бессмысленного страдания, то пусть оно будет явлено, хотя бы, даже и в качестве какого-то *объяснения* этого страдания. И этот второй мировоззренческий горизонт имеет явно религиозный характер: есть надмирная сила, вносящая смысл во все существующее, сила имеющая, по видимо-

<sup>1</sup> Там же.

сти, — так как к ней можно обращаться с просьбами и вопросами, — личный характер. Однако в качестве объяснения может выступать и идея *загробного возмездия* за совершенное в жизни, аналогично тому как понимает это христианство. Герой наш, конечно, знаком с этой концепцией и решительно заявляет свое несогласие с ней, во всяком случае, в применении к своему случаю. Он готов согласиться, что самоубийство его неразумно, можно даже сказать, ребячески кощунственно, но... но разве вся бессмысленность его земного существования, его страдания физические и нравственные, существование зла в мире вообще не ставят вопрос об ответственности Высшего существа за все это? Ведь это именно оно, если и не сотворило этот мир, то во всяком случае, и не исправило его! Разве справедливо возлагать ответственность за совершенное в жизни зло на человека, существо по определению слабое и малодушное, — во всяком случае, по сравнению с Творцом этого мира! — и подвергать его таким издевательским страданиям после смерти?.. Короче, все классические пункты теодицеи служат для героя пунктами обвинения Высшего существа, если оно специально, в наказание подвергает его мучениям в гробу. И это есть *третий мировоззренческий горизонт*, также имеющий религиозный смысл, уже более традиционный, близкий к христианству (но, конечно, не только). В этом последнем случае важно не только то, что Высшее существо предполагается личностью, с которой можно общаться, но и, в особенности, то, что герой наш как бы вызывает эту личность на поединок: если загробные страдания суть возмездие за самоубийство, то я миллионы лет буду молча презирать тебя!.. Казалось бы, несовместимые онтологические реальности — Творец или Управитель мира, с одной стороны, и слабый, смертный и нравственно несостоятельный человечиска — с другой, но, однако, по *персоналистической* логике Достоевского это не просто соизмеримые сущности, но и *равные* в своем отношении к Истине: объясняющая Истина высшего существа должна удовлетворять и запросам разума человека, иначе эта истина достойна презрения и, вообще, не есть Истина. Конечно, в позиции героя очень много гордыни, и мы поговорим об этом еще ниже, но вместе с этой гордыней здесь и более благородное чувство: чувство онтологического достоинства личности, способной вопрошать даже Бога. Все это относится и ко второму мировоззренческому горизонту.

Именно в рамках второго мировоззренческого горизонта и продолжается дальнейшее действие сна. Итак, есть личное Высшее существо, Творец или Промыслитель мира, или то и другое одно-

временно, ответственное за смысл происходящего, и есть человек, человеческая личность, стоящая перед лицом этой высшей личности и взыскующая смысла. Третий вариант не реализуется, так как на вызов героя Высшая сила не просто выносит некий вердикт, а самым дальнейшим развитием сюжета как-бы ведет с ним диалог, который должен привести героя к некой истине. Некоторое время после своего воззвания герой ждет, твердо уверенный, что ответ будет, и вот могила разверзлась и «я был взят каким-то темным и неизвестным мне существом, и мы очутились в пространстве»<sup>1</sup>. Любопытны характеристики, которые дает герой этому существу, несущему его через пространства. Оно *темное*, оно иногда отвечает на вопросы героя, но не всегда. Темноте этого существа соответствует «какая-то печаль»<sup>2</sup>, звучащая в его ответах. «Я знал, — говорит герой, — что оно имело как бы лик человеческий. Странное дело, я не любил это существо, даже чувствовал глубокое отвращение. Я ждал совершенного небытия и с тем выстрелил себе в сердце. И вот я в руках существа, конечно, не человеческого, но которое *есть*, существует...»<sup>3</sup> Что же это за своеобразный «темный Вергилий», молчаливый и печальный? Это не есть сама Высшая сила, но несомненно посланник этой Высшей силы, ангел ее. Этот темный ангел несет героя через пространство к Земле в состоянии золотого века, на которой герой еще глубже познает свою собственную душу, свою грешную природу. И на восторги героя, увидевшего как они приближаются к Земле, был ответ: «Увидишь все, — ответил мой спутник, и какая-то печаль слышалась в его слове»<sup>4</sup>. Этот посланник несет не радостную весть об истине, о возможности жизни без зла, — хотя и переносит героя в золотой век, — а тяжелую истину о коренной греховности человека, которую не исправить никаким изменением «среды», как говорили во времена Достоевского. Как в средневековом представлении о посмертном суде за душу человека борются два ангела, один светлый и другой темный, падший, причем первый приводит записи о добрых делах, а второй о злых, совершенных умершим, так и здесь в рассказе, мы видим как бы отражение этой идеи. Но в рассказе только темный, падший ангел несет героя, чтобы показать ему всю глубину его нравственной испорченности. И герой не любит этого вожакого и даже чувствует к нему отвращение...

<sup>1</sup> Там же. С. 110.

<sup>2</sup> Там же. С. 111.

<sup>3</sup> Там же. С. 110.

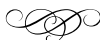
<sup>4</sup> Там же. С. 111.

Необходимо отметить перекличку сюжета «Сна смешного человека» с традиционными православными представлениями о посмертной судьбе человека. Согласно последним<sup>1</sup>, первые два дня после своей смерти душа умершего «скитается по земле», ходит по местам, которые она любила, и на третий день возносится на поклонение Богу. С четвертого по восьмой день душе показываются все красоты рая, всю благостность тамошней жизни. Душа восхищается и в то же время трепещет, боясь, что не попадет в эти райские обители. На девятый день душа опять возносится к Богу. С 10-го же по 39-й день «... Владыка всех повелевает провести душу по аду и показать ей находящиеся там места мучения, разные отделения ада и разнообразные мучения нечестивых, находясь в которых души грешников непрестанно рыдают и скрежещут зубами»<sup>2</sup>. После чего в 40-й день Бог определяет место пребывания души до Всеобщего воскресения. Достоевский был, конечно, знаком с этими представлениями, широко распространенными в русском Православии, и нам думается, что сюжетная канва рассказа имеет свой корень именно в этой традиции.

---

<sup>1</sup> См., например: *Тихомиров Е.* Загробная жизнь или последняя участь человека. Калуга, 1995.

<sup>2</sup> Там же. С. 153.





## **Ф.М. Достоевский и русская философия**

Именно русская литература зачала и родила самую своеобразную отечественную философскую мысль.

*Л. Шестов*

О творчестве Ф.М. Достоевского и самой личности писателя написано много книг, сказано множество слов. Фигура яркая, неоднозначная, многогранная, уже второй век вызывающая огромный интерес как в российской интеллектуальной среде, так и во всем мировом культурном сообществе. Выдающийся писатель и художник, тончайший психолог, знаток человеческих душ, обнаживший человеческое нутро и заставивший человека заглянуть в самого себя.

Но сколько еще предстоит открыть нового, неизведанного в наследии русского гения, погрузившись в мир его героев, проживающих и переживающих жизнь, насыщенную разными красками, полную гармонии и дисгармонии, света и тьмы, состоящую из метаний и страданий человеческих душ, их взлетов и падений, героев, ведущих борьбу с иррациональными глубинами собственной личности, сталкивающихся с антиномичностью свободы. Не утратили своей актуальности и слова В.В. Зеньковского (повторившего мысль М.М. Бахтина) о комментаторах Достоевского, которые и сегодня, как много лет назад «продолжают реконструировать его идеи, и самое разнообразие этих комментариев зависит не от какой-либо неясности у Достоевского в выражении его идеи, а, наоборот, от сложности и глубины их»<sup>1</sup>. О глубине, а точнее интимности творчества Достоевского писал в свое время Василий Розанов: «Достоевский есть самый интимный, самый внутренний писатель, так что его читая — как будто не другого кого-то читаешь, а слушаешь свою же душу, только глубже, чем обычно, чем всегда...»<sup>2</sup>. О глубине и своеобразии русского писателя пишут и западные мыслители. Здесь можно вспомнить Ф. Ницше, который в работе «Сумерки идолов» определяет Достоевского как «единственного психолога, у которого я мог кое-чему поучиться: он принадлежит к самым счастливым случаям моей жизни, даже еще более, чем открытие Стендаля. Это глубокий человек, который был десять раз вправе презирать поверх-

<sup>1</sup>Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ростов-н/Д, 1999. С. 474.

<sup>2</sup>Розанов В.В. Чем нам дорог Достоевский? (к 30-летию со дня его кончины) . URL: <http://www.bibliotekar.ru/rus-Rozanov/72.htm> (дата обращения 10.01.2013).

ностных немцев, нашел сибирских каторжников, в среде которых он долго жил, исключительно тяжких преступников, для которых уже не было возврата в общество, совершенно иными, чем сам ожидал, — как бы выточенными из самого лучшего, самого твердого и драгоценнейшего дерева, какое только растет на русской земле»<sup>1</sup>.

У русской философии и русской литературы всегда были «особые» отношения в силу специфики самой русской философской мысли. Русская философия XIX — первой половины XX в. представляет собой уникальное явление в русской культуре. Исторические, этические, социальные вопросы в первую очередь волнуют русских мыслителей, в силу чего русская философия оказывается приближенной к действительной жизни и зачастую мыслит не столько понятиями, сколько литературными образами. Как пишет А.Ф. Лосев, русская философия «часто является в форме публицистики», а русских философов в большинстве случаев приходится искать среди литературных критиков<sup>2</sup>, она далека от строгости мысли, испытывает неприязнь к отвлеченным построениям и по преимуществу является «насквозь интуитивным, можно даже сказать, мистическим творчеством, у которого нет времени, а вообще говоря, нет и охоты заниматься логическим оттачиванием мыслей»<sup>3</sup>. Правда, в это определение русской философии не совсем вписывается творчество Б.Н. Чичерина, Г.Г. Шпета, неокантианцев (А.И. Введенского, И.И. Лапшина, С.И. Гессена и др.), Н.О. Лосского. В статье «Русская философия» А.Ф. Лосев отмечает, что «художественная литература является кладезем самобытной русской философии»<sup>4</sup>. На тесную связь русской литературы и русской философии часто указывают исследователи русской философии, порой сложно понять, где заканчивается литература и начинается философия. «Русская художественная литература — вот истинная русская философия, самобытная, блестящая философия в красках слова, сияющая радугой мысли, облеченная в плоть и кровь живых образов художественного творчества»<sup>5</sup>, — пишет А.С. Волжский в 1906 г. О связи русской философии и русской литературы можно прочитать и у западного исследователя Анджея Валицкого в книге «История русской мысли от

<sup>1</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов. URL: [http://krotov.info/library/14\\_n/iz/she\\_01.htm](http://krotov.info/library/14_n/iz/she_01.htm) (дата обращения 14.01.2013)

<sup>2</sup> См.: Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 213.

<sup>3</sup> Там же. С. 209.

<sup>4</sup> Там же. С. 214.

<sup>5</sup> Волжский А.С. Из мира литературных исканий: Сборник статей. СПб., 1906. С. 300.

просвещения до марксизма»: «Русская литература, возможно, больше, чем какая-либо другая литература в девятнадцатом столетии, обращалась к философским размышлениям о смысле человеческого существования и была проникнута глубоким чувством нравственной ответственности за судьбу своего народа и судьбы человечества в целом»<sup>1</sup>. Возможно именно поэтому, наряду с П. Чаадаевым, А.С. Хомяковым, Вл. Соловьевым, В. Розановым, Н. Бердяевым и другими великими русскими философами в историю русской философии вписаны имена А.С. Пушкина, Ф.М. Достоевского, Л. Толстого, Н. Гоголя и других выдающихся писателей и поэтов России.

### Философ ли Достоевский? Pro et contra

Конечно, Достоевский не является философом в обычном и банальном смысле слова, — у него нет ни одного чисто философского сочинения.

*В.В. Зеньковский*

По-своему осмысливает наследие Достоевского русский религиозно-философский ренессанс, а начало этому «осмыслению» закладывает Вл. Соловьев в «Трех речах в память Достоевского». Пожалуй, он наиболее точно сформулировал в начале работы не только свою позицию как исследователя, но и в какой-то степени задал параметры дальнейших исследований о Достоевском: «... я не занимаюсь ни его личной жизнью, ни литературной критикой его произведений. Я имею в виду только один вопрос: чему служил Достоевский, какая идея вдохновляла всю его деятельность?»<sup>2</sup>.

Творчество Достоевского и его значение для русской философии исследуют, помимо Вл. Соловьева, К.Н. Леонтьев, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский, В.В. Зеньковский, С.Л. Франк, Н.О. Лосский, В.В. Розанов, Л. Шестов и ряд других представителей отечественной философской мысли.

Как пишет В.В. Зеньковский в «Истории русской философии», Достоевский «принадлежит столько же литературе, сколько и философии. Ни в чем это не выражается с большей яркостью, как в том, что он донныне вдохновляет философскую мысль»<sup>3</sup>. Русская философия «больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях,

<sup>1</sup> Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма. М., 2013. С. 332.

<sup>2</sup> Соловьев В.В. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 290.

<sup>3</sup> Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т.1. Ростов-н/Д., 1999. С. 474.

о смысле и целях истории»<sup>1</sup>, тема о человеке является главной и для Ф.М. Достоевского, «вместе со всей русской мыслью Достоевский — антропоцентричен»<sup>2</sup>. Антропология, этика, историософия, проблема теодицеи, тема России — вот темы Ф.М. Достоевского, которые также являются и приоритетными областями исследования русской философии.

Несмотря на то что в большинстве работ, посвященных изучению истории русской философии неизменно присутствует Достоевский, тем не менее есть ряд исследований, которые намеренно не включают мыслителя в перечень имен русских философов. Например, Н.О. Лосский полагает, что философия — это наука, которая «стремится к установлению строго доказуемых истин не для избранных народов или наций, а для всех мыслящих людей»<sup>3</sup>. Возможно, такой подход к пониманию того, что такое «философия» объясняет тот факт, что в «Истории русской философии» Н.О. Лосского отсутствуют, например, М.В. Ломоносов и другие мыслители эпохи просвещения в России, здесь нет представителей русской литературы, в его труде не находится места даже Л.Н. Толстому и Ф.М. Достоевскому. Лосский ставит высокую планку философии, в результате чего русская литература оказывается не вовлеченной в философский процесс.

Фигура Достоевского является одной из центральных, если не главной, в русской философии для Н.А. Бердяева. Бердяев называет свою философию экзистенциальной или персоналистической, потому что в центре ее понимание личности как духа, как существования. Величайшим русским метафизиком и наиболее экзистенциальным был, по мнению философа, и Достоевский, который понимал, что русский социализм есть вопрос о Боге и бессмертии. Его более всего мучила проблема теодицеи, проблема существования зла. Назвав Достоевского экзистенциальным мыслителем, Бердяев, тем самым, считал возможным говорить об экзистенциальном характере всей русской религиозной философии, так как «мы можем сказать, что русская философия — в Достоевском»<sup>4</sup>.

Огромный интерес вызывает творчество Достоевского и у западных исследователей русской философии. Например, Фредерик Коплстон в книге «Философия в России (от Герцена до Ленина и Бердяева)» посвящает Достоевскому целую главу. Весьма показа-

<sup>1</sup> Там же. С. 18.

<sup>2</sup> Там же. С. 484.

<sup>3</sup> Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 512.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 183.

тельно название главы: «Достоевский и философия». Один из главных вопросов, который ставит западный исследователь: в какой степени мы можем назвать Достоевского философом, особенно принимая во внимание тот факт, что Достоевский в первую очередь был писателем и не оставил ни одного философского произведения? Коплстон анализирует уже имеющиеся исследования о Достоевском в России, отмечает факт отсутствия фигуры писателя у Лосского в его «Истории русской философии», в то время как у Бердяева развитие русской философии тесно связано с Достоевским, являющимся для Бердяева «величайшим русским метафизиком»<sup>1</sup>. Веским аргументом в вопросе о принадлежности Достоевского к философскому наследию для Коплстона является присутствие Достоевского в восьмитомной Философской энциклопедии, вышедшей в 1967 г. под редакцией Пола Эдвардса (*Encyclopedia of Philosophy*). Эта философская энциклопедия, как отмечает Коплстон, — одна из самых монументальных англоязычных философских энциклопедий, вышедших в XX в. и именно в ней речь идет о «зрелых философских взглядах» Достоевского<sup>2</sup>. В какой-то степени оценка Коплстоном наследия Достоевского перекликается с оценкой Бердяева, оба пишут об экзистенциальном характере мысли Достоевского. Но далее эта экзистенциальность приводит Коплстона к выводу, что Достоевского больше интересуют психологические проблемы, чем онтологические. «Во всяком случае его подход к метафизическим проблемам скорее психологический, чем онтологический»<sup>3</sup>. В то время как для Бердяева, «все идеи Достоевского связаны с судьбой человека, с судьбой мира, с судьбой Бога. Идеи определяют судьбу. Идеи Достоевского глубоко онтологичны, бытийственны, энергетичны и динамичны»<sup>4</sup>.

В чем специфика исследований русских философов о Достоевском? Возможно в том, что каждый философ дает свое видение творчества русского мыслителя, помещая его в парадигму, границы которой заданы миропониманием и сферой интересов самого философа. В дальнейшем мы попытаемся показать это на примере двух таких реконструкций творчества Достоевского, осуществленных Н.А. Бердяевым и Н.О. Лосским.

<sup>1</sup> Copleston F. *Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Univ. of Notre Dame, 1986. P. 143.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibid. P. 168.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. *Мирозерцание Достоевского* // Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова. Ч. 1. Свердловск, 1991. С. 27.

### **Н.А. Бердяев и Н.О. Лосский: диалектика света и тьмы в творчестве Достоевского**

Обратимся к работе Н.А. Бердяева «Миросозерцание Достоевского», но прежде, несколько слов о творчестве самого философа, так как это призма, через которую он видит и постигает суть идей великого писателя.

Круг интересов Бердяева очень широк, но в центре его внимания всегда были три основных понятия — человек, свобода и творчество. «Свобода, личность, творчество лежат в основании моего мироощущения и миросозерцания», — пишет философ в «Самопознании»<sup>1</sup>. Особое место в этом ряду принадлежит свободе. Свобода — это «фундамент», который закладывает Бердяев в основание своего учения, это «ключ» к пониманию смысла бытия, творчества, личности, истории. «Свобода для меня первичное бытие. Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу»<sup>2</sup>.

В предисловии к работе «Миросозерцание Достоевского» философ особо отмечает, что в своей книге он, воссоздавая миросозерцание писателя, вкладывает многое и от собственного мировоззрения. Структура работы и название глав: «Человек», «Свобода», «Зло», «Любовь», «Революция. Социализм», «Россия» как нельзя лучше отражают сферу интересов самого Бердяева. Идеи Достоевского очень близки ему, Бердяев ощущает внутреннюю духовную связь с писателем, он постоянно отмечает влияние идей Достоевского на формирование собственной личности и системы взглядов. Да и чтобы понять Достоевского нужно иметь «особый склад души», в исследователе должно быть родство с писателем, «что-то от его духа»<sup>3</sup>.

Достоевский — «великий антрополог», которого прежде всего интересует человек, но он раскрывает человеческую природу не в нормальных формах ее существования, а в «подсознательном, в безумии и преступлении»<sup>4</sup>. Для Бердяева все романы Достоевского это трагедии, это «внутренняя трагедия единой человеческой судьбы, единого человеческого духа, раскрывающегося лишь с разных сторон в различные моменты своего пути»<sup>5</sup>. Н.А. Бердяев погружается в эту метафизическую трагедийность и осмысливает ее.

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М., 1990. С. 50.

<sup>2</sup> Там же. С. 47.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Н. Бердяев о русской философии. С. 29.

<sup>4</sup> Там же. С. 32.

<sup>5</sup> Там же.

Бердяев выделяет два периода в творческой эволюции писателя. До «Записок из подполья» Достоевский — психолог и гуманист, после — еще и метафизик, который «исследует до глубины трагедию человеческого духа»<sup>1</sup>. Некоторую надежду на то, что за тьмой все же будет виден свет, вселяет, по мысли Бердяева, именно Достоевский, возвращающий веру в человека: «Гуманизм губит человека. Человек возрождается, когда верит в Бога. Вера в человека есть вера во Христа, в Бого-Человека»<sup>2</sup>.

Достоевского интересует человек, отпущенный на свободу. Для Бердяева весьма важна именно категория свободы в творчестве Достоевского. «Человеческая природа полярна, антиномична и иррациональна. У человека есть неискоренимая потребность в иррациональном, в безумной свободе, в страдании»<sup>3</sup>. Есть искушение свободой, некий соблазн испытать границы свободы, которая может перейти в дурную бесконечность и обернуться вседозволенностью. Вспомним объяснение Раскольникова: «Мне другое надо было узнать, другое толкало меня под руки: мне надо было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек? Смогу ли я переступить или не смогу! Осмелюсь ли нагнуться и взять или нет? Тварь ли я дрожащая или право имею...»<sup>4</sup>.

Существуют две свободы — свобода добра и зла, и свобода в добре, это первая и последняя свобода по выражению Бердяева. Первая связана с возможностью греха, последняя — это свобода в Боге. Путь свободы ведет человека или к человекобожеству (это путь губителен для человека) или к Богочеловечеству (путь спасения). «Достоевский предоставляет человеку идти путем свободного принятия той Истины, которая должна сделать человека окончательно свободным, но путь этот лежит через тьму, через бездну, через раздвоение, через трагедию»<sup>5</sup>.

В творчестве Достоевского, как во всякой подлинной трагедии, виден «свет в конце тоннеля». В произведении Достоевского «Сон смешного человека» мы читаем следующие строчки: «... я видел истину, я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы,

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Н. Бердяев о русской философии. С. 36.

<sup>2</sup> Там же. С. 37.

<sup>3</sup> Там же. С. 48.

<sup>4</sup> Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 9 т. Т. 3. М., 2008. С. 471–472.

<sup>5</sup> Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Н. Бердяев о русской философии. С. 59.

не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей»<sup>1</sup>.

Путь к Истине тернист и долог. Через боль, страдания и муки. Человеческий дух должен пройти через испытание, как проходил его, страдая Христос. Бердяев в своем анализе творчества Достоевского видит Истину, но не проходит весь путь от тьмы к свету до конца вместе с писателем, в какой-то степени «застревая» в метафизической трагедийности. Об этом пишет и С.А. Левицкий, по мнению которого толкование Бердяевым и Шестовым творчества Достоевского «нередко чересчур субъективно и тень их собственного трагического мировоззрения (особенно у Бердяева) иногда заслоняет гармонический катарсис («осанну»), к которому все-таки был устремлен дух писателя»<sup>2</sup>.

Несколько другой ракурс рассмотрения творчества Достоевского у Н.О. Лосского, впрочем, в такой же степени детерминированный собственной системой взглядов философа.

Н.О. Лосский — основатель интуитивизма в гносеологии, идеализма в метафизике — понимает мир как органическое целое, где природное и социальное включены в единый процесс развития мира. Учение Лосского есть также персонализм, так как главными действующими лицами в мире являются личности: потенциальные и действительные (пример действительной личности — человек — существо, способное сознавать абсолютные ценности и руководствоваться ими в своем поведении).

Сфера интересов Н.О. Лосского постепенно смещалась от философии теоретической к философии практической — этике, философии ценностей, религиозно-нравственным проблемам. Лосский развивает онтологическую теорию ценностей, смысл которой состоит в том, что ценности не составляют особого царства, отдельного от бытия, все, принадлежащее к составу мира, имеет ценностный характер. Основой всего мира ценностей является Царство Божие, а сверхценностью — Бог. Философ полагает, что абсолютные ценности не могут быть доказаны, так как они усматриваются непосредственно, через интуицию, духовное озарение.

В 1952 г. на русском языке выходит книга Лосского о Достоевском. По мнению С.А. Левицкого, именно Лосскому на фоне других уже

---

<sup>1</sup> *Достоевский Ф.М.* Сон смешного человека // URL [http://bookz.ru/authors/dostoevskii-fedor/dostoevskij\\_son/page-2-dostoevskij\\_son.html](http://bookz.ru/authors/dostoevskii-fedor/dostoevskij_son/page-2-dostoevskij_son.html) (дата обращения 10.01.2013)

<sup>2</sup> *Левицкий С.А.* Предисловие к работе Н.О. Лосского «Достоевский и его христианское миропонимание» // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 8.



имеющихся исследований о русском писателе удалось дать наиболее полную панораму мировоззрения Достоевского. Он также отмечает синтетический и энциклопедический характер книги, в которой философ исследует не только творчество писателя, но и дает портрет самого Достоевского, рисует основные черты его характера<sup>1</sup>.

Цель книги «Достоевский и его христианское миропонимание» сформулирована Лосским во введении — «изобразить великие достоинства христианства посредством гения Достоевского»<sup>2</sup>. Представляя христианское миропонимание Достоевского, Лосский выстраивает целую систему взглядов, которая включает и вопросы теодицеи, значение страдания, и столь важные для самого Лосского понятия таких абсолютных ценностей, как Бог, Царство Божие, Абсолютное добро, Красота, понимание личности как абсолютной ценности. Лосский дает великолепный анализ Ставрогина, Ивана Карамазова, Версилова, анализируя смысл грехопадения, различные виды зла в человеческом характере. Но в то же время в противоположность многим исследователям, для которых жизнь по Достоевскому это, говоря его же словами из «Преступления и наказания», «муки и слезы», Лосский за тьмой, страданием, преступлением видит свет и выстраивает образы положительных героев (Мышкина, старца Зосимы, Алеши Карамазова и др.). Хотя здесь не все так однозначно. Во-первых, сам замысел книги «Достоевский и его христианское миропонимание». Достоевский и его творчество не столько цель произведения, сколько средство для достижения цели — «изображения великих достоинств христианства», что было обозначено, как уже было отмечено выше, самим Лосским во введении к работе. Порой создается впечатление, что это в большей степени христианское миропонимание не столько Достоевского, сколько самого Лосского. Например, когда в части «Теодицея» Лосский пишет о том, что теодицея Достоевского неполна, так как он оставил без ответа многие вопросы, в том числе и «вопросы о происхождении и смысле зла дочеловеческой природы» и далее продолжает развивать эту мысль в том направлении, что «разработать теодицею, отвечающую на все эти вопросы, можно не иначе как на основе метафизического персонализма»<sup>3</sup>. Далее, как и Бердяев, Лосский придает большое значение свободе. Человек как свободное

<sup>1</sup> *Левицкий С.А.* Предисловие к работе Н.О. Лосского «Достоевский и его христианское миропонимание». С. 7.

<sup>2</sup> *Лосский Н.О.* Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. С. 10.

<sup>3</sup> Там же. С. 120.

существо «может вступить на путь враждебного или равнодушного к другим существам обособления от них, но он же может свободно обнять своею любовью весь мир и тогда осуществляет абсолютное божественное добро, ради возможности которого и сотворен мир Богом»<sup>1</sup>. Но Лосский не считает, что человек для того, чтобы прийти к Истине, свету, добру, с необходимостью должен познать зло, пройти через муки, слезы, страдания. Да и само зло он понимает как недостаток добра. «... Человек — существо свободное; ничто не вынуждает его совершать дурные поступки...»<sup>2</sup>, а страдание «есть заслуженное человеком наказание, ведущее к очищению его души»<sup>3</sup>.

Для Лосского важна не столько трагичность мировоззрения Достоевского (как это было, например, у Бердяева), сколько его движение к свету: «... существование в каждом человеке возможности совершенного добра, а следовательно, и совершенного счастья, было любимой мыслью Достоевского»<sup>4</sup>. Как отмечает С.А. Левицкий, «Лосский именно и стремится вскрыть ту “невидимую гармонию”, ту “осанну”, которая составляет сердцевину мировоззрения писателя, несмотря на все видимые “горнила сомнений” и трагические раздвоения сознания в нем»<sup>5</sup>.

В настоящей статье мы попытались показать, как творчество Достоевского продуцирует разные философские установки, которые тем не менее остаются в пределах русской философской мысли. Глубина и величина Достоевского таковы, что он оказался и в самом деле писателем-мыслителем, создавшим, как писал Вяч. Иванов, русскую глубину, и представителем, говоря словами героя Томаса Манна «той самой святой литературы», оказывающей «целительное, освящающее воздействие», «литературы как пути к свету, к всепониманию, всепрощению и любви»<sup>6</sup>. Сумев ухватить неоднозначность русской жизни (да и жизни вообще), Достоевский создал самое главное — инициировал многозначность и богатство русской философии.

<sup>1</sup> Там же. С. 111.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 113.

<sup>4</sup> Там же. С. 115.

<sup>5</sup> *Левицкий С.А.* Предисловие к работе Н.О. Лосского «Достоевский и его христианское миропонимание» // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. С. 8.

<sup>6</sup> *Манн Т.* Тонио Крепер. URL: // [http://www.gramotey.com/?open\\_file=1269040628](http://www.gramotey.com/?open_file=1269040628)



## Человек Ф. Достоевского: всё и ничто

В творчестве Достоевского не только Карамазовы — братья. По правде сказать, все персонажи Достоевского являются братьями.

Эти те персонажи, которые захвачены муками человеческой свободы. В мире, по которому они скитаются, впечатлениям предшествуют идеи, подполье освещает человеческую свободу, и люди — трещины в пустоте, которая разделяет разум и волю. Можно сказать, что герой Достоевского проявляется в виде различных персонификаций одной проблематики: конфликтных отношений между сознанием и свободой. Человек у Достоевского делает одну из немногих универсалистских констатаций, с тревогой заявляя: *Sum ergo cogito*, а не *Cogito ergo sum*. Если же «существую — следовательно, мыслю», то испытываю боль от сознания, покушающегося на мою свободу и жизнь<sup>1</sup>. Но он идет до конца, настаивая: «... вся свобода будет тогда, когда будет все равно жить или не жить»<sup>2</sup>. Так мы внезапно ощущаем дыхание ничто.

Эти персонажи не являются традиционными «живописными» литературными образами. Они — сложные и зияющие пропасти. Автор как поистине «полифонический» творец запускает их в пространство своих художественных произведений, заведомо не придавая никакому из них predetermined траектории. И тщательно исследует их, как если бы они были пришельцами из русского мира XIX в.

Таким образом, нет ни успеха, ни неудачи как цели героя, есть только завершение им своей очередной попытки: возможности «сметь», а до и после реализации попытки — снова обретать пространство возможностей и желаний, чтобы нести их в себе и как ничто в действительности, и как все в возможности<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> «...Я крепко убежден, — настаивает подпольный человек — что не только очень много сознания, но даже и всякое сознание болезнь». *Достоевский Ф.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 5. Л., 1972–1988. С. 102.

<sup>2</sup> Там же. Т. 10. С. 93.

<sup>3</sup> Современник Ф. Достоевского В. Соловьев писал: «Человеческое я безусловно в возможности и ничтожно в действительности». *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. 2-е изд. СПб., 1911–1914. С. 25.

Ясное сознание конституирует свою безграничность, поскольку сознание как таковое, ясное или чистое, без своего предметного содержания есть ничто. Но как только оно начинает действовать как мышление, оно загружается контентом несвободы и необходимости, каменной стеной и дважды два четыре, «железной логикой». В этом просвете между ничто сознания и необходимостью разума блестит кинжал особого рода скепсиса Достоевского, с одной стороны, исследовательского, открывающего новые горизонты, с другой — сжигающего все, что покушается на человеческую свободу: «Я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки»<sup>1</sup>.

Можно сказать, что самые интересные и сложные философские типы Достоевского — люди свободы, бунта — демонстрируют постоянное напряжение, возникающее между полюсами «всё» или «ничто». Исчезновение одной коллизии (всё/ничто) совпадает с появлением другой (всё/ничто), хотя это появление порой происходит в озадачивающих формах. Поэтому наблюдая такого (главного) героя Достоевского, мы видим, остается ли этот герой верным своим привычкам и выполняет ли свои обязательства или, наоборот, утомленный сумасшествием от своего рода метафизических энергий, он забывается и тонет — чаще всего опьяненный тиранией или рабством.

Герой Достоевского испытывает себя как «ничто», и таким образом он испытывает себя как «всё». Его проблема состоит в том, что он это точно знает: он является ничем, но, следовательно, он является всем<sup>2</sup>. Он это знает, но точно он не знает, почему он это знает. Но всё-таки он знает, что он знает, и это умение входить в такие глубины самого себя рождает тревоги: откуда это сознание? Как тогда доказывать себе, что он свободен? Как доказывать себе, что он — вольный человек? «... Неизвестно что и неизвестно кто, но, несмотря на все эти неизвестности и подтасовки, у вас все-таки болит, и чем больше вам неизвестно, тем больше болит!»<sup>3</sup>. Это состояние противоположно сократическому положению. Сократу, который говорил: я знаю, что я ничего не знаю, — персонаж Достоевского, мог бы ответить, «я знаю, что я — ничто», но я это знаю и я не знаю,

<sup>1</sup> *Достоевский Ф.* Полн. собр. соч. Т. 28 (1). С. 176.

<sup>2</sup> Ср. с определением Всеединства В.С. Соловьевым: «Абсолютное... свободно от всяких определений... есть ничто и всё: ничто — поскольку оно не есть что-нибудь, и всё — поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь». *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 348.

<sup>3</sup> *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 5. С. 106.

почему я это знаю это свое я, как то, что создает во мне зияющую пропасть.

Это ничто как бесконечно глубокое подполье, «беспочвенность» имеет много состояний, пограничных или близких к таковым: «Теперь же доживаю в своем углу, дразня себя злобным и ни к чему не служащим утешением, что умный человек и не может серьезно чем-нибудь сделаться, а делается чем-нибудь только дурак. Да-с, умный человек девятнадцатого столетия должен и нравственно обязан быть существом по преимуществу бесхарактерным; человек же с характером, деятель, — существом по преимуществу ограниченным»<sup>1</sup>. Так, в одной из своих модификаций это ничто вырождается в бесхарактерность, в никчемность и ненужность даже самому себе.

В творчестве Достоевского персонаж прежде всего — потенциал. Он — весь желание, страсть, одержимость чем-то изнутри: идеей, проектом, мечтой. В этом мощном, но глубоко интимном мире он является одновременно «всем» и одновременно «ничем», и он в итоге хотел бы сохраниться как потенциал, как одновременно «всё» и одновременно «ничто», ибо этот (даже кошмарный) внутренний мир — его и только его мир. Его связь с реальным миром неизбежно мучительна: «Представлялось ясным, что если я человек, и еще не нуль, и пока не обратился в нуль, то живу, а следственно, могу страдать, сердиться и ощущать стыд за свои поступки. Пусть. Но ведь если я убью себя, например, через два часа, то что мне девочка и какое мне тогда дело и до стыда, и до всего на свете? Я обращаюсь в нуль, в нуль абсолютный. И неужели сознание о том, что я сейчас *совершенно* не буду существовать, а стало быть, и ничто не будет существовать, не могло иметь ни малейшего влияния ни на чувство жалости к девочке, ни на чувство стыда после сделанной подлости?»<sup>2</sup>

Другой человек, тот, кому несут благо или зло, не есть ни «ничто», ни «всё», потому что он для меня внешний, а не внутренний. Когда я (человек-бунтарь Достоевского) существую во внешнем сознании, я больше не «ничто» или «всё», я конкретен и являюсь чем-то или кем-то хотя бы потому, что этот другой, внешний для меня человек может меня определить и определяет бесчисленными способами: от заботы до насилия. И напротив, этот другой человек не может ничего сказать обо мне, внутреннем: если я суть таков — «всё» и «ничто», он не может меня определить изнутри, сделать заключение обо мне, подытожить меня.

<sup>1</sup> Там же. С. 100.

<sup>2</sup> Там же. Т. 25. С. 107–108.

Итак, совершенно очевидно, что отклоняет персонаж Достоевского: отрицание или угрозу своей «микрокосмичности»; любая отходящая к ней граница будет ошибочна: «... другой никогда ведь не может узнать, до какой степени я страдаю, потому что он другой, а не я...»<sup>1</sup>. Именно поэтому связь с другими персонажами так трудна: другие его ограничивают, и это ограничение для него невыносимо, потому что он знает, что ограничение — это ложь, конец и, следовательно, это граница, которую нужно преодолеть. Герой Достоевского удерживается в себе, живет тем, что обладает страстью быть абсолютно независимым.

Мы могли бы сказать, что среди изначальных черт главных героев Достоевского: ясность, «слепящая тьма» чистого, бессодержательного (отсутствие окончательно и навсегда принятого контента) сознания, гордость, одиночество, отчаяние и сладострастие. Однако чрезмерный, пограничный характер персонажа-бунтаря Достоевского, не является его исключительной психологической чертой. В нем все-таки есть деятельное сознание как мышление, пусть и скептическое, но беспокойное и неумное, живое как Гераклитов огонь. Оно одновременно и знак «осознания» мысли. Герой Достоевского знает, что он сознает мысль, но он не знает, почему; и то ли логика, то ли свобода ведет к бесконечному и изматывающему движению мысли, одна мысль тащит за собой другую, порождая отчаяние и сомнение: «Ну а как я... себя успокою? Где у меня первоначальные причины, на которые я упрусь, где основания? Откуда я их возьму?»<sup>2</sup>.

Какая проблема у героя Достоевского «единая на потребу»? Разбивать границы. Так как он знает, что он — чистая возможность, и, следовательно, желая испытать себя как такового, он сталкивается со всем, что ограничивает возможность. Он не вмещается в мир, потому что его претензии беспредельны: «Господи боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило. Как будто такая каменная стена и вправду есть успокоение и вправду заключает в себе хоть какое-нибудь слово на мир, единственно только потому, что она дважды два четыре. О не-

<sup>1</sup> Там же. Т. 14. С. 216.

<sup>2</sup> Там же. Т. 5. С. 108. Здесь сталкиваются свобода разума и его логика, мышление. Логика ведет к дурной бесконечности умозаключений, свобода скептического разума — к беспочвенной бесконечности всевозможного и потенциального.

лепость нелепостей! То ли дело все понимать, все сознавать, все невозможности и каменные стены; не примиряться ни с одной из этих невозможностей и каменных стен, если вам мерзит примиряться»<sup>1</sup>.

Между тем этот человек вмещается в мир, особенно мощно — виртуальным образом, потому что его претензии сотканы из ничто сознания и ничто потенциальной, психологической свободы. Разбивая метафизические «стены», он тем не менее сталкивается с изначальными метафизическими границами — Богом и сознанием. Бог — метафизический предел сверхбытия, разум, сознание — модификация ничто, того подполья и беспочвенности, которая клуется из недр подпольного человека.

В конце концов, речь о том, чтобы разбить этот двойной засов: внешний засов — Бог, и внутренний засов — разум. И за всем этим брезжит гипергуманистический проект — основать империю людей: «... человек ищет не столько бога, сколько чудес»<sup>2</sup>.

Протестуя против непосредственных условий человеческого существования, против того, что в нем есть незаконченное, неотступно витающее перед человеком несвершившееся (смерть) и разбросанные вокруг (как мины) зло, герой Достоевского разными способами, но одинаково отчаянно ищет единство. В то же время он отклоняет наличные условия своего человеческого существования, в средоточие которого вонзается извечное метафизическое жало — власть: государства, логики, другого, общества, Бога (отсюда — богоборчество Ивана Карамазова, своеволие и узурпация слова Божьего инквизитором и др.). Человек Достоевского отказывается признавать власть по одному общему основанию: она проживает себя его жизнью на неприемлемых для него условиях. И тогда индивид осуществляет внутреннюю отсылку, отсылку себя в свою безначальность, которая не знает о религиозной или исторической, или природной трансценденции (какое мне дело до того, что дважды два четыре — это не мое, оно не принадлежит моему миру, моему подполью, оно ему трансцендентно).

Все-таки человек у Достоевского не атеист, но он в некоторых обстоятельствах — богохульник или богоборец. Точнее сказать, он в истоке своем — не атеист и не верующий, иначе — никто. Но, вылезая из своего подполья, он становится и верующим, и атеистом, и богохульником, и богоборцем, и гуманистом... И можно понять в этом смысле восклицание, приписываемое Ивану Карамазову:

<sup>1</sup> Там же. Т. 5. С. 106.

<sup>2</sup> Там же. Т. 14. С. 233.

«Если бога нет, то все позволено»<sup>1</sup> как зов свободы, обращение к ней, как призыв выйти наружу и царствовать не только внутри, но и вне человека на свой страх, риск, ответственность и свободу. Этот шаблон — «Если бога нет, то все позволено» — так часто очень узко интерпретируется. Можно сказать, что это восклицание — констатация, а не религиозное увещание. Не идет речь о том, чтобы говорить: давайте сделаем все, что угодно в анархическом безумии! Речь идет действительно о том, чтобы заявить: я — чистый потенциал и ничто не может меня ограничивать извне. Это совсем не выражение возбужденного капризного ребенка, а разрушение того, что противится человеку, понятому как чистая возможность. Если Бог не существует, тогда я являюсь одновременно всем и ничем, потому что я — чистый потенциал. Так подпольному человеку и его братьям снова и снова приходится одновременно взрывать этот внешний, трансцендентный засов, за которым Бог, и этот внутренний засов — сознание — чтобы утверждать своеволие, нарочито глупую свободу. Но если нет надо мной Бога, то моя не ограниченная им свобода становится столь же не ограниченной для меня ответственностью. Об этом знает Достоевский. Это чувствует и «расширенная семья» братьев Карамазовых. «Адамом» этого рода следует все-таки признать подпольного человека.

Да и как быть без ответственности, идущей не только извне, но и изнутри, подобно «страху Божьему»? Без высшей власти, разум становится Верховным существом по отношению к человеку. Предоставленный самому себе в своем произволе, он обрекает человека не только на дурную бесконечность мышления, но и становится распятием возможного. Отстранение же Бога обязывает человека столкнуться со своей собственной конечностью.

Для Достоевского Бог религии и разум (сознание-мышление) — непримиримые конкуренты в борьбе за человека как приоритетную инстанцию захвата. Персонажи Достоевского часто удаляли Бога, отстраняясь от него. Но точно так же они стремятся отстранять разум как символ логической необходимости, ментальный слепок с внешней необходимости природы: «Но до того человек пристрастен к системе и к отвлеченному выводу, что готов умышленно исказить правду, готов видом не видать и слыхом не слышать, только чтоб оправдать свою логику»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> На самом деле в романе «Братья Карамазовы» Дмитрий говорит Алексею: «У Ивана бога нет. У него идея... Я ему говорю: стало быть, все позволено, коли так?» Но Иван уклоняется от ответа. См.: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 15. С. 32.

<sup>2</sup> *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 5. С. 112.



Чтобы ускользнуть от разума, вопиющего о моей собственной необходимости и конечности, человеку остается выбирать каприз, отчаяние, либо непонимание, или сумасшествие. Отталкиваясь от максимы: «Если хочешь победить весь мир, победи себя»<sup>1</sup>, он завершает бунтом: «Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, — вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту»<sup>2</sup>.

И снова приходится спрашивать: кто такой человек Достоевского? Человек, который говорит «нет». Но даже отрицая, он не отрекается от себя, «упираясь» в предельное ничто, в его абсолютную возможность. Поэтому именно он же и есть тот человек, который говорит «да».

Каково содержание этого «нет»? Это «нет» утверждает существование границы... чтобы ее отклонять. Только поэтому она существует<sup>3</sup>, даже если это существование признано невыносимым и основывается на уверенности в праве человека ее отклонять. Именно в этом смысле герой Достоевского одновременно говорит и «да» и «нет». Он утверждает границу и в то же время все то, что он хочет сохранить по эту сторону границы. В некотором смысле он противопоставляет границе, которая его угнетает, ограничивает его право не быть угнетенным, свободу разрушать границу (осуществлять акты трансцендирования).

Сознание-мышление стоит на границе и опирается на страдание, оно — родовая боль и угроза космосу беспочвенности. Но стоящее на границе сознание, заглядывая за нее, — видит ничто, т. е. ничего не видит во тьме подполья. Но там же — «всё», темное всё, сливающееся с «ничто». Это колеблющееся на границе всё и ничто сознание показывает ничем не ограниченную возможность человека<sup>4</sup>, он может творить «всё», и он может творить хаос, когда становится «человеком с ретроградной физиономией» или когда хочет «чай пить».

<sup>1</sup> Там же. Т. 11. С. 100.

<sup>2</sup> Там же. Т. 5. С. 113.

<sup>3</sup> Таков же и Бог Кирилова: он существует только для того, чтобы преодолеть его в акте самоубийства.

<sup>4</sup> Г. Померанц отмечает: «У Достоевского кружение в бездне, парение, которое само по себе становится опорой». Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М., 1990. С. 6.

Человек хочет быть «всем», он хочет слиться с миром, идентифицироваться с ним во всем, вплоть до «зеленых, клейких листочков», но и он же порой погружается во все поглощающее ощущение ничто: «Я вдруг почувствовал, что мне все равно было бы, существовал ли бы мир или если б нигде ничего не было. Я стал слышать и чувствовать всем существом моим, что ничего при мне не было»<sup>1</sup>.

Возникновение «всё» и «ничто» в сознании человека Достоевского, затрагивает самые глубокие изначальности личности, и именно там в, казалось бы, труднодоступных, каких-то абстрактных глубинах возникает единичное, индивидуальное человеческое существо. Все это дается героям Достоевского большой ценой, обрекая их самих на яд скепсиса и героический стоицизм: «Трус тот, кто боится и бежит; а кто боится и не бежит, тот еще не трус»<sup>2</sup>. Граница, на которую Достоевский ставит своих героев, несносная в буквальном и психологическом смысле. Но и выдержать неизмеримую пропасть, в которую повергает исчезающая граница, — тоже невыносимо. Только понимая, сознавая это, человек может раскрываться, распаивать себя до бесконечности. Без этого его состояние будет состоянием бесконечного отчаяния, стеснения, подчинения.

Вся проблема, следовательно, концентрируется Достоевским на границах «Я» и переживается как отчаянное желание освобождения. По Кьеркегору «Я» может страдать от двух форм отчаяния: одно состоит в том, что «Я» хочет быть самим собой, другое — в том, что «Я» хочет отличаться от того, чем оно является.

Мы могли бы сказать, что герой Достоевского испытывает два этих желания одновременно. В самом деле, герой Достоевского не умеет держаться без границы, их отсутствие его пугает, бездна подполья, беспочвенность переживаются как отчаяние и страх (хотя и как наслаждение тоже). Но вместе с тем присутствие границы для него невыносимо. Поэтому всякую границу, даже ту, которую он создал сам, он спешит разрушить.

Мы могли бы сказать, что он спонтанно создает границы, чтобы их отменять и даже чтобы иметь удовольствие их отменять, чтобы доказывать себе, что они не границы, а ничто. Он создает границы, чтобы подвергать испытанию свою бесконечность, парадоксально, чтобы испытывать себя как бесконечность. Он создает границы, чтобы доказать себе свою бесконечность. «Я» колеблется. Любой

<sup>1</sup> *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 25. С. 105. В «Записках из подполья» этот скептицизм приобретает тотальный характер, распространяясь и на самого героя, отмеченного печатью «самонедоверчивости» (Там же. Т. 5. С. 107).

<sup>2</sup> Там же. Т. 8. С. 293.

человек, который увидел бы себя как что-то вполне и до конца определенное, обнаружил бы себя как ущербная пустота.

Достоевский показывает нам великую истину антипсихоанализа: сколько ни мучай себя самоанализом, ему нет конца, и потому он — обман, обман потому что всякий анализ и всякая мысль бесконечны: «Я упражняюсь в мышлении, а следственно, у меня всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собою другую, еще первоначальнее, и так далее в бесконечность. Такова именно сущность всякого сознания и мышления»<sup>1</sup>.

Орудием пытки одинаково может быть как собственная мысль человека, так и та, что приходит из внешнего мира. Она может мучить так же, как и своя. Он является мучеником одновременно ничем и всеми, никем и всем миром. Единственная надежда, кажется, чтобы видеть противоречия, быть скептиком. Кроме того, быть свободным, по человеку Достоевского, — это значит уничтожать великие социальные — политические и религиозные — цели, одинаково чреватые как «бесовским» социализмом, так и царством инквизиторства. Порой Достоевский подвигает своего человека не просто на бунт — можно убить себя, погибнуть в узлах противоречий, а на создание, точнее самосотворение себя как «сильно развитой личности». Она должна не только владеть собой, но и чем-то своим собственным, если хочет быть сильной, ибо даже «без законной, нормальной собственности человек не может жить, развращается, обращается в зверя»<sup>2</sup>.

Таким образом, мы видим, что метафизика человеческого существования Достоевского на редкость сложна, обременена не только глубокими эмоциями, но и особого рода противоречиями или антиномиями. Не случайно так велико влияние этого мыслителя на всю общеевропейскую культуру и идет на Восток, достигая Японии. Многие течения мысли и психологии восходят к интуициям и открытиям Достоевского: психоанализ, экзистенциализм, гуманистическая и позитивная психология. Но особенно ярко влияние Достоевского проявилось в мировой литературе всего XX в.

---

<sup>1</sup> Там же. Т. 5. С. 108.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 16.



**Порыв к будущей России:  
А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, Д.И. Писарев**

**А.И.** Герцен — диссидент, объявленный на родине «вечным изгнанником», — стал на Западе первооткрывателем особенного мира, «не европейского, не азиатского» — мира России, мира славянского, «с своим естественным бытом, с своим физиологическим характером»<sup>1</sup>, мира «варваров, чующих агонию, возвещающих старому миру “memento mori”, предлагающих ему убийцу, если он не желает покончить с собой»<sup>2</sup>. Идеей «особости» России недавний московский западник, а теперь русский изгнанник-диссидент Герцен проникся после европейских потрясений 1848–1849 гг. Поселившись в Швейцарии, он попытался разобраться в том, чем Россия отличается от Европы и разъяснить эти отличия русофобствующим западным интеллигентам<sup>3</sup>. Первой такой работой, адресованной европейскому читателю, стало его письмо 1849 г. “La Russia” («Россия»). Оно было одновременно опубликовано на трех языках — немецком (в первой, вышедшей на западе книге Герцена «С того берега»), французском (в газете Ж.П. Прудона “La Voix du Peuple”, организованной благодаря финансовой поддержке Герцена) и итальянском (в газете Дж. Мадзини “Italia del Popolo”). Именно здесь он обозначил начала теории русского социализма, которую затем развивал на протяжении многих лет. «Особость» России, по Герцену, обуславливает крестьянская община<sup>4</sup> и внутренняя, не вполне

<sup>1</sup> Герцен А.И. Еще вариация на старую тему (Письмо к...) // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. XII: Произведения 1852–1857 годов / Под ред. В.А. Путинцева. М., 1957. С. 429.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Старый мир и Россия. Письма к В. Линтону // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. XII: Произведения 1852–1857 годов / Под ред. В.А. Путинцева. С. 177.

<sup>3</sup> В основе русофобии западных публицистов, отмечал А.И. Герцен, несокрушимое упрямство, «которое им дает ненависть к России и невежество» (Герцен А.И. Русский народ и социализм. Письмо к И. Мишле // Собр. соч.: В 30 т. Т.VI: О развитии революционных идей в России. Произведения 1851–1852 годов / Под ред. Я.Е. Эльсберга. М., 1954. С. 179).

<sup>4</sup> К крестьянской общине А.И. Герцен относил не только «сельскую общину», но и «рабочнические артели; это нечто вроде русской подвижной общины» (Герцен А.И. Россия // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т.VI: С того берега. Статьи. Долг прежде всего. 1847–1851 / Под ред. Я.Е. Эльсберга. М., 1955. С. 202. Много лет спустя, разъясняя суть социального вопроса, А.И. Герцен писал: «Права лица и мысли остаются приобретением мифическим, книжным, великим как догмат, ничтожным как приложение. Между ними и их осуществлением, как непреходимая пропасть, бед-

сознающая себя, чудодейственная сила русского народа — «вера в себя»<sup>1</sup>. Исходя из этого, Герцен прямо заявляет, что он не видит «причин, почему Россия должна непременно претерпеть все фазы европейского развития»<sup>2</sup>. К этому нужно добавить его апелляцию к среднему дворянству, значительная часть которого — интеллигентное образованное меньшинство, «прошедшее через западную цивилизацию», — оторвано и от народа, и от правительства («народ видит в них немцев, правительство — французов»); «именно в нем, — считает Герцен, — таится зародыш и умственный центр грядущей революции»<sup>3</sup>.

Следующее свое письмо «Русский народ и социализм» Герцен адресовал французскому историку и публицисту Ж. Мишле, опубликованному в августе–сентябре 1851 г. в отделе фельетонов газеты “L’Avènement du Peuple” работу «Польша и Россия. Легенда о Костюшко», в которой русский народ был представлен в карикатурном виде. Говоря здесь о судьбах славянских народов, о свободной славянской федерации, Герцен «императорскому панславизму» противопоставляет революционный панславизм. Видя в России «зерно кристаллизации», центр, «к которому тяготеет стремящийся к единству славянский мир»<sup>4</sup>, он развивает тему великого будущего России и русского народа. Право на надежду развития славянского мира, указывает Герцен, дает русская сельская община, общинная собственность, русский «сельский коммунизм»<sup>5</sup>. Начало социальной революции, провозглашение сельского коммунизма<sup>6</sup> в России Герцен связывает с освобождением крепостного крестьянства

---

*ность и невежество. Личности мало прав, ей надобно обеспечение и воспитание, чтобы воспользоваться ими. Человек, не имеющий собственности, безличен. Право на ее приобретение несостоятельно. Одна артель может выручить неимущего. Артель основана на круговой поруке, на пожертвовании части личности для общего дела» (Герцен А.И. Порядок торжествует! // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. XIX: Статьи из «Колокола» и другие произведения 1866–1867 годов / Под ред. Ю.Г. Оксмана, Л.М. Долотовой. М., 1960. С. 185).*

<sup>1</sup> См.: Герцен А.И. Россия // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. VI: С того берега. Статьи. Долг прежде всего. 1847–1851 / Под ред. Я.Е. Эльсберга. М., 1955. С. 199–200.

<sup>2</sup> Там же. С. 205.

<sup>3</sup> Там же. С. 215.

<sup>4</sup> См.: Герцен А.И. Русский народ и социализм. Письмо к И. Мишле // Собр. соч.: В 30 т. Т. VII: О развитии революционных идей в России. Произведения 1851–1852 годов / Под ред. Я.Е. Эльсберга. М., 1954. С. 316.

<sup>5</sup> Там же. С. 317, 325, 326.

<sup>6</sup> Под таким «коммунизмом» А.И. Герцен, вслед за Ж. Мишле, подразумевает общество, основанное «на постоянном разделе земли по числу работающих и на отсутствии личного владения землей» (см.: Герцен А.И. Старый мир и Россия. Письма к В. Линтону. С.172).

с землей<sup>1</sup>. Идея освобождения крестьян с землей, т. е. частичного отчуждения дворянской собственности, для него была принципиальной<sup>2</sup>. Отметая беспочвенные обвинения Ж. Мишле в адрес «безнравственного» русского крестьянства («лгут» и «крадут»), он обращает внимание оппонента на то, что «у русского крестьянина нет нравственности, кроме вытекающей инстинктивно, естественно из его коммунизма; эта нравственность глубоко народная; немногое, что известно ему из евангелия, поддерживает ее; явная несправедливость помещиков привязывает его еще более к его правам и к общинному устройству»<sup>3</sup>. «Человек будущего в России — мужик, точно так же, как во Франции работник»<sup>4</sup>, — вполне в народническом духе заявляет Герцен.

Тему будущности России Герцен поднимает и в письмах английскому поэту и публицисту, деятелю чартистского движения У.Дж. Линтону «Старый мир и Россия», в 1854 г. опубликованных на английском языке в журнале последнего “The English Republic”, а затем, почти сразу же вышедших дважды и на французском языке. Развивая мысль о том, что работник, вдохновленный «воинствующим социализмом», станет могильщиком выполнившего свое назначение европейского мира — мира германо-романских народов, которому на смену идут Америка («продолжение европейского развития») и Славянский мир («Странный мир, не принадлежащий ни Европе, ни Азии»)<sup>5</sup>, Герцен дает замечательную формулировку «русского вопроса», отражающую его представления о «миссии» России в мире: «... если революционный социализм не в состоянии будет доконать вырождающийся общественный строй, его доконает Россия»<sup>6</sup>. Подчеркивая анархистские элементы в менталитете славянских народов («не любят идею государства, ни идею централизации», «ненавидят солдатчину, полицию»), Герцен противопоставляет будущей федеративной «национальной форме» славянской государственности — ненациональный, антирусский «петербургский режим»<sup>7</sup>.

Концептуальной в социально-политической теории Герцена стала мысль о «немецком правительстве», которое делает «все что хочет» с немым и бесправным русским народом. Так, отмечая кос-

<sup>1</sup> См.: Герцен А.И. Русский народ и социализм. Письмо к И. Мишле. С. 325.

<sup>2</sup> См.: Герцен А.И. Старый мир и Россия. Письма к В. Линтону. С. 195.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Русский народ и социализм. Письмо к И. Мишле. С. 332.

<sup>4</sup> Там же. С. 326.

<sup>5</sup> См.: Герцен А.И. Старый мир и Россия. Письма к В. Линтону. С. 169.

<sup>6</sup> Там же. С. 177.

<sup>7</sup> Там же. С. 185.

мополитический характер «европейского государства», созданного в России Петром I, Герцен обращает внимание на то, что в Петербурге правит «почти чужестранное правительство», а дипломатически завоеванный немцами русский народ держится в стороне: «Немецкие завоевания — надобно им отдать справедливость — величайшие и самые бескровные в мире. Немцы не довольствуются родством с Англией и Америкой (*Stammverwandt!*)<sup>1</sup>), в их руках, сверх того, вся Россия, покоренная рыцарями остзейских губерний, голштейн-готторпской фамилией, тучами генералов, дипломатов, шпионов и прочих сановников немецкого происхождения.

Действительно, петербургское правительство не национально»<sup>2</sup>.

Усиливая эмоциональный нажим, Герцен рисует апокалиптическую картинку российского самодержавного спрута, опутавшего своими щупальцами дряхлеющую Европу: «Повсюду, вплоть до высших дипломатических сфер, есть изменники, продающие свою страну Николаю.

Николаю служат не только банкиры и журналисты, но и первые министры, королевские братья, царствующая родня»<sup>3</sup>.

Герцен выделяет две характерные черты политического режима императора Николая I — деспотизм и бюрократизм. Нельзя не привести блестящую герценовскую инвективу против деспотизма: «Деспотизм вовсе не консервативен. Не консервативен он даже в России. Нет ничего более разъедающего, разлагающего, тлетворного, чем деспотизм. Случается иногда, что юные народы в поисках общественного устройства начинают с деспотизма, проходят через него, пользуются им как суровой школой; но чаще под игом деспотизма изнемогают народы, впавшие в детство»<sup>4</sup>. Бюрократия же — это машина, автоматически действующая организация, противостоящая народу: «В монархическом государстве, если король убит, монархия остается. У нас, если император убит, остается дисциплина, остается бюрократический порядок...

Можно завтра прогнать Николая, посадить вместо него Орлова или кого угодно — ничто не сдвинется с места. Дела будут производиться с тою же точностью, машина по-прежнему будет работать — переписывать, извещать, отвечать; машинисты по-прежнему будут красть и показывать рвение»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Племенное родство (нем.). — *Ред.*

<sup>2</sup> *Герцен А.И.* Старый мир и Россия. Письма к В. Линтону. С. 184.

<sup>3</sup> Там же. С. 178.

<sup>4</sup> Там же. С. 181.

<sup>5</sup> Там же. С. 191.

Однако деспотический, бюрократический петербургский режим императора Николая I всего лишь «переходная форма», которая будет сменена в результате социальной революции, основной вопрос которой: «Сохранить общину и освободить личность, распространить сельское и волостное self-government, на города, на государство в целом, поддерживая при этом национальное единство, развить частные права и сохранить неделимость земли...»<sup>1</sup>.

В письмах к Линтону Герцен опять задается вопросом, впервые поставленным в работе «Россия»: должна ли Россия пройти через все фазы европейского развития? И решительно отрицает необходимость подобных повторений: «Мы можем и должны пройти через скорбные, трудные фазы исторического развития наших предшественников, но так, как зародыш проходит низшие ступени зоологического существования. Оконченный труд, достигнутый результат свершены и достигнуты для всех понимающих; это круговая порука прогресса, майорат человечества»<sup>2</sup>.

Одной из важнейших тем политической публицистики Герцена в течение многих лет была проблема соотношения России, Западной Европы и Америки. Катастрофически разлагающемуся европейскому буржуазному обществу он противопоставляет «деятельные края» — Америку и Россию, к которым потенциально может присоединиться «разве еще начинающаяся Австралия»<sup>3</sup>. В статье-письме к И.С. Тургеневу «Еще вариация на старую тему», опубликованной в альманахе «Полярная звезда» (1857), Герцен оценивает исторические возможности этих стран с точки зрения двух факторов: способа государственного строительства и способности к социализму. Если «Соединенные Штаты, как лавина, оторвавшаяся от своей горы, прут перед собою все; каждый шаг, приобретенный ими, — шаг, потерянный индейцами», то «Россия расширяется по другому закону, чем Америка, оттого что она не колония, не наплыв, не нашествие, а самобытный мир, идущий во все стороны, но крепко сидящий на своей собственной земле... Россия понимает кругом, как вода, обходит племена со всех сторон, потом накрывает их однообразным льдом самодержавия — и под ним делает из калмыков — солдат, из поклонников далай-ламы — защитников православия, из немцев — отчаянных русских патриотов»<sup>4</sup>. Если в Соединенных Штатах чрез-

<sup>1</sup> Герцен А.И. Старый мир и Россия. Письма к В. Линтону. С. 189–190.

<sup>2</sup> Там же. С. 186.

<sup>3</sup> См.: Герцен А.И. Еще вариация на старую тему (Письмо к...). С. 427.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Еще вариация на старую тему (Письмо к...). С. 428. Интересно, что единомышленник А.И. Герцена Н.П. Огарев считал несколько иначе. Различия Аме-



вычайно развит «дух товарищества, ассоциации, предприятий общества... но ни общего владения, ни нашей артели, ни сельской общины нет; личность соединяется с другими только на известное дело, вне которого ревниво отстаивает полнейшую независимость»<sup>1</sup>, то в России есть готовый социалистический элемент — сельская крестьянская община<sup>2</sup>. Эти два обстоятельства позволяют Герцену с упованием смотреть «на наш родной Восток» — Россию, «внутри радуясь», что он русский... Спустя десять лет А.И. Герцен опять вернется к этому вопросу, несколько расширяя перечень цивилизационных отличий России: «Между Европой и Азией развивается страна на иных основаниях. Она выросла колонизацией, захватывая в свою жизнь всякую всячину, она окрестилась без католицизма, она сложилась в государство без римского права и сохраняя как народную особенность свою оригинальное понятие об отношении человека к земле.

Оно состоит в том, что будто бы всякий работающий на этой земле имеет на нее право, как на орудие работы. Это сразу ставит Россию на социальную почву, и притом на чрезвычайно новую»<sup>3</sup>.

В серии статей «Русские немцы и немецкие русские» (1859), опубликованных в «Колоколе», полемизируя с «правоверными западниками», Герцен продолжает развивать теорию русского социализма, подчеркивает значимость вопроса об освобождении крестьян с землей, об общинном владении в России. В частности, Герцен указывает на то, что буржуазный мир Запада исчерпал себя, дошел до своего предела, его разделяет непреодолимая стена: «Труд с одной стороны, капитал с другой, работа с одной стороны, машина с другой, голод с одной стороны, штыки с другой»<sup>4</sup>. Более того, «односторонне развитая муниципальная жизнь Европы сделала страшный разрыв между сельскими и городскими жителями... Между селом и городом — века; иные понятия, другая религия, другие нравы, часто другой язык»<sup>5</sup>. Поэтому «Исторические формы западной жизни в одно и то же время, будучи несравненно выше политического

---

рики и России от европейской цивилизации, — писал он, — обусловлены тем, что «обе страны, в сущности, представляют — не начало *захвата*, а начало *заселения*» (Огарев Н. Частные письма об общем вопросе. Письмо первое // Колокол. Лист 211. 1 Января 1866. С. 1727).

<sup>1</sup> Герцен А.И. Еще вариация на старую тему (Письмо к...). С. 429.

<sup>2</sup> Там же. С. 431.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Порядок торжествует! С. 186.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Русские немцы и немецкие русские // Собр. соч.: В 30 т. Т. XIV: Статьи из «Колокола» и другие произведения 1859–1860 годов / Под ред. Ю.Г. Оксмана. М., 1958. С. 179.

<sup>5</sup> Там же. С. 173.

устройства России, не соответствуют больше современной нужде, современному пониманию» — т. е. социализму<sup>1</sup>.

Считая, что либерализм — этот «экзотический цветок», развившийся в городской цивилизации, — не может укорениться на русской почве, что образованное русское меньшинство быстро пронесся «как порожня телега ... подпрыгивая на тех кочках, на которых предшественники ломали себе шею»<sup>2</sup>, догнало западное движение, пережило «в идее, в меньшинстве мыслящих людей, в литературе, на Исаакиевской площади, в казематах» западную историю, Герцен призывает «становиться на свои ноги и не твердить больше чужих задов»<sup>3</sup>. «Перед социальным вопросом начинается наше равенство с Европой, или, лучше, это действительная точка пересечения двух путей; встретившись, каждый пойдет своей дорогой»<sup>4</sup>, — заявляет он. Путь России — развитие трех элементов традиционного русского крестьянского мира: права каждого на землю, общинного владения ею и мирского управления. «Сверх признания права каждого на землю, — отмечает Герцен, — в народном быте нашем есть другое начало, необходимо пополняющее первое, без которого оно никогда не имело бы своего полного развития. Это начало состоит в том, что земля, на пользование которой каждый имеет право, с тем вместе не принадлежит никому лично и потомственно.

Далее право на землю и общинное владение ею предполагают сильное мирское устройство как родоначальную базу всего государственного здания, долженствующего развиваться на этих началах»<sup>5</sup>.

Вывод Герцена однозначен: «На этих началах, и только на них, может развиваться будущая Русь»<sup>6</sup>.

В связи с этим Герцен формулирует два вопроса, над которыми «стоит подумать читателям»: «Есть ли личное, наследственное, неограниченное владение землею единственно возможное для развития личной свободы — и, в таком случае, как спасти большинство населения, не имеющего собственности, от рабства собственников и капиталистов?

Есть ли, с другой стороны, поглощение лица в общине необходимое, неминуемое последствие общинного землевладения, или оно относится к неразвитому состоянию народа вообще, и в таком слу-

<sup>1</sup> Там же. С. 175.

<sup>2</sup> Там же. С. 179.

<sup>3</sup> Там же. С. 171–172.

<sup>4</sup> Там же. С. 179.

<sup>5</sup> Там же. С. 182.

<sup>6</sup> Там же. С. 183.

чае как соединить полное, правомерное развитие лица с общинным устройством?»<sup>1</sup>

Классическое определение русского социализма Герцен дал в статье рубежа 1866–1867 гг. «Порядок торжествует!»: «Мы русским социализмом называем тот социализм, который идет от земли и крестьянского быта, от фактического надела и существующего предела полей, от общинного владения и общинного управления, — и идет вместе с работничьей артелью навстречу той экономической справедливости, к которой стремится социализм вообще и которую подтверждает наука»<sup>2</sup>.

\* \* \*

Авторитетным защитником русской сельской общины и общинного владения землей выступил Н.Г. Чернышевский, ставший наряду с Герценом родоначальником русского социализма.

В своих многочисленных работах 1857–1861 гг., посвященных крестьянскому вопросу и критике философских, экономических, юридических предубеждений против общинного владения, Чернышевский проводил идею освобождения крестьян с землей без выкупа или с минимальным выкупом, вел полемику с противниками крестьянской общины, сформулировал «закон вечной смены форм», доказывающий возможность перехода России с помощью института крестьянской общины к социализму, минуя капитализм и «пролетариатство». Выступая против «личной» (т. е. частной) поземельной собственности, Чернышевский защищал не столько русскую сельскую общину как бытовое явление, созданное жизнью, сколько абстрактную «коммуну», как основу будущего коллективистского общества.

Так, в статье «Критика философских предубеждений против общинного владения» (1858), опубликованной в журнале «Современник», опираясь на философские теории Шеллинга и Гегеля, приводя многие «геологическо-физиологические» примеры диалектического развития форм начиная с зарождения самой планеты Земля, а также многочисленные примеры из других «сфер бытия», Чернышевский формулирует «всеобщий закон»:

«1. Высшая степень развития по форме совпадает с его началом.

2. Под влиянием высокого развития, которого известное явление общественной жизни достигло у передовых народов, это явление

<sup>1</sup> Герцен А.И. Русские немцы и немецкие русские. С. 189.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Порядок торжествует! С. 193.

ние может у других народов развиваться очень быстро, подниматься с низшей степени прямо на высшую, минуя средние логические моменты»<sup>1</sup>.

Чернышевский доказывает, что общинное владение не является «первобытной», «низшей» формой, вытесненной «высшей» формой — частной поземельной собственностью, что не обязательно уничтожать эту «устаревшую» форму, чтобы развиваться, идти вперед. Согласно выведенному им всеобщему закону, гласящему, что «конец развития по форме является возвращением к его началу», России не нужно проходить через период частной поземельной собственности, которая представляется средним звеном. Развив общинное владение в высшую форму поземельных отношений, она может миновать средний капиталистический период развития<sup>2</sup>.

В статье «Суеверие и правила логики» (1859), опубликованной в журнале «Современник», Чернышевский дает развернутую характеристику крепостного права, благодаря которому «русский народ жил, или, лучше сказать, прозябал или дремал в тяжелой летаргии, немногим отличающейся от расположения духа, владычествующего над азиатцами»<sup>3</sup>; рассматривает причины, сдерживающие развитие сельского хозяйства в России: «... отсутствие умственного развития в народе, упадок его энергии, крепостное состояние, недостаток оборотного капитала, неразвитость торговли и промышленности, плохое состояние путей сообщения, слабое развитие городов, незначительная степень населенности»<sup>4</sup>; показывает связь произвола и азиатчины с крепостным правом, которое обязано «продолжительностью своего существования только дурному управлению»<sup>5</sup>.

Исследуя причины, сдерживающие развитие сельского хозяйства в России, Чернышевский подвергает резкой критике либеральную «гипотезу о вредном влиянии общинного владения на земледелие в России». Образчиком желчной иронии, практически всегда пере-

---

<sup>1</sup> Чернышевский Н.Г. Критика философских предубеждений против общинного владения // Полн. собр. соч.: В 15 т. / Под общ. ред. В.Я. Кирпотина, Б.П. Козьмина, П.И. Лебедева-Полянского [и др.]. Т. V: Статьи 1858–1859 / Подготовка тома и текстол. коммент. Н.М. Чернышевской. М., 1950. С. 389.

<sup>2</sup> Там же. С. 364, 377 и др.

<sup>3</sup> Чернышевский Н.Г. Суеверие и правила логики // Полн. собр. соч.: В 15 т. / Под общ. ред. В.Я. Кирпотина, Б.П. Козьмина, П.И. Лебедева-Полянского [и др.]. Т. V: Статьи 1858–1859 / Подготовка тома и текстол. коммент. Н.М. Чернышевской. М., 1950. С. 694.

<sup>4</sup> Там же. С. 696.

<sup>5</sup> Там же. С. 708.

ходящей у Чернышевского-публициста в сарказм, может служить следующий пассаж: «Говорить о вредном влиянии общинного владения на земледелие в России значит приписывать цвету волос или величине усов неподвижность человека, у которого поражены параличом руки и ноги. Нас так восхищает гипотеза о вредном влиянии общинного владения, что мы предложим ряд вопросов, которые все могут быть разрешены посредством вредного влияния общинного владения с таким же успехом, как и вопрос о слабом развитии нашего земледелия.

Почему наши города так плохо развивались до сих пор? Общинное владение мешало их развитию, препятствуя купцам развивать свои дела покупкой земель у крестьян. Почему неизмеримые леса наших северных губерний гниют на корню, между тем как средняя и южная Россия нуждается в лесе? Общинное землевладение останавливает поток колонизации, который без него устремился бы в благодатную Олонецкую губернию и пустил бы в торговлю ее леса. Почему ярославские мужики имеют рыжие бороды? Причиной тому должно считаться общинное владение, препятствующее ярославцам походить на французов, имеющих бороды темного цвета. Почему русские экономисты отсталой школы не в состоянии понимать самых простых и ясных фактов? Причиной тому должно считаться общинное владение, задерживающее успехи русских людей как в отношении материальном, так и в отношении умственном»<sup>1</sup>.

Особое место в трудах Чернышевского занимала тема произвола власти, «дурного управления», которые являются, по его мнению, «единственным источником народной бедности»<sup>2</sup>. Русские проблемы на протяжении всей истории — это, главным образом, проблемы преодоления произвола в отношениях между людьми. Без преодоления произвола не могло быть законности, духовной независимости, свободы и прав человека, не говоря уже о раскрепощении личности. Большинству россиян вследствие нищеты, своеволия государства, бесправия в гражданском смысле веками недоставало глубокого чувства своей самостоятельности и ответственности. Понимание свободы как морального долга (а не просто воли), осознание своих прав и прав других слишком долго находились в зачаточном состоянии. На протяжении веков русской истории человек массы колеблется между рабской привычкой к повиновению и анархическим бунтом. Не случайно борьба за свободу в России, как она развива-

<sup>1</sup> Там же. С. 697.

<sup>2</sup> Там же. С. 704.

лась в XIX в., была делом меньшинства, а не народного порыва. Как отмечал Чернышевский в статье «Апология сумасшедшего» (1860), «основное наше понятие, упорнейшее наше предание — то, что мы во все вносим идею произвола. Юридические формы и личные усилия для нас кажутся бессильны и даже смешны, мы ждем всего, мы хотим все сделать силою прихоти, бесконтрольного решения; на сознательное действие, на самопроизвольную готовность и способность других мы не надеемся, мы не хотим вести дела этим способом; первое условие успеха даже в справедливых и добрых намерениях, для каждого из нас то, чтобы другие беспрекословно и слепо повиновались ему. Каждый из нас маленький Наполеон или, лучше сказать, Батый. Но если каждый из нас Батый, то что же происходит с обществом, состоящим из Батыев»<sup>1</sup>.

В работе «Суеверие и правило логики» Чернышевский, под-разумевая русское самодержавие, говорит об «азиатстве» — таком порядке дел, «при котором не существует никакой законности, не существует неприкосновенности никаких прав, при котором не ограждены от произвола ни личность, ни труд, ни собственность». Главная черта этого порядка — самодурство, господство насилия: «Кто сильнее, тот безнаказанно делает над слабейшими все, что только ему угодно, а так как у него нет человеческих понятий, то руководится он в своих действиях только прихотями добрыми или дурными», а единственным способом не быть раздавленным от руки сильнейшего становятся угодливость, уступчивость, раболепство<sup>2</sup>. Здесь же Чернышевский рассматривает такое явление, как взяточничество, и находит, что оно порождается не личными дурными качествами чиновников, а российской бюрократической системой: «... взяточничество является только уже результатом предшествующей ему необходимости нарушать закон по беззащитности исполнителей закона перед сильнейшими и безответственности перед обществом». Чтобы восстановить законность в сфере управления, считает Чернышевский, нужно изменить отношения должностной деятельности к общественному мнению: «... надобно сделать, чтобы должностная деятельность перестала быть канцелярскою тайною, чтобы все делалось открыто, перед глазами общества, и общество

<sup>1</sup> Чернышевский Н.Г. Апология сумасшедшего // Полн. собр. соч.: В 15 т. / Под общ. ред. В.Я. Кирпотина, Б.П. Козьмина, П.И. Лебедева-Полянского [и др.]. Т. VII: Статьи и рецензии. 1860–1861 / Подготовка текста Н.М. Чернышевской и С.С. Божевского. Текстол. и библиогр. коммент. Н.М. Чернышевской. М., 1950. С. 616.

<sup>2</sup> См.: Чернышевский Н.Г. Суеверие и правила логики. С. 700.

могло бы высказывать свое мнение о каждом официальном действии каждого должностного лица»<sup>1</sup>.

Именно «азиатство» российской бюрократической системы обусловило провальные, по мнению Чернышевского, результаты крестьянской реформы 1861 г., когда «освобождаемые крестьяне должны платить помещику: 1 руб. 10 коп. вместо каждого рубля, который платили ему при прежнем крепостном праве»<sup>2</sup>. В «Письмах без адреса», написанных к годовщине обнародования законодательного акта, оформившего отмену крепостного права в России — «Положений» 19 февраля 1861 г., Чернышевский дает критическую характеристику бюрократического порядка, при котором «совершенно бесполезны ум, знание, опытность людей, которым поручено дело». Люди при таком порядке «действуют как машины, у которых нет своего мнения, они ведут дело по случайным намекам и догадкам о том, как думает про это дело то, или другое, или третье лицо, совершенно не занимающееся этим делом»<sup>3</sup>. Они «начинают тем, что видят надобность чего-нибудь существенного и великого, стремятся к нему и успевают сделать лишь нечто очень маловажное и вовсе не существенное, а только формальное»<sup>4</sup>. Сила бюрократического порядка такова, что ему не может противостоять никто, даже человек, стоящий во главе всего управления: «Вы хотите только спросить, — ваш вопрос принимают за решение; вы хотите посоветоваться — ваши слова принимают за приказание; вы ищете опоры, — все, до чего вы касаетесь, гнется перед вами. Так уже заведено в бюрократическом порядке, и ничего иного не добьетесь вы от него»<sup>5</sup>.

Рассматривая ход реформы и оценивая роль общественных сил, участвовавших в отмене крепостного права, Чернышевский выделяет четыре главных элемента. Это «власть, дотоле имевшая бюрократический характер; просвещенные люди всех сословий, находившие нужным уничтожение крепостного права; помещики, желавшие отсрочить это дело из опасения за свои денежные интересы, и наконец, крепостные крестьяне, тяготившиеся этим правом. В стороне от этих четырех элементов находилась вся остальная половина населения — государственные крестьяне, мещане, купцы, духовенство,

<sup>1</sup> Там же. С. 705.

<sup>2</sup> Чернышевский Н.Г. Письма без адреса // Соч.: В 2 т. Т. 2 / АН СССР. Ин-т философии; Редкол.: М.Б. Митин (пред.); ред. изд. И.К. Пантин; сост. и авт. примеч. Л.В. Поляков. М., 1987. С. 365.

<sup>3</sup> Там же. С. 357.

<sup>4</sup> Там же. С. 361.

<sup>5</sup> Там же. С. 362.

то большинство беспоместных чиновников, которое не получало больших выгод от бюрократического порядка»<sup>1</sup>. Логика развития процесса, по Чернышевскому, следующая. Начало его связано с политическими проблемами (Крымская война и др.), обнаружившими «для всех слоев общества несостоятельность того порядка вещей, в котором оно жило до войны»<sup>2</sup>. Это позволило либеральной «партии» просвещенных людей, требовавших уничтожения крепостного права, навязать власти программу реформ, которая и стала бюрократически осуществляться последней, причем не в пользу крестьянства, а в пользу дворянства. Как результат — повсюду произошли кровавые столкновения между крепостными крестьянами и властью, старавшейся силой провести свои решения. Но, несмотря на все внушения и меры усмирения, крепостные крестьяне остались в уверенности, что надобно ждать им другой, настоящей воли<sup>3</sup>. Сочувствие к крестьянам пробудило политическое сознание всех других сословий, которые стали желать не просто изменения решения частного вопроса о крепостном праве, но общих перемен в государстве: «Все они чувствовали обременение от произвольной администрации, от неудовлетворительности судебного устройства и от многосложной формалистичности законов»<sup>4</sup>. Вслед за К.Д. Кавелиным, полагавшим, что народ найдет в дворянстве своего достойного представителя, Чернышевский указывает на то, что дворянство уже стало представителем стремления к реформам, нужным для всех сословий: «В мыслях о реформе общего законодательства, об основании администрации и суда на новых началах, о свободе слова дворянство только является представителем всех других сословий, и представителем их выступило оно даже не потому, чтобы в нем сильнее были эти желания, чем в других сословиях, а единственно потому, что оно одно имеет при нынешнем порядке организацию, дающую возможность выражать желания»<sup>5</sup>.

Такое положение дел, как считает Чернышевский, чревато новыми смутами и крестьянской революцией — «развязкой», от которой «трепещут» все лица и общественные слои, отдельные от народа. Парадоксально, но ожидающий народной революции «революционер-демократ» Чернышевский, «изменяя своему убеждению и своему

<sup>1</sup> Там же. С. 346.

<sup>2</sup> Там же. С. 343.

<sup>3</sup> Там же. С. 348, 349.

<sup>4</sup> Там же. С. 350.

<sup>5</sup> Там же. С. 350.



народу» (по собственному признанию), прямо заявляет, что ему, как и правительству, революция... не нужна. Ее необходимо предотвратить, так как всем хорошо понятно, что невежественный народ, исполненный «грубых предрассудков и слепой ненависти ко всем отказавшимся от его диких привычек», не пощадит людей, носящих немецкое платье, «не пощадит и нашей науки, нашей поэзии, наших искусств; он станет уничтожать всю нашу цивилизацию»<sup>1</sup>. Поэтому, как следует из контекста статьи, единственный выход для власти — принять меры по пересмотру вопроса о крепостном праве, а также осуществить реформы в области законодательства, государственного администрирования, организации суда, и реализации свободы слова.

\* \* \*

В свое время либерал Б.Н. Чичерин, подводя итоги XIX столетия, пришел, в частности, к выводу о том, что русский радикализм основан на нигилизме и социалистических фантазиях. Чем менее практическая жизнь дает простора для деятельности, — формулирует он мысль, посещавшую головы многих интеллектуалов от Герцена до В.И. Ленина, — тем более люди способны увлекаться теоретическими построениями. Чем более мысль стеснена, тем более в ней возбуждается ненависть ко всякому стеснению. В реакционные годы «русскому человеку нечего более делать, как фантазировать». С точки зрения Чичерина, социализм есть бессмысленное отрицание всего существующего общественного строя во имя фантастического будущего. А «водители» радикалов, такие, например, как Чернышевский, — нахватавшиеся вершков журналисты, подобные мухам, гадающим на картину великого художника. Следы мух смываются легко, тогда как социалистическая пропаганда отравила и продолжает травить многих. Русский нигилист — это сумасшедший, проявляющий «изумительную хитрость в достижении своих бессмысленных целей», так как весь свой ум и всю свою волю направляет на то, чтобы сбить Россию с правильного пути, водворить в ней полный хаос и вызвать самую суровую реакцию. Но, — парадоксальный вывод мудрого человека, — как не бессмысленны бывают волнения и цели недоучившегося юношества, все же они выше и благороднее той тупой покорности, с которой масса русского общества переносит тяготеющий над нею произвол...<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Там же. С. 340, 341.

<sup>2</sup> См.: Чичерин Б.Н. Россия накануне двадцатого столетия. 4-е изд. Берлин, 1901. С. 17, 19, 26–27.

Действительно, специфической чертой русского радикализма был нигилизм<sup>1</sup>, породивший особую революционаристскую субкультуру с ее прагматическим культом утилитарной рациональности, отрицанием общепринятых норм морали, разрывом с традиционной системой ценностей образования, воспитания.

Феномен русского революционного нигилизма, неизменно отождествляемый в сознании современного человека с «писаревщиной» и «базаровщиной», представляет собой значительно более сложное и противоречивое социально-историческое явление, чем принято считать. Да и сам Д.И. Писарев, чьи воззрения упрощенно ассоциируются только с «нигилизмом», фигура в истории русской социально-политической мысли значительно более глубокая. Идеологическая картина России второй половины XIX в. — пример самых разнообразных проявлений нигилизма. Нигилистические установки выражены в творчестве не только Писарева, но и Чернышевского, Н.А. Добролюбова, П.Н. Ткачева, представителей народничества, публицистов «Русского слова», «Современника», эмигрантских печатных изданий и многих др. Одним словом, нигилистическое сознание в той или иной мере было присуще всей так называемой революционно-демократической традиции и нередко полностью с ней отождествлялось. Так, например, Герцен (это видно по тону статьи 1864 г. «Новая фаза в русской литературе») вначале критически относился к термину «нигилизм» как характеристике «нового поколения». «Московским доктринарам, — писал он, — надоело называть своих противников материалистами, они изобрели термин нигилист... Но говорить о нигилизме молодых людей, пламенных и преданных, лишь прикидывающихся отчаявшимися скептиками, — это грубая ошибка»<sup>2</sup>. Позже Герцен прямо заявлял, что нигилизм — это то наследство, которое поколение 1840–1850-х годов завещало идущим ему на смену «шестидесятникам». Существенно то, что он

---

<sup>1</sup>Русский нигилизм — это исторически возникший и приобретший наибольшее влияние в среде российской разночинной интеллигенции середины XIX в. тип (стиль) негативного мироощущения, ориентированного на критическое переосмысление и — в результате этого — на радикальное отрицание любых культурных, социальных, нравственных и эстетических норм, препятствующих, согласно его установкам, прогрессивному развитию российского общества в целом и всех его членов в отдельности. Это придало русскому нигилизму черты революционности и социального экстремизма.

<sup>2</sup>Герцен А.И. Новая фаза в русской литературе // Собр. соч.: В 30 т. Т. XVIII: Статьи из «Колокола» и другие произведения 1864–1865 годов / Под ред. Ю.Г. Оксмана, В.А. Путинцева. М., 1959. С. 263.

вел речь об идеях «социально-политического» нигилизма. Самой идее нигилизма придавался прогрессивный, ценностный характер — это отрицание крепостного рабства, отстаивание независимости индивида, вера в светлое будущее, «страстное желание участвовать в нем» и т. д. Эти черты революционного нигилизма, полагал Герцен, получены современным поколением от декабристов, и уже В.Г. Белинский имел право на этот титул. В этом смысле и М.А. Бакунин был «вполне нигилист», когда осудил французских революционеров за умеренность, и петрашевцы, стремившиеся низвергнуть «все божеские и человеческие законы», «разрушить основы общества», и, следуя логике основоположника русского социализма, сам Герцен.

С трактовкой «нигилизма» и «нигилистов» как понятий, обозначающих те группы и социальные слои российского общества, которые выступили с резким отрицанием традиционной идеологии, морали и норм жизненного поведения, были согласны далеко не все. И если молодежь, увлекаясь публицистами из «Русского слова» — Писаревым, В.А. Зайцевым, Н.В. Соколовым и др., с гордым вызовом отождествляла себя с литературным образом Базарова<sup>1</sup>, то сотрудники «Современника» увидели в главном герое «Отцов и детей» карикатуру на «нового человека»<sup>2</sup>. В начале XX в. историк В.Я. Богучарский отмечал: «“Современник” верил в глубокие творческие силы народа, “Русское Слово” решительно в них не верило и все свои упования возлагало на накопление в обществе, воспитанных на естествознании, критически мыслящих личностей, которые своим влиянием и примером пересоздадут мало-помалу всю общественную среду»<sup>3</sup>.

Писарева часто называют «народником до народничества»<sup>4</sup>. Действительно, в ряде его статей вполне отчетливо звучит мысль, став-

<sup>1</sup>Как писал еще А.И. Герцен, в тургеневском герое Д.И. Писарев «узнал себя и своих» (*Герцен А.И. Еще раз Базаров // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. XX. Кн. I: Публицистические и художественные произведения 1867–1869 годов / Под ред. З.В. Смирновой, И.Г. Птушкиной. М., 1960. С. 334*).

<sup>2</sup>Надо отметить, что это обстоятельство, по свидетельству П.А. Кропоткина, «сильно огорчало Тургенева», который «без всякого сомнения, любил умственный облик Базарова» и не имел в мыслях намерения написать «карикатуру». В «Записках революционера» Кропоткин приводит следующие слова Тургенева, характеризующие отношение автора к своему герою: «... я любил его, сильно любил!.. Вот приедем домой, я покажу вам дневник, где записал, как я плакал, когда закончил повесть смертью Базарова» (*Кропоткин П.А. Записки революционера. М., 1990. С. 389*).

<sup>3</sup>*Богучарский В. Очерки из истории русской журналистики XIX века // Из прошлого русского общества. СПб., 1904. С. 353.*

<sup>4</sup>См.: *Федоркин Н.С. Утопический социализм идеологов революционного народничества. М., 1984.*

шая затем основополагающей в народничестве эпохи «хождения в народ», — мысль о необходимости нести знания в народ и исключительной роли в этом процессе разночинной интеллигенции — «людей нового типа», «деятелей прогресса». Еще одна идея, высказанная Писаревым в статье «Схоластика XIX века», готовила почву для «действенного народничества» — речь идет о разобщенности «множества отдельных кружков» и в целом русского общества, которая, как считает Писарев, с одной стороны, мешает «единству гражданского действия», но, с другой — развивает «личную оригинальность и самостоятельность»<sup>1</sup>.

Основу миросозерцания «новых людей», которое проповедовал Писарев, составили: уважение личности («Уважайте в себе и в других человеческую личность», — что может быть проще этого правила»<sup>2</sup>), «разумный эгоизм» («Старайтесь жить полною жизнью, не дрессируйте, не ломайте себя, не давите оригинальности и самобытности в угоду заведенному порядку и вкусу толпы — и, живя таким образом, не спрашивайте о цели; цель сама найдется, и жизнь решит вопросы прежде, нежели вы их предложите»<sup>3</sup>), скептицизм («Здравый смысл и значительная доля юмора и скептицизма составляют, мне кажется, самое заметное свойство чисто русского ума»<sup>4</sup>), и «современный, здоровый и свежий» материализм («полнейший материализм: я знаю только то, что вижу или вообще в чем могу убедиться свидетельством моих чувств»<sup>5</sup>, привьется к русскому уму прочно и легко<sup>6</sup>). Если в области науки и нравственности лозунгом такого миросозерцания, подвергающего сомнению любые авторитеты, должен был стать призыв: «... что можно разбить, то и нужно разбивать; что выдержит удар, то годится, что разлетится вдребезги, то хлам; во всяком случае, бей направо и налево, от этого вреда не будет и не может быть»<sup>7</sup>, то политический лозунг, сформулированный Писаревым, в мягкой форме звучит так: «... да падут во имя разума дряхлый деспотизм,

<sup>1</sup> См.: Писарев Д.И. Схоластика XIX века // Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 2: Статьи и рецензии. 1860–1861 (январь–май) / Отв. ред. А.И. Володин. М., 2000. С. 261–262.

<sup>2</sup> Там же. С. 263.

<sup>3</sup> Там же. С. 271.

<sup>4</sup> Там же. С. 269.

<sup>5</sup> Там же. С. 273.

<sup>6</sup> Там же. С. 269.

<sup>7</sup> Там же. С. 284.

дряхлая религия, дряхлые стропила современной официальной нравственности»<sup>1</sup>.

Пропагандируя силу знания и науки, призывая интеллигентную молодежь учить уму-разуму «младших братьев-мужиков», «русский просветитель» Писарев<sup>2</sup> смещает акценты в сторону материальной стороны жизни и подчас явно демонстрирует скептицизм в отношении правительственных программ просвещения народа. Прежде чем организовывать «книжное учение» народа, считает он, народ нужно накормить, удовлетворить его материальные потребности: «Когда человек голоден — прежде всего накормите его; когда у человека спина болит от побоев — позаботьтесь прежде всего о том, чтобы вылечить его и обеспечить его от подобных пассажей на будущее время; когда человек изнурен непосильною работою — дайте ему отдохнуть. Прежде всего надо устранить физическое страдание личности, а потом учить ее и развивать, или, даже лучше всего, предоставить это дело на благоусмотрение каждого отдельного лица, давая средства желающим и снимая путы с связанных»<sup>3</sup>. Будущность народа — в руках представителей науки, способных разбудить общественное мнение и сформировать мыслящих руководителей народного труда. «Судьба народа решается не в народных школах, а в университетах», — заявляет Писарев в статье «Реалисты»<sup>4</sup>. Сформулированный здесь же парадокс: «... мы бедны, потому что глупы, и мы глупы, потому что бедны»<sup>5</sup>, — универсален в применении к

<sup>1</sup> Писарев Д.И. «Глупая книжонка Шедо-Ферроти...» // Полн. собр. соч. и писем. Т. 4: Статьи и рецензии. 1862 (январь–июнь). М., 2001. С. 273. Жесткая формулировка звучит иначе: «Низвержение благополучно царствующей династии Романовых и изменение политического и общественного строя составляют единственную цель и надежду всех честных граждан. Чтобы при теперешнем положении дел не желать революции, надо быть или совершенно ограниченным, или совершенно подкупленным в пользу царствующего зла...

На стороне правительства стоят только негодяи, подкупленные теми деньгами, которые обманом и насильем выжимаются из бедного народа. На стороне народа стоит все, что молодо и свежо, все, что способно мыслить и действовать.

Династия Романовых и петербургская бюрократия должны погибнуть...

То, что мертво и гнило, должно само собой свалиться в могилу. Нам остается только дать им последний толчок и забросать грязью их смердящие трупы» (там же. С. 274).

<sup>2</sup> «Просветителем» Д.И. Писарева считает В.Ф. Пустарнаков (Русская философия. Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М., 2007. С. 422).

<sup>3</sup> Писарев Д.И. Схоластика XIX века. С. 300.

<sup>4</sup> Писарев Д.И. Реалисты // Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 6: Статьи. 1864 (апрель–декабрь). М., 2003. С. 341.

<sup>5</sup> Там же. С. 224.

любому обществу. Однако писаревское объяснение выхода из этого заколдованного круга вполне оригинально. Пробыть этот круг можно двумя способами: «сверху» и «снизу». В первом случае, возможно действием законодательной власти «увеличить количество продуктов, остающихся в руках производителя, — значит уменьшить его нищету и дать ему средства к дальнейшему развитию»<sup>1</sup> (к этой цели, как отметил Писарев, были направлены «законодательные распоряжения правительства по крестьянскому вопросу»); во втором случае, можно воздействием лучших представителей науки «живыми идеями» на непродвинувших потребителей, привлечь их к полезному и увлекательному труду и, в конечном счете, преодолеть разрыв между умственным и физическим трудом. Такое движение «снизу», основанное на убеждении и добровольном участии, организовать значительно проще, чем провести принудительные реформы сверху. Поэтому именно представители науки, люди «нового типа» становятся главными деятелями прогресса, избавляющими общество от бедности и глупости.

Что касается исторического оправдания феномена русского нигилизма, то оно связано с тем, что Писареву и «шестидесятникам» было присуще чувство, что именно они являются носителями новых устоев; это не вполне осознанный, не имеющий точных образов и определений, импульс к новому, порыв к будущему. И само отсутствие позитивной формы, четко сформулированной и обоснованной программы практической деятельности отчасти и компенсировалось в глазах наиболее активной части образованной молодежи масштабами развертываемой ею тематики социально-психологического негативизма; оно было незаметно на фоне бескомпромиссной критики, отрицания и борьбы с прошлым. По замечанию В.О. Ключевского, «русская история опять разделилась на две неравные половины периода, дореформенную и реформированную, как прежде делилась на допетровскую и петровскую»<sup>2</sup>. Более того, дореформенный период отрицался при этом столь яростно и беспощадно, подвергался столь разрушительной критике, что в сознании молодого поколения полностью заслонялся актуальностью и злобой настоящего дня, темами текущей борьбы, тем самым теряя всякую свою ценность. Как писал П.А. Кропоткин в предисловии к первому русскому изданию «Записок революционера», «крепостное

<sup>1</sup> Там же. С. 225.

<sup>2</sup> *Ключевский В.О.* Русская историография. 1861–1893 гг. // Ключевский В.О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М., 1990. С. 553.

право и крепостные нравы — с тех пор как пронесли над нами шестидесятые годы и прошла полосой очистительная критика нигилизма — как будто отошли куда-то очень далеко в бледную туманную перспективу времен»<sup>1</sup>.

Этот нигилистический менталитет позволил поколению 1870-х годов просто проигнорировать отжившие, с их точки зрения, традиции и нормы социального творчества, сосредоточиться на современности, уделить все свое внимание проблемам настоящего и направить все свои усилия на созидание будущего. При этом «очистительное» значение в истории России нигилистов — «шестидесятников» выразилось не только в том, что они, сокрушив авторитеты, «подготовили почву» для дальнейшего развития отечественной радикальной социально-политической мысли, заложенные ими в сознание образованной молодежи экстремизм и пафос отрицания по-прежнему продолжали играть не последнюю роль в идеологии и практике русского революционного движения 1870–1880-х годов. По словам того же Кропоткина, «нигилизм... наложил у нас свою печать на всю жизнь интеллигентного класса, и эта печать не скоро изгладится»<sup>2</sup>.

\* \* \*

В заключение — еще один небольшой сюжет. Как известно, К.Д. Кавелин — либеральный западник в 1840–1850-е годы, в 1860-е годы несколько поменял приоритеты. Ярким примером такой эволюции является его замечательная по своему взвешенному тону записка о нигилизме, переданная в мае 1866 г. императору Александру II. Рассуждая о политической оппозиции, Кавелин указывает на то, что и радикальная нигилистическая оппозиция молодого поколения, и так называемая консервативная оппозиция старшего поколения, как и любые крайности сходятся: «Общею почвою, на которой сходятся эти крайности, служит оппозиция против правительства»<sup>3</sup>, при этом внутренняя связь этих, противоположных на первый взгляд, течений, обнаруживается в том, что без оппозиции «отцов» невозможно была бы оппозиция «детей». Именно консервативная оппозиция порождала нигилизм, так как «она готовила умы молодого поколения к неуважению правительства, она учила их не доверять

---

<sup>1</sup> Кропоткин П.А. Записки революционера. М., 1990. С. 3.

<sup>2</sup> Там же. С. 266.

<sup>3</sup> Цит. по: Зайончковский П.А. Записка К.Д. Кавелина по нигилизму // Исторический архив. Т. V. М.; Л., 1950. С. 333–334.

его действиям, извращать его намерения»<sup>1</sup>. Совершенно справедливо он отмечает то, что одними полицейскими мерами с этим злом не справиться никогда: «Нигилизм есть идея, есть учение философское, переходящее в своего рода религию (вера в отсутствие бога, души и нравственного закона); это есть учение, имеющее уже своих пророков и жаждущее иметь своих мучеников»<sup>2</sup>. С ним можно бороться лишь мерами, направленными на умственную среду, в которой расцветает это зло — духовные и светские учебные заведения и в целом образованное общество<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 334.

<sup>2</sup> Там же. С. 331.

<sup>3</sup> Такая позиция Кавелина перекликается с мнением многих русских консерваторов, в частности, М.П. Погодина, считавшего нигилистов — «недоучившихся студентов, озлобленных семинаристов и недоучек-дилетантов» — невеждами, забывшими Бога и собирающимися «строить новое общество... на крови и в грязи», и предлагавшего не наказывать, а воспитывать и обучать этих людей (см.: *Погодин М.П.* Простая речь о мудреных вещах. Отдел III. М., 1873. С. 19, 135).





## Источники философской системы П.Е. Астафьева

Известно, что философия в меньшей степени зависит от достижений в области науки прежде всего ввиду индивидуального характера философского творчества, нередко придающего ему форму того или иного мировоззрения, а иногда и исповеди. Тем не менее ни один из авторов философской системы не может обойтись без опоры на предшествующий идейный материал и без заимствований, хотя бы в виде критического переосмысления ставших классическими или современных ему источников.

Внимательное изучение этих источников и того влияния, которое они оказали на мысли исследуемого философа, их место в его мировоззрении, позволяет судить о степени оригинальности его философской концепции, о ее новизне и, как следствие, философской продуктивности, значимости ее для историко-философского процесса.

Особую актуальность вопрос об источниках приобретает для авторов и направлений, не претендующих на создание принципиально нового подхода, но опирающихся на одну или несколько существовавших традиций, вносящих в них существенные коррективы и дающих им своеобразное и новое развитие.

Актуален этот вопрос и для философии П.Е. Астафьева, одного из профессиональных русских философов. Он традиционно причисляется к русским философам-персоналистам или русским лейбнизианцам наряду с такими мыслителями, как А.А. Козлов, Л.М. Лопатин, Н.В. Бугаев, Н.О. Лосский и др. Все они «в большей или меньшей степени испытали влияние монадологии Лейбница»<sup>1</sup>. Однако в случае с Астафьевым и другими русскими персоналистами нужно говорить не о копировании, а об авторских концепциях, содержащих оригинальные выводы. Кроме того, они испытали влияние других мыслителей не менее, а, возможно, и более значимых, чем Лейбниц.

Мировоззрение Астафьева выделялось на фоне взглядов других русских персоналистов рядом особенностей. Это не осталось незамеченным современниками и отразилось, например, в статье-эпитафии

---

<sup>1</sup> Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное / Приложение к журналу «Вопросы философии». М., 1991. С. 207.

А.А. Козлова «П.Е. Астафьев как философ», опубликованной после смерти последнего. Главным отличием системы Астафьева Козлов называет его антисубстанциализм, поскольку «основным началом для него был дух — не как субстанция, а как “сама о себе знающая духовная деятельность”»<sup>1</sup>. Как пишет А. Козлов, «сознавал и знал о своей деятельности у него не субъект, не существо, а сама же *деятельность*», «признать субстанцию он опасался»<sup>2</sup>. Это акцент, существенно отличавший Астафьева от Лейбница проистекал из других источников его философской системы. Кроме того, примечательно, что значительную часть творчества Астафьева, его взгляды на национальный вопрос и национальную политику, позволяющие другим критикам рассматривать Астафьева как философа консервативного и националистического направления, Козлов сознательно оставил за рамками рассмотрения, ошибочно посчитав их результатом влияния «случайных и временных обстоятельств»<sup>3</sup>.

Как законченное и внутренне непротиворечивое целое философия Астафьева предстает в его итоговом труде «Вера и знание в единстве мировоззрения», изданном в год смерти автора. Эта работа подвела итог его философским изысканиям. Взгляды автора можно было охарактеризовать как особую разновидность лейбницианства. Вместе с тем нельзя не заметить неоднородности этого текста, составленного на основе прежде опубликованных статей разных лет. При этом опирающееся на Лейбница представление о мире как сложно устроенной системе монад прямо формулируется лишь в заключительной XVII главе книги.

Монадология Астафьева была отнюдь не результатом переосмысления Лейбница; пути, которыми Астафьев шел к монадологии, основания и источники его представлений, были совсем иными. В то же время именно переосмысление и объединение под сенью лейбницианства различных мыслей и философских традиций, основанных на разных источниках, и определяют своеобразие взглядов Астафьева.

В качестве хронологически первого источника мысли Астафьева следует назвать западную философско-психологическую традицию. Одна из ключевых особенностей мировоззрения Астафьева была связана с его интересом к психологии. К современной европейской психологии Астафьев неоднократно обращается в разных

<sup>1</sup> Козлов А.А. П.Е. Астафьев как философ // Вопросы философии и психологии. М., 1893. Год. IV. Кн. 3 (18). С. 122.

<sup>2</sup> Там же. С. 123.

<sup>3</sup> Там же. С. 122.

работах: «Психический мир женщины, его особенности, превосходство и недостатки», «Понятие психического ритма как научное основание психологии полов», «Чувство как нравственное начало». Среди цитируемых им авторов — В. Вундт, Ш. Луис и целый ряд других ученых. Астафьев в той или иной степени разделял учение о психическом спектре, различные концепции психофизического параллелизма. Однако особое значение для философской системы Астафьева имела «философия воли» французского спиритуалиста Ф.П.Г. Мен де Бирана, идеями которого проникнута вся гносеология Астафьева.

В основе учения Мен де Бирана — переосмысление сенсуализма и метод интроспекции, т. е. обращения к внутреннему опыту субъекта как к основному источнику фактов. В центре его картины мира не абстрактное, как у Декарта, а индивидуальное эмпирическое Я в форме внутреннего психического опыта.

Современные исследователи (А.А. Кротов, Н.П. Кудрявцев и др.) делят философскую деятельность Мен де Бирана на три основных этапа. Он последовательно эволюционировал: начав с увлечения сенсуализмом в духе школы «идеологов» (Кондильяк, де Траси и др.), он закончил разработкой собственной религиозной философии. Наибольшее влияние на развитие философско-психологической мысли в целом и на философию Астафьева в частности оказали работы Мен де Бирана среднего, второго периода его философской деятельности. По выражению А.А. Кротова, он характеризуется «существенным переосмыслением прежней позиции: резкая критика сенсуализма сочетается с разработкой учения о волевом усилии как первоначальном факте сознания, что и послужило некоторым исследователям поводом для квалификации биранизма в целом как “волютаризма” или “философии воли”»<sup>1</sup>.

По мнению Мен де Бирана, весь состав психической жизни человека имеет в своей основе два первоначальных элемента: усилие, связанное с человеческим «я» и производимое волей, и безличное восприятие. Оба этих элемента являются самоочевидными, легко обнаружимыми и разделимыми в процессе самонаблюдения без какой-либо специальной подготовки. Так, “*cogito*” Декарта должно быть, с этой точки зрения проинтерпретировано именно как обращение к актам внутренней активности воли (сомнение, мышление) как к доказательству бытия собственного «Я», адекватность чего признается и Мен де Бираном, который, правда, не желая отрывать-

<sup>1</sup> Кротов А.А. Мен де Биран и французский спиритуализм XIX века: Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2000. С. 30–31.

ся от сенсуалистской традиции, интерпретирует ее как «внутреннее чувство» в противоположность чувству внешнему. При этом в своей главной работе «Опыт об основаниях психологии» Мен де Биран называет «внутренний опыт» более важным, а в основу своей концепции кладет учение о волевом усилии.

Важным аспектом концепции Мен де Бирана (оказавшим особое влияние на философию Астафьева) является его *антисубстанциализм* — рассмотрение волевого усилия в гносеологическом аспекте без придания ему какого-либо определенного онтологического статуса. С этим связано его главное несогласие с рядом видных представителей идеалистической философии (в числе повлиявших на него авторов сам Мен де Биран называет И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинг). Порвав с сенсуалистической традицией, он формулирует идеи, во многом близкие философии Фихте и Шопенгауэра. Мен де Биран принципиально отказывается признавать онтологический статус своих выводов. Так, например, он заявляет о своем безразличии к вопросу, есть ли у души различные части и силы, или же это не одна, а несколько разных «душ» в одном человеке. Метафизика для него оказывается возможной именно в форме эмпирической психологии.

В поисках первоначальных фактов, которые можно было бы положить в основу философии и психологии, Мен де Биран обнаруживает, что любой доступный сознанию факт являет собой субъект-объектное отношение, из чего заключает о первичности самосознания, без которого не может существовать никаких фактов. А элементарным фактом «внутреннего чувства» является акт волевого усилия, более того, чувство волевого усилия не только не находится в ряду «чувств» разного рода, но оказывается едва ли не тождественным нашему «я».

Кроме создания концепции волевого усилия Мен де Биран также занимался критикой материализма, отрицая правомерность материалистической онтологии. При этом он обращался к данным современных ему физиологических наблюдений.

Концепция Мен де Бирана была практически в полном объеме воспринята Астафьевым и положена в основу его монадологии. Так, ставя перед собой задачу построения «правильной» философской системы, Астафьев подчеркивает необходимость начинать философию с верно подобранных простых и ясных «основных понятий»: в противном случае их искусственность и односторонность лишает философскую систему стать общепризнанной и очевидной. Такие понятия, полагает он, не могут быть заимствованы из истории философии, поскольку они, как правило, во-первых, имеют смысл не

сами в себе, но лишь в контексте самой истории философии (как, например, понятен Гегель только в контексте предшествующего развития немецкой классической философии Кантом, Фихте и Шеллингом), а во-вторых, зачастую крайне запутанны и представляют собой нечто осмысленное не для «общечеловеческого сознания», но лишь для человека, обладающего специальной подготовкой. Естественно, что в основу «правильной» философии субъекта (в духе спиритуализма) может лечь только очевидный факт самосознания. Последовательно излагая эти идеи в «Вере и знании...», Астафьев в сущности занимается пересказом работ французского спиритуалиста со ссылкой на него как на автора одной из наиболее актуальных философских и психологических систем. От Мен де Бирана Астафьев унаследовал и уже упоминавшийся принципиальный «анти-субстанциализм».

Вторым по значимости источником, на который опирается гносеология Астафьева, было церковное учение. К учению отцов Церкви Астафьев обращается не только для разрешения многочисленных споров о природе религии (оспаривая Л.Н. Толстого, Э. фон Гартмана и их защитников), но и при построении собственной гносеологии, для объяснения, обоснования и оправдания равноправности всех трех составляющих «психологического спектра» субъекта: познающего интеллекта, воли и чувства. При этом рациональное мышление свергалось с пьедестала человеческой психики.

Так, во второй статье, вошедшей в состав его главной работы «Вера и знание в единстве мировоззрения», озаглавленной «Воля в знании и воля в вере», Астафьев пытается определить знание и веру и показать их различие. Воспользовавшись книгой профессора Струнникова «Вера как уверенность по учению Православия» как поводом для полемики, Астафьев не соглашается с пониманием веры как одной из форм или одной из степеней знания и стремится обосновать их различие, соединяя данные современной ему психологической науки и учение отцов церкви.

Астафьев упрекает традиционную философию и психологию в «чрезвычайно одностороннем сосредоточении интереса исследователей исключительно на *одной* стороне жизни духа, которой и придается далеко не принадлежащее ей в целом этой жизни, все-решающее значение»<sup>1</sup>. По мнению Астафьева, главная гносеологическая ошибка традиционной метафизики заключается в сведении познания к познанию рациональному. Из этого проистекает и не-

<sup>1</sup> Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере // Вера и знание в единстве мировоззрения // Философия нации в единстве мировоззрения. М., 2000. С. 404.

допонимание специфики веры (как в критикуемой книге Струнникова) и закона развития Огюста Конта: выстраивание «религии, метафизики и позитивной науки» в последовательный ряд стадий развития человеческого сознания. Чтобы обосновать другие виды психической деятельности (веру и чувство), Астафьев соединяет учение о психической активности субъекта, полагающее «в основу всей душевной жизни уже не интеллектуальные, познавательные, только усваивающие и определяющие данное, состояния, но волевую деятельность»<sup>1</sup> с учением отцов Церкви.

«Геометрической необходимости» рационального познания Астафьев противопоставляет «охотное согласие», заимствуя это понятие из текстов Григория Богослова: «То *охотное согласие* с мыслимым содержанием, в котором Григорий Богослов видит существеннейшее определение веры в отличие от знания; та положительная зависимость веры и неверия человека от его нравственного настроения, от его *воли*, на которой настаивает Иоанн Златоуст; та необходимость *свободы* в деле устройства веры, которая делает нас вменяемыми за веру и неверие, не так как за простое знание и незнание единообразий явлений; та *страстность*, которая свойственна всякой вере в отличие от предметного, феноменального знания и ее несравнимое со значением того или другого феноменального знания отношение ко всей духовной экономике человека, ко всем сторонам его духовного бытия; то отношение веры к надежде, в силу которого вера определяется апостолом, как *сущность надежды* (к Евр. 11:1), — все это останется для нас непонятным и как бы несущественным для характеристики веры в отличие от знания. Но что останется от веры (не только религиозной, но и веры в какой бы то ни было идеал или лицо) по устранении из нее «охотного согласия», «сущности надежды», «воли» и «свободы», «страстного влечения» и тому подобных признаков, принадлежащих очевидно к совершенно иной области, чем область логического, предметного мышления? *Очевидно, не останется ничего*, специфически свойственного вере...»<sup>2</sup>.

Присутствие воли, по Астафьеву, неизбежно в любом «внутреннем событии» или психическом акте. Но логическое познание и вера отличаются ролью воли как ближайшего и непосредственного проявления субъекта в них. Так, логическое познание ставит перед собой задачу познание предмета, вне зависимости от случайных входящих факторов и от самого субъекта. Однако «самое признание предмета, имеющего собственную определенность независимо от

<sup>1</sup> Там же. С. 406.

<sup>2</sup> Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере. С. 408–409.

того отношения, в котором я к нему состою, того случайного впечатления, которое я от него испытываю, — определенность, которую я в этой ее независимости и стремлюсь познать, есть акт воли, не основанный на данных интеллекта»<sup>1</sup>. В отличие от веры, в которой важна именно добровольность принятия факта, воля служит здесь для целеполагания, но не имеет права зайти далее. Все решается по закону «геометрической необходимости».

Этот принцип равно соблюдается в знании эмпирическом или рациональном. Неизбежным следствием такого подхода является мир чисто внешний, механистический. Для любого ученого, «познающего природу от вне, по следам Декарта, в этой природе вовсе и нет и не должно быть (для предметного знания) ничего внутреннего, но всё внешнее. Природа для него — мертвый механизм. Отсюда... полная законность и неизбежность в этой области механического воззрения»<sup>2</sup>.

Кроме того, в текстах Астафьева можно найти отсылки к Иоанну Златоусту, Василию Великому, Клименту Александрийскому, Иоанну Дамаскину и другим отцам церкви. При этом христианство истолковывается им как принципиально персоналистическое учение, противостоящее отвлеченному рационализму Нового времени, а понимание сознания — в духе Мен де Бирана, как основанного на волевой составляющей, в которой есть законное место не только объективному знанию, но и добровольно принимаемой вере.

Чтобы свести все свои находки в систему, Астафьев использовал третий базовый источник своей философии, монадологию Лейбница, из которой прямо заимствовал многие ключевые положения. Так, подобно Лейбницу, он считает необходимой основой достоверной метафизики — признание монад (которые он понимает как знающую себе духовную деятельность) единственным несомненным бытием.

Вместе с тем, принимая выводы Лейбница, Астафьев строит альтернативную версию монадологии, отличающуюся не только от лейбницианской, но и от концепций других русских персоналистов. Прежде всего, как и другие русские лейбницианцы, он отказывается от представления о замкнутости монад, по сути, уличая Лейбница в солипсизме — ведь, поскольку монада не может быть в непосредственном отношении к другим монадам, то есть к миру, но только к Богу, то и существование этого мира для нее никак не выводится. Причину такой слабости традиционной монадологии он видит в методе Лейбница, который, отказавшись от картезианского пути сомне-

<sup>1</sup> Там же. С. 417.

<sup>2</sup> Там же. С. 418.

ния и внутренней очевидности, избрал другой путь — «догматический, определенный потребностями, задачами и понятиями готовой уже, существующей науки и метафизики»<sup>1</sup>. Его монады — не факты, а постулаты сложной гипотетической системы, построенной *ad hoc* и дедуктивно, т. е. они выводятся из понятия простой субстанции.

Взамен лейбницевой монады в основание правильной системы мира Астафьев предлагает положить наше «я», тот внутренний опыт, который очевиден и который, следовательно, нет необходимости постулировать. Иными словами, признавая достоинства системы Лейбница, Астафьев тем не менее считает единственным подходящим началом *cogito* Декарта в интерпретации Мен де Бирана. В свою очередь, взамен «догматического» пути построения системы Лейбницем Астафьев идет по картезианскому пути логического анализа данных самопознания.

На основании выводов, сделанных им в ранее опубликованных статьях, Астафьев отталкивается от понимания субъекта как деятельной воли, которая, однако же, не может быть ограничена одним единственным рядом проявлений, данным нам во внутреннем опыте, она не может исчерпываться нашим внутренним «я». Следовательно, наряду с ней есть еще и внешняя по отношению к субъекту Трансцендентная воля, прямо отождествляемая Астафьевым с Богом. Трансцендентная воля не может ограничиваться проявлением только в единственном субъекте. На основании этого Астафьев заключает, что существует «безграничное множество таких внутренне ведомых себе, замкнутых в себе деятельных волей, субъектов, ограниченных в себе (имманентных) — с одной стороны, и бесконечная, творчески-полагающая их, но никогда в них не исчерпанная, трансцендентная Воля — с другой»<sup>2</sup>.

Еще одним важным дополнением к лейбницианским выводам является у Астафьева понятие «привычки», которое он вводит в свою монадологию и которое служит в ней для перехода от монад — к объяснению внешнего мира. Ссылаясь на Г. Спенсера, Астафьев описывает процесс возникновения привычек посредством многократного повторения произвольных действий или психических актов. А «психическая деятельность существа, как мы ее знаем из внутреннего опыта, создавая себе область привычек, автоматического действия, тем самым создает из себя и для себя свою собственную, но уже не психическую, а бессознательную, внешнюю ей природу»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. С. 510.

<sup>2</sup> Там же. С. 513.

<sup>3</sup> Там же. С. 514.



Эта объективированная природа субъекта, совокупность его психических механизмов составляет уже не субъект, но объект, внешний по отношению к субъекту, хотя и принадлежащий ему, находящийся с ним в неразрывной связи настолько, что любое изменение в психических механизмах неизбежно влияет на саму монаду.

Такая объективация субъекта, по Астафьеву, позволяет монадам взаимодействовать друг с другом — как «субъект-объектам» с «субъект-объектами», воспринимая объективированные механизмы монады как материю. При этом повторные взаимодействия образуют привычки, формируя устойчивые связи между монадами, в которых «та монада, которая обладает большим богатством содержания и разнообразием внутренних работ, более тонкою и способною к разностороннему действию и восприятию воздействий организацией своего психического автомата, — соберет вокруг себя и большую группу прочно связанных с нею общим взаимодействием различных простейших монад»<sup>1</sup>. Она же будет формировать в них подобные ее собственным психические привычки, образуя тем самым иерархически устроенный организм. Подобным образом (и здесь Астафьев не расходится с Лейбницем) устроен и человек, душа которого представляет собой центральную монаду для сложного комплекса монад, составляющих его тело.

Таким образом, философские воззрения Астафьева является не повторением или механическим продолжением лейбнизианства, но своеобразным синтезом философско-психологических идей Менде Бирана, святоотеческого учения о воле (прежде всего, Григория Богослова) и монадологии Лейбница с вкраплениями идей Декарта, Спенсера и ряда других мыслителей.

Однако помимо авторов, чьи идеи Астафьев использовал для формирования собственной философии, можно говорить и о других влияниях на его мысль. Некоторые из этих влияний были результатом не принятия, а критики авторов, с которыми он не был согласен. Таковыми для него чаще всего были А. Шопенгауэра (точнее его пессимизм) и Э. фон Гартман.

Особое значение Астафьев придавал вопросу о свободе воли. По его мнению, «взгляд того или другого философа на свободу воли может служить характеристикой всей его системы и пробным камнем ее важнейших достоинств и недостатков»<sup>2</sup>.

Детальному рассмотрению этой темы была посвящена отдельная работа Астафьева «К вопросу о свободе воли», в которой он последо-

<sup>1</sup> Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. С. 522.

<sup>2</sup> Астафьев П.Е. К вопросу о свободе воли. М., 1889. С. 271.

вательно разбирает и опровергает все детерминистские концепции, стремясь обосновать реальность феномена свободы воли. При этом он вступал в полемику с теми «волютаристами», которые понятия воли, истолковывали не в психологическом, а в метафизическом смысле — как «сущность бытия», «единое метафизическое начало мира». В связи с этим под огонь критики попадал и с пессимизмом А. Шопенгауэра. В главном труде Шопенгауэра «Мир как воля и представление» мировая воля предстаёт воплотившейся во множестве бессмертных частных волей, не совпадающих при этом с конкретным жизненным содержанием психики или личности, а в работе «Две основные проблемы этики», обратившись к кантовскому разделению мира феноменов и мира вещей-в-себе, показал невозможность свободы воли. Обосновывая собственную точку зрения на свободу воли, Астафьев обращается к аргументации Шопенгауэра, строя доказательство от обратного, пошагово отрицая выводы последнего. Любопытно, что наследовавшая системе Шопенгауэра философия Э. фон Гартмана перенесла акцент с воли как таковой на бессознательный характер «воли и представления». В результате этого первооснова мира была понята как Бессознательное (*das Unbewußtsein*), а частные «бессознательные», определяющие существование отдельных живых существ (к которым Гартман относит и живые клетки, распространяя это понятие даже на атомы), описываются им в духе лейбницевской монадологии.

В другой своей брошюре «Страдание и наслаждение жизни» Астафьев вступает в полемику уже с самой философской основой немецкого пессимизма. При этом следует отметить влияние на него Н.Я. Грота<sup>1</sup>, на которого Астафьев здесь ссылается, но соглашается с ним лишь частично.

В этой работе Астафьев исследует проблему пессимизма, различая пессимизм психологический («пессимизм личного настроения») и философский. В отличие от Вл. С. Соловьева, Астафьев не строит жесткую категориальную сетку и полагает возможным смешение или не столь четкое разделение типов пессимизма. Его изложение трех пессимистических систем (Шопенгауэр, Гартман, Банзен) позволяет предположить, что в пессимизме он предполагает определенное историческое развитие от ранних, бытовых форм через менее последовательные к более последовательным.

Началом философизации пессимизма является момент, когда «пессимизм личного настроения соединяется в одном лице с гени-

<sup>1</sup> См.: Грот Н.Я. О научном значении пессимизма и оптимизма как мировоззрений. Одесса, 1884.

альным умом, подтверждающим внушения мрачного темперамента обширною массою тонких наблюдений над явлениями жизни и — тем более — философски сводящим их к одному яркому по безотрадности своей итогу»<sup>1</sup>. К этому первому этапу эволюции данного направления он относит А. Шопенгауэра. Более последовательной он считает философию Гартмана, которого, впрочем, называет «эксплуататором» учения гениального Шопенгауэра, показавшего, что бытие — зло постольку, поскольку наделено сознанием. Поэтому, по мнению Астафьева, «чудовищная фантазия Гартмана о космическом самоубийстве через самоуничтожение сосредотачивающего в себе все мировое сознание человечества гораздо последовательнее <...> чем осуждение самоубийства <...> у Шопенгауэра»<sup>2</sup>. Более последовательной является, по Астафьеву, концепция Ю. Банзена, вообще отрицавшего всякую положительную ценность сознания.

К критике пессимизма Астафьев подходит не как к критике конкретной системы или даже суммы трех учений, но с точки зрения опровержения их изначальной посылки. Главную ошибку пессимизма он видит в том, что европейские пессимистические концепции рассматривают мир только с одной эвдемонологической точки зрения: «*интересоваться* вопросом эвдемонологическим... оказывается тем же самым что — признать *лишь одну* эвдемонологическую точку за существенную в вопросе о ценности мира»<sup>3</sup>. Но стоит признать за миром ценности истины, добра и красоты — и они смогут искупить недостатки эвдемонологического подхода. Кроме того, эти три ценностных аспекта сами по себе есть некое наслаждение, так что жизнь не лишена удовольствия.

Астафьев критикует пессимистическую метафизику за нелогичность, за «премудрое» и «непогрешимое» бессознательное, безумная воля которого наперекор его премудрости и всемогуществу создала абсурдный и глупый мир.

Особое внимание заслуживает рассмотрение Астафьевым отношений пессимизма и религии. С его точки зрения, некие черты пессимизма, которые «пессимистически настроенными» верующими могут быть восприняты как истина, не имеют никакого отношения к обычным (кроме буддийской) религиям. Так, по словам Астафьева, признание того, что «настоящее земное бытие, исполненное несовершенства, скорби, зла, испытаний и болезней, суетно, не имеет само по себе ценности, а составляет лишь временную, *подготови-*

<sup>1</sup> Астафьев П.Е. Страдание и наслаждение жизни. СПб., 1885. С. 42.

<sup>2</sup> Там же. С. 38.

<sup>3</sup> Там же. С. 51.

тельную школу к другому, высшему и лучшему бытию, — вовсе не равносильно признанию, что оно *вовсе лишено всякой ценности и хуже небытия*<sup>1</sup>. Он отмечает несовместимость религиозного духа с пессимизмом<sup>2</sup>, ведь первейший акт веры — молитва, в которой есть не только прошение, но и благодарение! А пессимизм как полное отрицание бытия есть возмущение против Творца...

Кроме Шопенгауэра, его учеников и последователей, объектами критики Астафьева были Вл.С. Соловьев, Л.Н. Толстой и защищавший Толстого в печати Н.Н. Страхов, а также друг и оппонент Астафьева К.Н. Леонтьев, социально-политические взгляды которого в целом он разделял (расходились они в национальном вопросе).

Следует отметить высокую профессиональную эрудицию и академизм Астафьева, в статьях которого цитаты и ссылки на других философов, ученых и публицистов даются едва ли не на каждой странице. Это, безусловно, свидетельствует о его знакомстве с трудами этих мыслителей, не ставших основными источниками его философского вдохновения, но оставившими след в его собственных философских построениях. Среди цитируемых им авторов такие разнообразные имена, как Б. Паскаль, Дж. Ст. Милль, Ж.-Ж. Руссо и др. Из представителей русской философской мысли он чаще всего апеллирует к Соловьеву и Страхову, с которыми чаще всего полемизирует, иногда соглашаясь с тем или иным положением или используя их концепты и доводы для подтверждения своих взглядов. Едва ли не чаще всего он соглашается с Н.Я. Гротом, причем в самых разных контекстах.

В целом философское мировоззрение Астафьева можно назвать своеобразным сплавом концепций, основанных на различных источниках, прежде всего — на святоотеческой мысли, психологических и гносеологических концепциях, включающих спиритуализм Мен де Бирана и монадологию Лейбница.

Мировоззрение Астафьева существует в пространстве многих теорий, солидаризуясь с одними и контрастируя с другими. Но в любом случае оно вплетено в ткань русской мысли, делая ее многообразнее и богаче.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 61.

<sup>2</sup> По всей видимости, все это следует понимать как заочную полемику с К.Н. Леонтьевым, считавшим пессимизм Гартмана не только безвредным, но и полезным для разрушения прогрессистских заблуждений на пути к традиционной религиозности.



## Второе «соловьевство» младосимволистов 1909–1911 гг.

Как известно, жизнь и творчество сообщества людей, которые представляли молодое поколение поэтов-символистов, были отмечены определенной цикличностью. Период первых мистических надежд, эсхатологических переживаний, «зорь» сменялся погружением в сине-лиловый сумрак эротических соблазнов и революционных чаяний, чтобы затем вновь возродиться в виде вторых «зорь», которые были связаны с какими-то новыми мистическими переживаниями, но при этом внутренне соотнесены с событиями семилетней-восьмилетней давности. Это второе мистическое озарение принесло с собой в том числе и осознание причин, почему те первые «зори» неожиданно погасли, почему все надежды юности так и не смогли реализоваться.

Первые «зори» 1901–1902 гг. для Андрея Белого и круга его московских друзей, а также для петербуржца Александра Блока были связаны в первую очередь с переживанием особой близости, посвященности в мир творчества Вл. Соловьева. Основанием для этого переживания было тесное общение Бориса Бугаева и Александра Блока с братом Вл. Соловьева Михаилом, который после кончины философа в июле 1900 г. оказался основным владельцем его наследия и составителем его первого собрания сочинений. Михаил Сергеевич хранил некоторые неопубликованные при жизни рукописи своего брата и при этом проводил какую-то странную политику приобщения к ним круга своих молодых друзей: выдавая факт существования потаенных сочинений, но намеренно скрывая их содержание от юных «соловьевцев». В «Воспоминаниях о Блоке» Андрей Белый писал о «соловьевском круге», «М.С. здесь высказывал планы свои о порядке издания произведений покойного брата; и приносил материалы рукописи, испещренные заметками на полях, особенно занимавшими нас: в них рукою Владимира Соловьева (измененной) набросаны были письма за подписью “S” и “Sophie”, появляясь повсюду в черновиках творений Владимира Соловьева; и оно имело вид переписки любовной; а мы задавались вопросом: общение Владимира Соловьева с “Sophie” медиумическое общенье с реальною женщиной или *роман*: непонятности духовного мира, из

высей которого открывалась София философу?»<sup>1</sup>. Так в стенах квартиры М.С. Соловьева в доме на углу Арбата и Денежного переулка рождалось «соловьевство» как «жизненный путь», призванный «осветить женственное начало Божественности, найти Человечество, как Ипостась лика Божия»<sup>2</sup>.

«Соловьевство» растворилось в сумерках последующих лет, на смену «зорям» пришли описанные Блоком в статье «О современном состоянии русского символизма» «сине-лиловые миры», которые населяли болотные уродцы и порочные Незнакомки. Но безрадостным, мутным и опустошенным остался период 1905–1908 гг. и для Белого и Сергея Соловьева, выступивших против изменившего соловьевским идеалам автора «Нечаянной радости». Демонстративная верность Соловьеву не спасала ни от хаоса в личной жизни, ни от очень заметных творческих неудач, самой очевидной из которых стала для самого Белого, как он сам выражался, «порча» 4-й симфонии, вышедшей в окончательной редакции под заглавием «Кубок метелей» одновременно крайне растянутой и безмерно однообразной. Между тем именно в «Кубке метелей» Белый решил, видимо, выразить свою окончательную позицию по основному вопросу «соловьевства»: что есть «вечно-женственное» начало и что представляет собой та самая «любовь», о потаенном «смысле» которой некогда писал выдающийся русский философ. В мемуарном очерке о Вл. Соловьеве, который создавался Белым одновременно с окончательной редакцией «Кубка метелей» и вышел в свет в декабре 1907 г. в газете «Русское слово», поэт повествовал, в частности, о знаменитом путешествии Вл. Соловьева в Египет, где его «посетило видение, пронизанное “лазурью золотистой”». «И из египетских пустынь, — писал Белый, — родилась его гностическая теософия — учение о вечно женственном начале божества. Муза его стала нормой его теории, но и нормой жизни. Можно сказать, что стремление к заре превратил Соловьев в долг, и раскрытию этого долга посвящены восемь томов его сочинений <...>»<sup>3</sup>. По выходу «Кубка метелей» окончательно расстроились отношения Белого с Блоком, которому 4-я симфония категорически не понравилась ни по форме, ни по содержанию (автор «Снежной маски» усмотрел в 4-й симфонии

<sup>1</sup> См.: *Белый А.* Собр. соч.: Воспоминания о Блоке / Под ред. В.М. Пискунова. М., 1995. С. 25.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Цитата из письма Александра Блока матери от 21 апреля 1908 г. См.: *Блок А.А.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8: Письма. М.; Л., 1963. С. 237.

«неуловимо хамские выходки» против себя)<sup>1</sup>. 1908-й стал годом окончательного разочарования Андрея Белого во всех надеждах и мечтах юности. Как писал сам Белый в третьей части своей мемуарной трилогии «Между двух революций»: «<...> с 1901 года и до конца 1908-го линия жизни — падение; с 1909-го и до 1915-го — подъем; девятьсот восьмой — мертвый год: ни туда, ни сюда»<sup>2</sup>. Старые «зори» в тот год окончательно потухли, новые еще не зажглись.

Между тем в новом 1909 г. «зори» засветили вновь: время и мир неожиданно и очень быстро начали меняться в лучшую сторону. Внешних позитивных обстоятельств в жизни Белого было, пожалуй, три, каждое из них само по себе мало что объясняло, но в совокупности все они определяли более светлый фон жизни и давали основание новым чаяниям и надеждам, причем оказывалось, что и старые мечты отнюдь не были полностью бессмысленными. Первое из этих обстоятельств касалось личной жизни — Белый познакомился и впоследствии вступил в гражданский брак с художницей Асей Тургеневой: впервые он обрел, если не счастье, то хотя бы веру в возможность его достижения. Второе было связано с образованием издательства «Мусагет» во главе с другом писателя, философом и критиком Эмилем Метнером. Метнер заставил поклонника Вл. Соловьева немного отойти от «хаоса» славянской мечтательности и мистической беспочвенности и поверить свое символическое мирозерцание строгой кантианской критике. Наконец, последним и самым важным событием 1909 г. стало сближение Белого с его литературным противником последних лет Вячеславом Ивановым и через него — с теософом и визионеркой Анной Минцловой. Минцлова очень сочувственно отнеслась к возникновению издательства «Мусагет», надеясь, что на его основе возникнет некий мистический кружок ведущих представителей младосимволизма: Белого, Блока и Вячеслава Иванова, который явится неким прообразом единства мистических сил Европы в противостоянии «восточному оккультизму», тому самому, которого некогда опасался и который предрекал Владимир Соловьев.

В берлинской редакции «Начала века» автор «Петербурга» подробно рассказывал о мистических теориях Минцловой по по-

<sup>1</sup> См. об этом в предисловии Дж. Малмстада к публикации фрагментов берлинской редакции, текст которой хранится в РГАЛИ и РНБ: *Белый А. Из воспоминаний о русских философах. Публикация Дж. Малмстада // Минувшее. Вып. 9. М., 1992.*

<sup>2</sup> См. об этом в предисловии Дж. Малмстада к публикации фрагментов берлинской редакции, текст которой хранится в РГАЛИ и РНБ: *Белый А. Из воспоминаний о русских философах. Публикация Дж. Малмстада // Минувшее. Вып. 9. М., 1992.*

воду угрозы со стороны «восточных оккультистов», «демонистов, под видом торговцев живущих в Москве и образующих какую-то секту, зависящую в свою очередь от магических действий китайских монголов»<sup>1</sup> Как отмечает Н.А. Богомолов, эти рассуждения прямо перекликались с «мыслями Владимира Соловьева о “панмонголизме”»<sup>2</sup>. Непосредственно или косвенно, но новые мистические переживания 1909 г. должны были казаться Белому воскрешением старых «зорь» первого соловьевства: но при более «трезвом» понимании, по какой причине духовный взлет начала века завершился погружением в мутные топи времен первой русской революции.

Окрыленный новыми переживаниями Белый в сентябре 1910 г. обращается с примирительным письмом к Блоку, в поэтическом цикле которого «На поле Куликовом» он обнаруживает те же самые мотивы обороны России перед грозной «восточной опасностью», «нависания мглы и угрозы востока (татарства) и чувство необходимости вооружаться для боя с оккультным врагом», которые увлекли и его самого и которые вывели его из творческого и жизненного кризиса. Позднее в марте 1911 г. Белый написал Блоку из Каира, реагируя на очередное осложнение российско-китайских отношений, взволновавшее его корреспондента: «Да, слышу, знаю — о Востоке. Знаю и то, откуда идет чума. Знаю и то, что как-то во все это мы замешаны судьбами. Скажу дальше больше: знаю, кто сорвал наши зори 1900–1901 года. <...> В это время мы ненавидели, любя, друг друга: Ты винил меня, я — Тебя. Мы одинаково виноваты, или одинаково *невиноваты*, ибо леший, водивший нас, оказался... японским шпионом. Штука попросту разрешилась. И то, что мучило наши души, теперь оно начинает грохотать на востоке: скорей бы... “Куликово поле”, милый — то “Куликово поле”, которое показало мне, что и Ты... Ты знаешь»<sup>3</sup>.

Блок, по-видимому, под влиянием Вячеслава Иванова в те же годы также испытывает какой-то психологический перелом, очень заметный по его статье «О современном состоянии русского символизма», которая вышла в свет в журнале «Аполлон» (1910, № 8). Блок, и до этого времени весьма амбивалентно относившийся к событиям первой русской революции (что наиболее заметно по драме

<sup>1</sup>Цит. по: Богомолов Н.А. Anna-Rudolph // Богомолов Н.А. Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 1999. С. 72.

<sup>2</sup>Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1909 / Публ., предисл. и комм. А.В. Лаврова, подг. текста А.В. Лаврова и Г.В. Нефедьева. М., 2001. С. 392.

<sup>3</sup>Там же. С. 392.



1906 г. «Король на площади»), в статье 1910 г. оценил «революцию» в качестве эпизода истории поколения символистов, как «одно из проявлений помрачения золота и торжества лилового сумрака... тех событий, свидетелями которых мы были в наших собственных душах». Эротические грезы времен «Незнакомки» и «Снежной маски» представляли теперь для Блока тем же самым обмороком духовного «соловьевства», что и революционная стихия, совлекшая русский народ с правильного пути: «Как сорвалось что-то в нас, так сорвалось оно и в России. Как перед народной душой стал ею же созданный синий призрак, так встал он и перед нами». Н.А. Богомолов, исследуя источники блоковской статьи, предполагает, что ее пафос был, возможно, также инспирирован мистической проповедью Минцловой, о которой поэт мог знать через Вячеслава Иванова. «Тайный смысл» статьи, как предполагает Богомолов, «мог быть понят лишь немногими, истинными посвященными, среди которых были, конечно, Иванов, Минцлова, Белый, а возможно — и некоторые другие (прежде всего члены “Мусагета”, понимаемого не просто как издательство, но как ядро мистического сообщества, готовившегося Минцловой к постижению тайн эзотерического розенкрейцства)»<sup>1</sup>. Белый, кстати, не только восторженно принял пафос блоковской статьи, но впоследствии уже после таинственного исчезновения оккультистки, в письме от ноября 1911 г. связал новый круг мистического сближения московских символистов между собой и с Блоком с реализацией тех самых ожиданий и чаяний, что некогда, в начале века положили начало «соловьевству»: «То, что началось вокруг круглого стола соловьевской квартиры, продолжается и за круглым столом “Мусагета”, как продолжается оно и в Бобровке Рачинского, как продолжалось оно с Минцловой: все это — одно»<sup>2</sup>.

Минцлова была давней поклонницей Вл. Соловьева и, скорее всего, вполне искренне считала, что его молодые последователи были совлечены с истинного пути какой-то внешней, злой силой. Все эти «лазоревые зори» погасли не случайно — символисты и Россия, душу которой, как предполагал Блок, и выражали в своем искусстве представители этого художественного направления, попали под целенаправленное оккультное воздействие предрекаемого Вл. Соловьевым «врага с Востока». Произошло оккультное помра-

<sup>1</sup> Богомолов Н.А. К истолкованию статьи Блока «О современном состоянии русского символизма» // Богомолов Н.А. Русская литература начала XX века и оккультизм. С. 192.

<sup>2</sup> Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. С. 424.

чение прежней волевой устремленности к свету, Добру и Красоте в творчестве символистов. И тот же самый «враг» посредством своих агентов, используя неограниченные финансовые возможности, внес «смуту» в народное сознание России, увлекши ее в провал духовного и политического опустошения.

Временная переоценка всех прежних «дум и вер» может быть названа исследователями «вторым соловьевством» в жизни и творчестве лидеров младосимволизма. Однако мы сталкиваемся здесь с одним любопытным обстоятельством, которое, собственно говоря, и требует нашего объяснения. У Блока 1910–1911 гг., очевидно, проходят под знаком возвращения к Соловьеву: статья «О современном состоянии русского символизма» пронизана либо скрытыми ассоциациями с «софийным» циклом соловьевских стихотворений, либо прямыми цитатами из них, в первую очередь из «Трех свиданий»: «В лазури Чьего-то лучезарного взора пребывает теург: этот взор, как меч, пронзает все миры: “моря и реки, и дальний лес, и выси снежных гор”, — и сквозь все миры доходит к нему вначале — лишь сиянием Чьей-то безмятежной улыбки»<sup>1</sup>. В той же статье Блок прямо называет Соловьева своим «учителем». В декабре 1910 г. поэт произносит доклад памяти Вл. Соловьева «Рыцарь-монах», который уже в начале 1911 г. выходит в свет в первом сборнике «О Владимире Соловьеве» издательства «Путь». Кстати говоря, многие темы и сюжеты этого текста прямо перекликаются с мемуарным очерком о Соловьеве Андрея Белого, который появился тремя годами раньше. Блок также противопоставляет искусственную репутацию философа в «профессорских» кругах и его неприличную славу среди петербуржцев, доносившуюся до столицы «в виде волны грязных лакейских сплетен и какой-то особой ненависти»<sup>2</sup>.

Равно как и Белый, Блок подчеркивал, что теоретические заслуги Вл. Соловьева не идут ни в какое сравнение с его личным подвигом, смысл которого оказывается понятен только символистам. И, конечно, главным откровением подлинного Вл. Соловьева Блоком признавалась все та же самая шутивная поэма «Три свидания», которую поэт называет не иначе как «непреложным свидетельством». «Здесь описано, — читаем мы в «Рыцаре-монахе», — с хронологической и географической точностью “самое значительное из того, что случилось с Соловьевым в жизни”. Поэма, напечатанная в томике стихов, издан-

<sup>1</sup> См.: Блок А. О современном состоянии русского символизма // Блок А.А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 5: Проза 1903–1917. М.; Л., 1962. С. 427.

<sup>2</sup> Блок А.А. Рыцарь-монах // Блок А.А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 5: Проза 1903–1917. С. 447.

ном со всем демократизмом современности, ничем не отличается, по существу, от надписей прошедших столетий; сначала по-латыни, потом — на национальных языках, они свидетельствуют торжественно и кратко обо всем, что было истинно ценного в жизни мира»<sup>1</sup>.

Итак, в переживаниях Блока 1910–1911 гг. Вл. Соловьев явно занимает центральное место, а его мистический опыт, отраженный в «Трех свиданиях», — согласно поэту, является отправной точкой и недостижимой духовной вершиной для жизненного пути каждого из подлинных участников движения символистов. Несколько иную ситуацию мы обнаруживаем в жизни Андрея Белого: он демонстративно в период расхождения с Блоком отстаивал верность «соловьевству», однако с момента «вторых зорь», т. е. примерно с начала 1909 г., интерес к Вл. Соловьеву у поэта не то чтобы исчезает окончательно, но оказывается редуцирован до темы «панмонголизма» и «восточной опасности», столь ловко подхваченной и развитой Минцловой. Белый, несмотря на собственное пожелание стать одним из авторов вышеупомянутого сборника издательства «Путь» «О Владимире Соловьеве» 1911 г., так и не подготовил для него статью (как сообщает в своем письме Белому издатель сборника М.К. Морозова, поэт собирался написать «что-то об антихристе»)<sup>2</sup>. Едва ли реальной причиной этого послужило пребывание Белого в Тунисе и опасение не успеть к сроку сдачи сборника в печать, как он сам сообщал об этом в ответном письме М.К. Морозовой от 6/19 февраля 1911 г. из Радеса<sup>3</sup>. Тем более, что поэту предстояло путешествие в Египет, к тем самым освященным соловьевским пером местам, где автору «Трех свиданий» предстала во всем сиянии и небесном блеске «подруга вечная». И тем не менее времени для создания текста у поэта в Радесе не нашлось. У него явно не обнаруживается никакого особого интереса и к соловьевским мероприятиям в Религиозно-философском обществе, посвященным десятилетию кончины философа, о которых ему рассказывал в письмах из Москвы С.М. Соловьев, племянник философа<sup>4</sup>. «Второе соловьевство» удивительным образом проходит для Андрея Белого без самого Соловьева.

<sup>1</sup> Там же. С. 451–452.

<sup>2</sup> См.: «Ваш рыцарь»: Письма к М.К. Морозовой. 1901–1928 / Предисл., публ. и прим. А.В. Лаврова и Дж. Малмстада. М., 2006. С. 160.

<sup>3</sup> Там же. С. 162.

<sup>4</sup> См. письмо Андрея Белого А.С. Петровскому за 14/27 марта 1911 г.: «Мой вечный спутник по жизни». Переписка Андрея Белого и А.С. Петровского: Хроники дружбы / Вступ. статья, составление, комментарии и подготовка текста Дж. Малмстада. М., 2007. С. 160.

Белый в эти годы вообще подозрительно мало говорит и пишет о Вл. Соловьеве – при том, что он постоянно возвращается в круг соловьевских тем и идей: весь период 1909–1912 как будто подталкивает его к новому обращению к жизни и творчеству поэта, о котором он ранее, судя по свидетельству Н. Валентинова в книге «Два года с символистами», собирался писать отдельную книгу. Он именно в это время сближается с членами Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, тесно общается с философами Н. Бердяевым и С. Булгаковым, подолгу живет в Бобровке, в имении Г.А. Рачинского, преемника М.С. Соловьева по подготовке издания Собрания сочинений покойного философа, наконец, он посещает Каир, оказываясь ровно в том самом месте, где, как писал Андрей Белый в уже цитированном мемуарном очерке, родилась «гностицистская теософия» Вл. Соловьева – «учение о вечно женственном начале божества». И вот вопреки всему этому имя Вл. Соловьева почти не встречается как в книгах и статьях Белого за 1909–1911, так и в его письмах. Белый оставил о своем египетском путешествии очень много свидетельств и путевых очерков, начиная со статьи «Египет», опубликованной в трех номерах журнала «Современник» в 1912 г. и кончая одним из последних разделов книги «Между двух революций». Кроме этого были две редакции недоопубликованных при жизни поэта «Путевых заметок», а также множество писем к родным, друзьям и знакомым. Только в письме Белого Э.К. Метнеру из Радеса от 31 января / 12 февраля мне удалось обнаружить хоть какое-то, почти случайное соотнесение предстоящего паломничества в Каир с опытом автора «Трех свиданий». «Прохладный, вечерний вечерок... И опять тайна веков заглядывает в глаза, голос все тот же внушает: “Будь в Египте”. Там, у пирамид можно взглянуть в лицо [нубийской] ливийской пустыни – взглянуть на мир с вершины пирамиды... Милый, прошу Вас, дайте возможность мне совершить это паломничество... <...>»<sup>1</sup>. Удивительно, но сам Египет не пробуждает у Белого никаких непосредственных соловьевских ассоциаций, даже более того он предстает ему в явном контрасте с тем, что довелось увидеть Соловьеву в 1875–1876 гг.

Пребыванию Белого в Каире сопутствовало множество неприятных личных обстоятельств, которые, вне всякого сомнения, отвлекали его от любых эстетических и мистических переживаний: он крайне нуждался в средствах, средства от издательства «Мусагет»

<sup>1</sup> Цит. по: Путешествие на Восток. Письма Андрея Белого / Вступ. ст., публ. и комм. Н.В. Котрелева // Восток–Запад. Исследования; переводы; публикации. М., 1988. С 158.

поступали плохо и с явными задержками, на этом фоне, как можно предположить, начали осложняться отношения писателя с его спутницей, еще вполне безмятежные в Тунисе. И все же это не объясняет того, почему практически во всех свидетельствах о египетском путешествии Белый уделяет внимание множеству лиц, бывавших в Египте или же писавших о нем, но Соловьеву и соловьевскому мистическому опыту места ни в личной переписке, ни в одной из версий «Путевых очерков» не находится. Причина, видимо, кроется в самом восприятии Египта Белым, столь отличным от восприятия Соловьева.

Египет Вл. Соловьева и Египет Белого — противоположны друг другу: для Вл. Соловьева Египет — «заря» новой жизни, предвестие всеобщего воскресения и мистического возрождения. Об этом — и стихотворение «Нильская дельта», которое Белый все же один раз и вне всякого мистического контекста цитирует в египетском разделе книги «Между двух революций»<sup>1</sup>, об этом же — и «Три свидания». Поэтическое описание последнего и полного явления Софии, «в пурпуре небесного блистанья», — это, помимо всякой мистики, прежде всего описание рассвета в холодной и мертвенной египетской пустыне. Рассвет приходит неожиданно для заблудшего и уснувшего путника и воспринимается почти как чудо, пучок света мгновенно освещает небо, пурпурный свет огненного диска сменяется золотистым блеском, а небо постепенно окрашивается лазурью. Всего этого не видит и не хочет видеть в Египте Андрей Белый, каирские переживания связаны для него исключительно с желто-какими, пепельно-матовыми закатами. «Закаты Египта неописуемы, — пишет он в очерке «Египет», — вернее, нет их вовсе. Круг блистательный солнца ввечеру изнеможет грустным и бледным золотом, вот, не краснея, тускнеет он мертвенно-бледным кругом, на котором протянется явственно пепельная, летящая тихо фата: это въедается в солнце ливийская пыль, иссушая влажное золото; и вот уже иссушенное солнце зеленоватым тысячелетия папирусов пролежавшим цветком праздно, ненужно, печально зияет из пыли; и какая-то с неба зола бесшумно, безостановочно сыплется на дома, на поля, на деревья, на лица людские»<sup>2</sup>. Таких описаний в «Путевых очерках» Белого можно встретить немало, как немало и рассуждений, особенно частых в позднейших редакциях этой книги относительно зловещей мертвенности всей египетской культуры, о том, что та же самая мертвенность, бесконечно длящаяся, нескончаемая

<sup>1</sup> Белый А. Между двух революций. М., 1990. С. 386.

<sup>2</sup> Белый А. Египет // Современник. 1912. Кн. V. С. 213–214.

«смертная агония», настигла теперь и всю современную европейскую цивилизацию, а вместе с ней и влюбленную в эту цивилизацию Москву с ее передовым отрядом — издательством «Мусагет». Ту же «мертвенность» Белый теперь припоминает и в исчезнувшей Минцловой («А.Р. — мертвенела всегда»)<sup>1</sup> и, видимо, уже чувствует, подозревает в своей спутнице, чувства которой к нему оказываются подернуты тем же самым «египетским» изнеможением.

Но ведь Белый не мог, просто физически не мог, наблюдая карирские «закаты» и проникаясь сознанием гибельности, обреченности европейской культуры, не вспоминать строки «Трех свиданий». И, по всей видимости, он должен был прийти к заключению о том, что Соловьев роковым образом ошибся, приняв признаки бесконечного умирания за символ грядущего возрождения. А, скорее всего, мысль о какой-то изначальной двойственности мистического опыта Вл. Соловьева уже изначальным присутствовала в нем во время всего его заграничного путешествия, только в Египте она нашла зримое подтверждение собственными впечатлениями.

И, может быть, косвенно разгадка египетского молчания о Вл. Соловьеве у Андрея Белого заключена во фразе, которую со слов одного его знакомого произносили феллахи при виде туристов, разглядывавших Сфинкса: «Нельзя безнаказанно глядеть в глаза божества». Египет для Белого — это не просто умирание, это еще и вырождение. Белый неоднократно повторяет и в статье «Египет», и в поздних «Путевых очерках», что «гениальная мысль порождает чудачество, а чудачество вырождается в идиотство»<sup>2</sup>. Или как об этом сказано в «Африканском дневнике», второй, неопубликованной при жизни Белого части «Путевых очерков»: «гении порождают чудачества, а чудачество вырождается в идиотство: дикарь есть кретин утонченной, погибшей культуры; центральную Африку населяют кретины, но предки их гении, мудрецы и ученые: тот знаменитый ученый, который себе разрешил бы завывать на студентов для нужного опыта, мог бы, наверное, быть чудачком; при повторении опытов, мог бы он стать сумасшедшим; и, сев на карачки, с пронзительным воем последовать в страны “ням-ням”, учреждая культуру дикарства 20 века»<sup>3</sup>. Непосредственно этот пассаж вроде бы относится к «безумному Ницше», но почему не предположить, что здесь был

<sup>1</sup> См. письмо Андрея Белого А.С. Петровскому за 2/15 марта 1911 г.: «Мой вечный спутник по жизни». С. 153.

<sup>2</sup> *Белый А.* Египет // Современник. 1912. Кн. VI. С. 187.

<sup>3</sup> См.: *Белый А.* Африканский дневник / Публ. С.Д. Воронина. URL: // <http://feb-web.ru/feb/rosarc/ra1/ra1-330-.htm>

и скрытый отсыл к Вл. Соловьеву, которого в мемуарном очерке 1907 г. Белый описывал как чудака, как «странного» для большинства современников человека.

«Второе соловьевство» прошло для Белого при парадоксальном отталкивании, дистанцировании от властителя дум своей молодости, поэт как будто смутно подозревал, что причина обрушения романтических надежд юности связана, в том числе и духовными ошибками его первого учителя. И до времени, до появления надежного духовного руководства, он не был готов подвергнуть «соловьевство» более обстоятельному критическому переосмыслению. Такое время наступило в октябре 1912 г., когда Белый уже после вхождения в круг последователей Рудольфа Штейнера решается под влиянием новых мистических и философских переживаний вновь обратиться к чтению произведений Вл. Соловьева, которому его новый учитель высказывал неизменное уважение<sup>1</sup>. Но эта новая штейнерианская рецепция Вл. Соловьева, явно отклоняющаяся от «соловьевства», выходит за пределы отмеченного в нашем тексте интервала 1909–1911 гг., времени, когда Андрей Белый переживал период «вторых зорь» и когда он верил, что обрел в сотрудниках издательства «Мусагет» круг ближайших последователей и единомышленников.

---

<sup>1</sup>Свидетельство об этом см. во фрагментах «Ракурса к Дневнику», приводимых в комментариях Дж. Малмстада: «Мой вечный спутник по жизни». С. 229.



**«Философия общего дела» Н.Ф. Федорова  
и глобальные вызовы нашего времени**

Наиболее самобытной, значительной линией отечественной мысли утвердила себя русская религиозная философия: от П.Я. Чаадаева, И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, И.С. Аксакова до ее взлета в конце XIX — первой трети XX в. (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, И.А. Ильин, Б.П. Вышеславцев, Г.П. Федотов и др.). И в ней особенно выделяется фигура Николая Федоровича Федорова (1829–1903), автора «Философии общего дела»<sup>1</sup>. Он не просто один из выдающихся представителей этой мощной когорты, но наиболее радикальный, практически нацеленный выразитель ее духа, основных интенций и идей (*богозеловечества* как синергийного сотрудничества Бога и человека в деле преображения природы человека и мира, *истории* как деятельного перехода к более высокой бытийственной ступени, *условности апокалиптических пророчеств*, снимающей фатальную угрозу катастрофического конца, *всеобщности спасения...*). В его философии был предложен еще ранее невиданный синтез христианства, науки, искусства в одном *общем деле*, касающемся всех и каждого. Стремясь к преодолению разрыва между верой и знанием, к объединению всех сущностных сил человека, Федоров разрабатывал свою проективную мысль и религиозно, и естественнонаучно, и в плане эстетики жизни. Свое учение он называл и *супраморализмом*, и философией *регуляции природы*, и *активным христианством*. Он был убежден: Бог, создавший человека по Своему образу и подобию, действует в мире прежде всего через человека. Предназначение существа нравственного и разумного — соделаться сознательно-активным орудием Божьей воли. Евангелие — Благая Весть о Царствии Небесном, бессмертном, обоженном порядке бытия, что «силою берется» (Мф. 11:12), силою усыновленных Христом сынов и дочерей человеческих. Бог смерти не создал, Он — «не есть Бог мертвых, но живых» (Лк. 20:38), желает спасения каждому. И человек должен стать соработником Творца в

---

<sup>1</sup>Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона. Т. 1. Верный, 1906. Т. 2. М., 1913.



явленных Им на земле показательно-*зудесных делах*, обнимавших весь круг покорения смертоносных сил мира. Недаром Христос, утишавший бури, исцелявший больных, воскрешавший умерших, наказывал Своим ученикам, а за ними всему роду людскому: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14:12).

Со своим призывом к *теоантропоургии*, *богогеловецкому* делу спасения человека и мира от «рабства тлению» Федоров обращался к «ученым и неученым, верующим и неверующим», людям разных мировоззрений и вероисповеданий. Ведь борьба со смертью, «последним врагом» человека, выделяющим токсины злого соперничества, отчаяния, нигилизма и демонизма в самые глубины человеческой природы, вводит, воистину, единственно тотальный принцип объединения всех «смертных» вокруг одной, кровно касающейся их цели. Полагая все больший рост сознания, духа в лоне материи (эмпирический факт цефализации, открытый в середине XIX в. американским биологом Джеймсом Дана и позднее введенный в науку Владимиром Вернадским) закономерностью эволюции, русский мыслитель рассматривал человеческий разум и сердце в их единстве как сознательное, активное орудие дальнейшего ее разворачивания. Тут и регуляция разрушительных природных стихий, и преобразование самого организма человека, и выход в космос, управление космическими процессами, и обретение человечеством в полном составе всех поколений нового бессмертного онтологического статуса... Недаром именно Федоров признан синкретическим родоначальником и целого течения философской и научной мысли, известного под названием «русский космизм», существующего в двух ветвях: активно-христианской (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев...) и натурфилософской, естественно-научной (А.В. Сухово-Кобылин, Н.А. Умов, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский...).

Еще в начале тридцатых годов прошлого века С.Н. Булгаков в связи с идеями и проектами Федорова сетовал, что «не пришло еще время для жизненного опознания этой мысли — пророку дано упреждать свое время»<sup>1</sup>. А как сейчас, когда глобальные вызовы и угрозы, о которых пронизательно писал русский мыслитель, настолько проявились и обострились, что порождают массовые *апокалипсические* фобии и отчаяние в возможности их обуздать, найти новый, воистину созидательный, планетарный путь движения в будущее?

<sup>1</sup>Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый град. 1931. № 1. С. 58.

На мой взгляд, именно философия общего дела дает и наиболее глубокий *диагноз* этих глобальных кризисов, и предупреждающий точный *прогноз* негативного варианта развития, и *проект* выхода из них. Впрочем, срединный здесь термин «прогноз» — не совсем слово из понятийного круга Федорова и русского космизма. *Прогноз* — это во многом пассивное экстраполирование того, что будет, исходя из уже идущего развития, его логики, ценностей, направлений и тенденций. Так что точнее будет ограничиться «проектом», который предполагает творческое видение грядущего, планирование нового и должного, внедрение новаторских подходов, жизнеутверждающих и жизнеспасительных выборов, поворотов и путей. Тем более что при пассивном прогнозе можно скорее предсказать лишь дальнейшее углубление имеющихся глобальных и более мелких кризисов, тех, что уже обозначились и с которыми мир пока не справился.

Итак, глобализирующийся мир стоит перед лицом глобальных проблем, принявших, как известно, форму глобальных кризисов. О чем это свидетельствует? О том, что эти глобальные проблемы — экологические, демографические, антропологические — решаются как-то радикально *не так*, раз доходят они до такой болезненной, чуть ли не летальной остроты. Возьмите любые работы по различным сценариям будущего (где просчитываются, на деле же внедряются-навязываются, как правило, пессимистические, катастрофические варианты) — поражает, насколько они страдают фундаментальной неадекватностью своему предмету. Прежде всего подход к глобальным проблемам нередко лишен простого понимания (утверждавшегося Федоровым), что по своей сути требуют они воистину планетарного решения, что сам их *всеобъемлющий объект* взыскует такого же глобального *субъекта* — всех землян. И касаются-то они именно натурально-бытийственных основ жизни человека: отношений его с природой (экология), с рождением и смертью (демография), наконец, конечной, несовершенной, противоречивой природы самого человека, а подход к этим проблемам — лишь экономический, социальный, геополитический и начисто лишен онтологического, сущностного измерения.

Об этом измерении никогда не забывало христианство, указывая на *падшесть* человека, его *смертную болезнь*, на царящие в мире законы пожирания и вытеснения, на которых не может быть построено самоопорным человеком ничего прочного и гармоничного. А до сих пор — как впервые четко высказал автор «Философии общего дела» — человечество никогда не учитывало этого онтологического фундамента в своих действиях в мире социальном, в своих револю-

ционных или реформаторских планах и доктринах, а уж тем более не ставило задач преобразования этого фундамента.

Федоров же выдвигает на первый план как раз тот заглавный, глубочайший глобальный кризис, который в конечном анализе является причиной всех других. В XX в. он получил название *антропологического*, касающегося самого человека. Этот век горестно отмечился ужасающими гекатомбами (такое случалось и прежде в истории, и не раз!), но «разумно»-сатанических опытов над людьми столь гигантского масштаба, столь массового садистического распяливания человека — нет, такого еще не бывало! Этот век представил разнообразнейшую шкалу минусово-отрицательного опыта, какую ранее не вводили в свою мысль философы и идеологи. После двух мировых войн, тоталитарного засилья жажда просто жизни — питаться вволю и вкусно, развлекаться-отвлекаться, не чувствовать боли, быть рядом с приятными тебе людьми, не знать внешнего физического принуждения естественно обострилась, бросив мир в объятия идеологии и практики общества комфорта и потребления. Кризис гуманизма (видения человека как меры всех вещей, как высшей ценности) начался не сегодня, но сейчас вступил он в фазу острейшую, когда «гуманизм» в смысле *раскрепощения человека*, права на свободу во всех его измерениях сполз в апофеоз грубой «материократии», нижнего этажа в человеке, всех его инстинктов и поползновений, извращенно к тому же экзальтируемых, вплоть до беспощадного вытеснения слабого и устранения конкурента, до особого наслаждения жить в трещащем по швам апокалиптическом мире. И вот западные психологи и социологи говорят уже о широком поражении самых благополучных стран (более трети населения) «ноогенными невротами» (термин Виктора Франкла), невротами отсутствия смысла и цели жизни, «психоневротическим нигилизмом» (Вольфганг Краус) — в крайней форме проявляют они себя в наркотизации сознания (забыться от бессмыслицы и неизбежной смертной бездны!), в эпидемии самоубийств, разгуле разрушения и саморазрушения... *Конец света* гнездится в недрах самого человека, отравленного смертными токсинами.

Нигде так отчетливо и выразительно, как в литературных, идеологических, философских концентратах не выходит наружу неотступный, неизбываемый, часто подсознательный страх смерти, ужас уничтожения «Я», доходящий иногда до окончательного отчаяния, целящего уже во все сразу и вместе: в себя, других людей, все живое, наконец, землю, космос, весь универсум (вспомним хотя бы исповедь логического самоубийцы из «Дневника писателя» Достоевско-

го или теорию Эдуарда Гартмана о будущем желанном коллективном самоубийстве человечества и с ним уничтожении всей вселенной). Психологи уже исследовали механизм переноса подсознательного, полусознательного и сознательного страха смерти с себя на другого. Этот сдвиг остро ощущается в садистических актах, но он же на деле широко проявляется в самых разных эксцессах ненависти, жестокости, убийства, сотрясающих межчеловеческие, межнациональные, межгрупповые отношения. Сдвигов и переносов всегда было немало: мирной кончине в домашней постели предпочитали гибель в распалении бранного эроса, медленная агония жизни добровольно прерывалась мечом харакири, факелом камикадзе, теперь шахидаы в одно мгновение уносят свои и чужие жизни... И наконец: «О, если бы со мной погибла вся вселенна!», «Все утопить!», все взорвать, привести к коллапсу! *Nihil, nihil* — ничто, ничто — на таком сатаническом порыве только и утоляются ожесточенно-безнадежные, обезбоженные ум и сердце, метафизически озлобленные до предела. Вот они крайние манифестации антропологического кризиса, залегающие в иррациональных глубинах секулярного, предполагаемо «разумно» устроившегося общества!

«Последний враг истребится — смерть» (1 Кор.15:26) — и работа этого врага, густая трагическая тень, которую бросает она на существование сознательного и чувствующего существа, направляется никем иным, как антагонистом Бога, не зря названным «имуший державу смерти» (Евр. 2:14). Сейчас неистовство нести смерть другому, убивать, сеять трупы, гибнуть самому залило книги, газеты, журналы и — особенно *заражающе*, касаясь глаз, ушей, *зுவствительности* множеств — теле и киноэкраны. Возьмем лишь один пример: культовый фильм «Убить Билла» — какая эстетизация убийства, превращение этого акта в красиво-жестокий, кровавый балет! Здесь особенно очевидно *смертопоклонство* современной массовой культуры, как собственно всей потребительской цивилизации, на деле поклонившейся врагу рода человеческого.

А ведь именно русская культура родила самого радикального за всю мировую историю борца со смертью — Федорова, который ввел так недостающую высшую цель в историю, а также в жизнь всех без исключения людей, живших, живущих и кому еще жить в будущем, всех поголовно смертных: преодоление теперешней смертной, кризисной, *опасной* для себя и мира природы человека, созидание нового бессмертного статуса бытия, распаханного на вечность космического созидания. С уяснением этой цели русский мыслитель связывает достижение наконец-то *совершеннолетия* («меры возраста Христо-

ва») родом людским, таким еще буйным подростком, играющим в свои нередко злые, отчаянные и бессмысленно-губительные игры.

Идеологи глобализации с ее реально торжествующей гипертрофией экономических интересов и целей манят новым постиндустриальным этапом развития, в котором на первое место должно выйти интеллектуальное производство — генерирование новых подходов, идей, технологий, развитие информации, доминанта *качества жизни*, но никуда не денешься — это *производство* и это *качество* по-прежнему задаются ценностями потребительства и комфорта, пусть и в более широком культурном ассортименте, и, конечно, далеко не для всех. Настоящее же новое качество жизни, полагающее высшую ценность в каждой человеческой личности, должно поставить целью не преходящее услаждение индивидуальных эфемерид со своей неизбежной теневой подкладкой, а «прочное обеспечение существования» (Федоров), что и означает расширение видовых рамок персональной жизни, а затем и ее бессмертие. Сковырнуть нынешнюю коротенькую и так легко девальвирующуюся *мораль успеха* можно, лишь предложив истинно большой успех, успех онтологический — победу над старением, смертью, возвращение к преображенной жизни уже ею унесенных.

Итак, как же выходить из антропологического кризиса? Должны ли мы, как полагают некоторые экологические философы, экософы, смиренно согнуть свою горделивую выю перед интересами других форм жизни, «гармонично» вписаться в биологическое сообщество на одних правах с ландшафтом и насекомыми или, напротив, опознать свою решающую авангардную *эволюционную* роль как носителей разума, *психического*, того *духовного* цвета, до которого пока доработалась эволюция?

Человек как существо фундаментально промежуточное, еще только *растущее*, противоречиво-полярное в своей самооценке, в своих возможностях и манифестациях («Я царь — я раб, я червь — я Бог» — Державин) в ходе истории, исторического воспитания и испытания, развивает обе свои полярные стороны — к добру, созиданию, укреплению источников жизни на пути к ее обессмертиванию, и к злу, идущему от отчаяния в спасении от смерти прежде всего, к разрушению, растлению, нигилизму. Интересно, что накапливается багаж того и другого. Мировые войны, геноцид, атомные бомбы... соседствуют с уже существующими в человечестве идеями богочеловеческого преображения мира, с массой положительных научных достижений, работающих на понимание мира, его освоение и преобразование, на творческую мощь человека. Почти все созданное

человеком, подточенным вирусом смертной тоски, является амбивалентным, как и он сам, может служить и благу, и злу. И переламять этот сомнительный баланс в сторону радикального добра можно, как полагали самые проникательные богословы и философы, от свт. Григория Нисского до Федорова, прежде всего путем обращения зла в добро, только потесняя права смерти в самом человеке, работая над его омолаживанием, удлиняя видовой срок его жизни, вплоть до достижения бессмертия и постепенного восстановления ушедших. Главное уже сейчас — внедрять смертоборческое сознание, сознание того, что глубиннейшей причиной кризиса человека и созданной им цивилизации является его смертность, эта роковая печать его первородного *греховного недостатка*.

Федоров и другие представители русского космизма, кто более, кто менее радикально, стоят на необходимости восхождения человека не только в социальной, нравственной, но и в его биологической, психической природе. Регуляция (вместо эксплуатации — Сетницкий, Горский), причем направленная в обе стороны, и на мир, и на самого себя, изъятие паразитарных принципов жизнедеятельности, включающих взаимную борьбу, вытеснение, пожирание, выправление в естестве человека и несовершенного, и самого ужасного и, казалось бы, безнадежного... Космисты вносят онтологическую составляющую в общественные проекты. Увы, бытийственный фундамент социального действия и преобразования не принимает до сих пор в расчет вопрос о природе смертного человека, о ее коренных дисгармониях, обрекая тем самым на фиаско многие цивилизационные задачи и планы. Коммунистический рай на земле проваливается в силу мелкого, чисто общественно-классового анализа причин зла в природе человека: земные бедствия и несовершенства начисто отделялись от глубинного их источника — смерти, ставилась утопическая цель — «смертного сделать счастливым»<sup>1</sup>. Очередная обманная утопия — всеобщее потребительское, либеральное общество: потребление имеет предел в истощающихся ресурсах, и борьба за них предстоит беспощадная, а благополучная «постистория» уже взорвалась религиозно-ценностными, цивилизационными противоречиями и террором...

Не переставая говорят о кризисах, пестуют алармизм, притом что сам тип человеческого развития — кризисен, именно в силу несовершенной природы человека, пробившегося в ней особого качества *свободы*, которая, увы, все пребывает на низшей стадии *своеволия*,

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 201.

свободы на зло, на демонический эксперимент... И главное — повторим — упирается мыслящее, чувствующее существо в непреодоленную индивидуальную смертность, глубочайший источник трагизма и нигилистических эксцессов в нем. Даже если бы общество только поставило задачу борьбы с «последним врагом», дало бы надежду людям — это уже значительно укрепило бы позиции добра, творчески-созидательных сторон в их натуре. Самое опасное, скатывающееся в демонизм и сатанизм, — ситуация безнадежности, поругания и оплевывания человека. Философия общего дела ставит перед ним высочайшую цель и накладывает на его плечи великое дело. Иоанн Павел II как-то определял современную цивилизацию как «культуру смерти». Федоров и русский космизм предлагают «культуру жизни», объединяя в ее построении науку, религию, искусство.

Глобальная экологическая проблема отношения человека к природе (и космосу) ставится Федоровым, по сути, в христианском духе — как ответственность вершинного Божьего творения перед природой и меньшей тварью, по слову ап. Павла, *ожидающей* «откровения сынов Божиих» *в надежде* на освобождение «от рабства тлению» (Рим. 8:19, 21). Федоров не раз повторяет, что в человеке природа приходит к осознанию себя, «в понимание самой себя», отращивает себе *голову*. Иными словами, явление в мир человека, сознающего, разумного, чувствующего, — увенчание большой эволюционной чреды существ. Человек открывает новый сознательно-активный этап развития, и в нем он будет действовать в единстве с природой, мобилизуя ее собственные ресурсы и способы жизневорения, данные ей на путях инстинкта (мимикрия, отращивание потерянного или нужного органа и т. д.), которые сам человек уже потерял в своем технически-орудийном отношении к миру. Природа начнет управлять «самой собой чрез род человеческий, который есть та же природа, только пришедшая в сознание»<sup>1</sup>. И должным, т. е. *нормальным*, отношением человека к природе является разумная ее регуляция, образцом которой может быть нервная система организма, управляющая, только уже вполне сознательно и контролируемо, природным миром. «Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собою»<sup>2</sup>. И такое управление касается как смертоносных стихий (землетрясений, ураганов, засух, наводнений и т. д.), так и организма самого человека: «... все при взаимном содействии будут физиками, химиками, механиками своих тел и пси-

<sup>1</sup> Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 389.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. С. 239.

хологами своих [душ], осуществляя в своих взаимных отношениях подобие точное Троицкого существа, который не для нас только, но и чрез нас осуществляет это живое подобие»<sup>1</sup>.

В русскую религиозную философию через Федорова вошла проблема хозяйства в космическом, преобразовательном размахе, в расширенно-онтологическом смысле и духе библейской, еще первоначально-райской заповеди об *обладании землей* и мудром *владыгестве* над ее созданиями (Быт. 1:28). Это *обладание* и *владыгество* обращено и к разрушительным природным силам, потрясающим род людской, и к зловещим плодам неразумной, хищнической, непросчитанной человеческой активности (истощение земли, парниковый эффект, радиация и т. д.). И смерть, и стихия катастрофически касаются всех и каждого, и борьба с ними, обуздание их может и должно быть делом планетарным, не разъединяющим, а объединяющим человечество в *общем деле*. Русским философом были проективно промыслены конкретные пути и способы *регуляции природы*, в том числе и мирное использование войска, *обращение* в управлении погодой, в «метеорической регуляции» *орудий истребления в орудия спасения* (как пример пророческой эффективности такого проекта можно привести современные разработки использования своего рода космического ядерного щита как защиты от вторжения нежелательных небесных тел, могущих нести тотальную угрозу жизни на земле).

В движении от жизни к сверхжизни, от сознания к сверхсознанию, в практической работе преобразования человеком себя Федоров видел широкий разворот радикальных в нем метаморфоз — в ходе «психофизиологической регуляции» его организма. Каждый последовательно новый уровень *бессознательно* восходящей эволюции, в ее магистральной линии приведший к созданию человека, уже отличался как изменением морфологии нового возникающего существа этой чреды, усложнением материальной организации, ростом мозга (всего того, что Тейяр де Шарден называл проявлением тангенциальной энергии), так и тесно с ними связанной новой утонченностью психизма, все большей динамикой сознания и духа... (радиальная энергия). Ко все большему совершенству материя и дух идут вместе. Только сейчас, на разумно-активной эволюционной стадии, эта восходящая трансформация получает направленное, осуществляемое сознанием, волей, творчеством качество, имея уже четкую цель обретения персонально бессмертного, *обоженного* статуса бытия.

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 281.



Глубинный порок нынешнего неолиберально-рыночного глобалистского фундаментального выбора особенно кричаще вылезает в вопросе о демографии: здесь рождается радикальная теория «золотого миллиарда», людоедским образом решающая проблему ограниченности земных ресурсов, оправдывающая жестокую, четко выборочную планетарную селекцию (Африка «объективно» ужмется спидом и племенным геноцидом, Россия умалится до 30–40 млн уже спущенным каскадом депопуляции и т. д., и т. п.). Крайность — да, но сколь характерная! Как и типичен для мыслителей русского космизма другой оптимистический экстрем. Скажем, Циолковский полагал, что для исполнения огромных преобразовательных задач только на земле (не говоря даже о космосе), для освоения пустынных, горных, океанических, воздушных сред человечество должно умножиться в тысячу и более раз, до шести биллионов. А перспективы федоровского всеобщего дела включают не только увеличение населения, а значит, умножение возможностей регуляции совокупным человечеством сил и энергий природы («внесение в нее воли и разума»<sup>1</sup>), но и возвращение к жизни и безбрежному космическому творчеству всех ушедших. Русский космизм снимает глобальный пессимизм, лежащий в основе философии *свертывания* рода людского, гедонизма избранных (отстоять и умножить свой комфортабельный стандарт *цивилизованного* существования — урвать, насладиться, одна живем! — за счет планетарного большинства), тем, что прорывает рок земно-биосферных границ и ресурсных ограничений, выводя будущую судьбу рода людского за пределы планеты. Овладение *пространством*, новыми средами обитания, ноосферное освоение и преобразование земли, этой святой колыбели, *детского oгага* сознательной, чувствующей жизни, *совершеннолетне* расширяющейся в космос и оживотворяющей его, невозможно без одновременного овладения биологическим *временем*, без радикального расширения индивидуальных рамок жизни, сознательного управления процессами жизнедеятельности организма, становящегося все более гибким, пластичным, могущественным, неразрушимым. Только долгоживущие, а затем и бессмертные создания, существа автотрофные (питающиеся непосредственно лучистой энергией), обладающие творчески трансформированным организмом, достигшие «полноорганности», т. е. умения созидать себе нужные органы (как это умеет делать природа со своими тварями на путях инстинкта), способны жить в самых разных космических условиях, осваивая их и преобразуя...

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 393.

Еще в середине XIX в. Федоров первым практически обозначил глубокий и оригинальный акцент именно там, где он неразрывно сцепил достижение личностного бессмертия и выхода в *небо*, в космос. Он указывал на «коренное несовершенство» жизни на Земле, вызванное во многом «разъединением миров». Жизнь осуществляет себя сменой поколений, включающей борьбу за место под солнцем, в последней редукации по причине тесноты, скученности ее на небольшой планете: «... пред нами поднимается *Космический* вопрос, вопрос об изолированности Земли как небесного тела, которую обуславливается неизбежность смены поколений или смерти...»<sup>1</sup>. Две главные ограниченности человека — в пространстве и во времени тесно между собой связаны и преодолеть их можно только вместе: «Без обладания небесным пространством невозможно одновременное существование поколений, хотя, с другой стороны, без воскрешения невозможно достижение полного обладания небесным пространством»<sup>2</sup>. (Кстати, сколь прогностически уникально ёмко русское обозначение Универсума — «Вселенная», Место, куда предстоит *вселиться*.) Поприщем бессмертной жизни в полном составе всех поколений, возвращенных к жизни, и, возможно, включая новые творимые совершенные уникально-прекрасные существа, может быть только Вселенная, неисчерпаемая в своих энергетически-материальных возможностях. Как и только бессмертные создания, существа автотрофные (питающиеся непосредственно лучистой энергией), обладающие творчески-трансформированным организмом, достигшие «полноорганичности», т.е. умения созидать себе нужные органы (как это умеет делать природа со своими тварями на путях инстинкта), способны жить в самых разных космических условиях, осваивая их и преобразуя...

На такую грандиозную задачу может работать только наука, направляемая высшей целью возвышения, эволюционной экспансии и спасения Жизни, синтезировавшая свои отрасли и дисциплины, творческие, идеально-проективные силы человека (искусство и религию) в едином деле практической реализации императивов активно-эволюционной, активно-христианской цели. Науке, точнее, грандиозному синтезу наук, объединенных во всеобщую космическую науку о жизни, в активно-эволюционной, космической философии дается новое направление развития. Ведь пока наука, основная созидательная сила современного мира, работает с равным циничным успехом и на разрушение. За это во многом от-

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1999. С. 462.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1С. 255.

ветственен тот фундаментальный выбор, который господствует в современном мире с его фактическим обожествлением нынешней природной данности человека, его естественных границ, выбор, не дерзающий их раздвигать, т.е. идеал человека, пробующего и утверждающего себя во все измерения и концы своей природы, в том числе темные и «демонические», признающиеся одинаково правомочными, идеал, отказывающийся от императива эволюционного восхождения. Научное познание и поиск призваны осуществлять себя в поле нового, активно-эволюционного выбора; в них требуется внести четкий нравственный критерий, высшую цель их усилий. Преобладающее развитие знаний о жизни, биологии, причем ввиду преобразовательного-проективной цели, критерий нравственности, признание высшего регулятивного идеала и служение ему — вот важнейшие черты науки, работающей на сознательный этап эволюции. Ноосферный, космический идеал должен быть раскрыт в такой конкретности, чтобы он мог увлечь действительно всех. Высшим благом нельзя признать просто исследование и бесконечное познание неизвестно для чего или лишь для созидания временного, материального комфорта живущим. Высшим благом может быть только жизнь, причем жизнь в ее духовном цвете, жизнь личностная, сохранение, продление, развитие ее. Такое благо, такая цель и такой предмет касаются всех без изъятия. Поэтому наука, исследование и преобразование мира, по мысли отечественных космистов, должны быть всеобщими, делом буквально каждого.

Нынешнее же отношение к подобному направлению мысли, выразительно проявляющееся в равнодушии к космическим путешествиям и исследованиям, часто фактическом отказе от космоса в свете оценки отечественных космистов стало бы отказом от будущего земной цивилизации. Конечно, сейчас человечество делает лишь первые шажки в освоении Вселенной: оно где-то на стадии колеса и первого топора по сравнению с аэропланами, ракетами и компьютерами (если брать аналогией уже пройденное развитие). А ведь космические программы — как раз безусловная сфера международного сотрудничества, глобальных, объединяющих задач, концентрации сил и энергий, растрчиваемых ныне на пустыки и взаимную борьбу... Сейчас обесценена героика, но это вовсе не навсегда — откат, естественная реакция на предыдущую эпоху с ее дефектными идеалами и нередко суррогатами героизма. Но мы знаем, оглядываясь на прошедшее, что неминуем новый накат и подъем, нельзя абсолютизировать нынешнее состояние наших душ и ценностей... и *это пройдет...*

Сейчас, действительно, можно диагностировать в «цивилизованном» мире потерю серьезности, ее дискредитацию после всех более чем серьезных испытаний XX века: войны, революции, фашизм, мощные тоталитарные попытки организовать массу, репрессивные измывательства, полпотовщина, террористические устрашения... А уж когда рухнул СССР со своей пусть дробной, дефектной<sup>1</sup>, но идеологией некоего «высшего» идеала, вышли и у нас в культ игры, чистого развлечения на время живота — масс-медиа оглушает кучей забавностей, игровой стихией, развлекает-отвлекает от углубления, трезвости, мобилизации воли. Как-то Герман Гессе, автор культового интеллектуального романа «Игра в бисер», признал игру лучшим употреблением жизни, раз она у всех неизбежно оканчивается одним — смертью. Вот оно самое точное *вскрытие* нашей «несовершеннолетней», бесконечно *игровой* цивилизации, в которой *человек играющий* утверждает чуть ли не в качестве самого изысканно-эстетического типа. А уж как при этом изошряются идеологи игры, философы и психологи! Последние придумали уже и *беатотерапию* (терапию наслаждением) на основе всяческих игровых практик.

Философ и публицист Александр Панарин писал об ослаблении «прометеевой воли» западного человека — стремился тот в Новое время, в эпоху модерна, пусть к чисто орудийному, пусть человеко-божескому, но покорению природных стихий, к возрастанию своих сущностных сил, а сейчас — упадок, разочарование в возможностях преобразования мира, обессиление человека резко обозначившейся изнанкой его природы, противоречивостью развития и уход в постмодернистскую «веселую науку», в симулякр реальности, в виртуальную иллюзию, в кайф — *забыться и сладко заснуть*, сказала бы я словами лермонтовского лирического героя. А раньше было — бодро встать и делать, и покорять! Провал фаустианско-прометеева западного задания камуфлируется ныне улаживанием инстинкта, освобождением человеческого *низа*, иными словами, новой иллюзией, отвлекающей, приятной, острощечокущей...

«Засни, безнадежное сердце!» — уймись радикально, удовлетворишь оглушающими, тактильными ощущениями, остро или приятно чувствительными для тела! — подспудный слоган современной массовой потребительской нормы. Идет гомерическая сексуализация жизни, человека, разжигание массовой культурой развлечений стихии либидо и оргазма — любой ценой, любым изошрением и исхищрением. В этой нашедшей себя, свои формы, свое безбрежье

<sup>1</sup> В терминологии Н.А. Сетницкого (см. его работу «О конечном идеале»: *Сетницкий Н.А. Избранные сочинения*. М., 2010).

сексуальности многим видится современная форма личной *свободы*. К тому же она самая безобидная для политического истеблишмента и вполне им поощряется как канализация опасной энергии недовольства и протеста. А уж как эта распаленная сексуальность хороша для «врага рода человеческого», противника его движения к Богу, к высшему естеству! Зачем вырывать из объятий глубинного отчаяния, искать и бороться за новую гармоническую природу человека и мира? Вот и культивируется реальная, пусть на время, *мань*: до последней капли и сладкой судороги выжать то, что может дать смертное естество.

А уж в России никогда еще не были так раскрыты все шлюзы на пути к половому наслаждению. Главный массовый образователь и соблазнитель — телевизор и Интернет. Обливает, купает население вседозволенностью секса во всех его видах, извивах, извращениях, зовет, понукает: ты последний идиот и зря живешь, если не ищешь и не добиваешься любым способом острого удовольствия! Как Россия и русский человек выдержат это испытание «идеалом» оргазма? Вырвется ли из этой сладкой липучки, вроде бы, намертво приклеивающей человека к его смертной природе? Я уж не говорю о все более распространяющихся компьютерных формах секса: он становится все более свернутым на себя и на призрачный возбуждающий образ. И неужели уже делающиеся прогнозы, насколько изменится любовь половая (впрочем, какая уж половая!), будут столь плачевны: чуть ли не поголовно все перейдут на самоудовлетворение с помощью разной тонкой машинерии: спецкостюм, наушники, очки и т. д.! Антиутопия рассказа Андрея Платонова «Антисексус» да и только! До какой степени цельно реализуется фундаментальный выбор этого общества: остановиться на чувственном убажании данного, «падшего» человека и на «культуре», в широком смысле мнимого, искусственного, а сейчас и пошло-примитивного «воскрешения», восстановления жизни... Создается законченное царство мнимости и иллюзии, как у Рэя Брэдбери в одной из его вещей о будущем, и полного при этом отъединения людей друг от друга — не нужен уже даже единственный, любимый. Как дьявольские деньги в сказках и легендах: вот они, новенькие, дразнящие, хрустят, блестят, обещают тысячи удовольствий, ан, дунул, и исчезли или превратились в груды сухих листьев. Как будто нечто грандиозно-тотально-«дьявольское» сооружается. Тогда как у Федорова и активно-христианских мыслителей торжествует древний, *платонов* подход к эросу и его энергиям, связанный с их возгонкой, сублимацией в преобразовательные, творческие мощности (см. идеи Федорова о «положительном цело-

мудрии», «Смысл любви» Владимира Соловьева, «Этику преображенного эроса» Бориса Вышеславцева, «Огромный очерк» Александра Горского...).

Так что Федоров закономерно считал: «Целью жизни будет *спасение от культуры*»<sup>1</sup>, такой культуры, что, городя на одной стороне все эти великолепные мнимости и искусственности, на другой — приводит к вырождению, хирению живого человека и живой жизни. У него, напротив, превратить все искусственное в действительное, искусство в творчество жизни, выйти в реальность полную, предельно достоверную и живую. Первое, что созидает это сатаническое впечатление эфемерности и призрачности, — сама смерть, что вдруг, в мгновение ока превращает в ничто целого уникального человека (или живую своеобразную тварь), а потом уносит все следы, всякую память о них, во всяком случае о подавляющем большинстве, кроме горстки культурных избранников. Были — не были, жили — не жили! — вот она основа химеричности и призрачности бытия!

Федоров радикально и четко предложил человечеству другой выбор: торжество реальности, всего жившего, живущего и могущего жить; вместо призрачности, миража жизни земной (вот еще грохнет какая-нибудь природно-космическая катастрофа и рассыпется она в беспредельности, как не бывшая!) ее утверждение в вечной реальности, ее обессмертивание. Настоящей реальностью может быть только обоженная, неразрушимая реальность, владеющая своим бытием. В нынешнем фундаментальном выборе — упор в тупик: изошрение наслажденческих рецептов в пространстве фантомальности, искусственности. Там, в активно-христианском выборе, — жизнь, безграничная, персональная и вселенская, реально радующаяся в творчестве и любви. Тут — торжество обманной химеры, там — обоженной жизни.

Если Федоров предрекал, впрочем, и констатировал философско-гносеологический факт превращения объективного мира в иллюзию для *угеных* (имеется в виду образованный класс), оторванных от дела, от прямого преобразовательного внедрения в материальную реальность, то постмодернистская эпоха (философски наиболее глубоко выразившаяся в постструктурализме) уютно устраивается в мире симулякров, произвольных неутилитарных макетов действительных вещей и всякого рода манипуляций с ними, уходит в откровенную игровую виртуальность. В классическом субъективном идеализме сомнения в подлинности, в самом наличии объективного

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 481.

бытия (в его достаточно расхожем, можно сказать, экзистенциально-бытовом варианте — сомнения, знакомые не одному вдумчиво-беспокойному подростковому сознанию) все же проникнуты тревогой, драматическим, а то и сумрачно-трагическим переживанием. А вот в современной виртуальности восторжествовала терапия от неизвестного, проблематичного, от мучительных *бездн*, взяла верх комфортная, увлекательная и увлекающая в забвенье от этих бездн, от поисков истины и блага Игра. Речь идет о фактически тотальном отказе от Реальности — это не сомнения вникающего в нее ума, а именно вынесение ее за скобки. Речь идет о бытийственном негативизме или мягче — индифферентизме.

А тут, рядом с Землей, мчатся метеориты, болиды (пока приносит!), подступают теллурические, космические катастрофы, эпидемии, болезни, угроза вырождения, массовой гибели... Об этом по-настоящему ответственно почти не говорят. Необходимо *взросление*, выход в трезвую, совершеннолетнюю серьезность. *Серьезность* — качество религиозного взгляда. Если в христианстве мы знаем сокрушение о грехе и плач о своем недостойнстве, то в развлекательном отвлечении — чаще всего ржачку, глупый смех. Вообще критерий *серьезности* — капитален: только в его свете жизнь, суть ее, ее задачи могут предстать в их *истине* и направленности к благу. Можно говорить о *серьезности* как об одной из основоположных философских категорий. Ее предел и апофеоз — не тоска конечности, не острое или тихое отчаяние смертника (что — только момент самосознания), а изгнание смерти из ткани физико-психического мира, выход в новое бытийственное качество. О Федорове было сказано, что *впервые в мире геловек заговорил сугубо серьезно о самом серьезном*. В его случае можно говорить о *философии серьезности, философии сугубой и ответственной серьезности*.

Вот уже несколько столетий с Нового времени история зациклена, как выражался Федоров в простой, *детской* формулировке, на *вопросе о бедных и богатых, о бедности и богатстве*. Этот вопрос может принимать разную форму, в том числе форму своего решения: то религиозно-должную, то утопически-социалистическую, то «научно»-коммунистическую, а сейчас, после провала эксперимента в СССР и в так называемом социалистическом лагере резко очерчиваются новые линии раздела на будущее, и похоже, довольно долгое будущее — по региональному принципу, и вновь выносятся в центр та же проблема, то же разделение, чреватое борьбой, войной, противостоянием: *Север — Юг, богатый Север — бедный Юг*. Да и в конфликте цивилизаций: западной, секуляризованной, хотя фор-

мально иногда продолжающей называть себя христианской (впрочем, в свою объединительную Хартию Европа отказалась внести пункт о своих христианских основах), и исламской, теократической по своему духу (тут — импульс и задание религиозизировать всю жизнь), — присутствует и этот компонент, связанный с экспансией западного мира и его ценностей, с теорией *золотого миллиарда*, призванного скрыто подпитываться донорскими ресурсами — сырьем, рабочей силой... — *бедного* мира. Повернуть мир на другие пути может некий другой капитальный рычаг — надо радикально сбить *оптику*, и тут федоровская первозадача, первопроблема не социально-классово-региональная (*о богатых и бедных*), а онтологическая, касающаяся всех и каждого — *о жизни и смерти*, *о (пока) живущих* и (уже) *умерших*, и станет первоклеточкой этого нового видения и нового фундаментального выбора.

В новом веке все больше будут вылезать натуральные фундаментальные проблемы, которые Федоров называл *вопросом о жизни и смерти*. Вольно-невольно род людской может для начала объединиться вокруг этих проблем, затрагивающих самые необходимейшие основы его бытия: экология, демография, продление жизни, обуздание темно-отрицательных сторон свободы — преступность, наркотики, бессмысленность жизни, антропологический кризис (ноогенные неврозы)... И безусловно можно предположить расцвет биологии и медицины. Как и синтез наук вокруг этих дисциплин, имеющих прямое отношение к человеку и самому дорогому для него — его здоровью и жизни: новые методики комплексного лечения и омоложения; выход к принципам питания, более соответствующим эдемским заповедям, движение к автотрофности; постепенное преодоление видового барьера продолжительности жизни; выращивание тканей и органов на основе стволовых клеток; банки генетических данных уходящих из жизни; исследование перспектив клонирования; увеличение количества людей нового активно-эволюционного типа и т.д. Наконец, развитие гуманитарной и религиозной культуры, вырабатывающих и внедряющих новый фундаментальный выбор человечества...

В этот выбор должна войти и высокая христианская идея всеобщности спасения, идея *апокатастасиса*, всеобщего восстановления, развитая в христианском богословии (Климент Александрийский, Ориген, свт. Григорий Нисский, Иоанн Скот Эриугена...). Она не вошла в состав церковных догматов, оставшись своего рода *частным богословским мнением*. Тогда как подхваченная русскими религиозными мыслителями и богословами (Николай Федоров, Владимир



Соловьев, Сергей Булгаков, Николай Лосский, Николай Бердяев, Евгений Трубецкой, Георгий Федотов...), в перспективе *активно-творческой эсхатологии* (термин Н.А. Бердяева) она прозвучала с новой силой, с новой онтологической и нравственной убежденностью.

Кратко суммируем для начала основные методологические обоснования метафизики всеобщего спасения, предложенные еще богословскими отцами идеи — Оригеном и свт. Григорием Нисским. Господь все создал для бытия, и «субстанциальной гибели не может подвергнуться то, что сотворено Богом для бытия и пребывания»<sup>1</sup>. При этом благо сущностно является принадлежностью только Бога, все же прочие существа, первоначально сотворенные Им в благом их качестве, подвержены колебаниям, падению, злу, но и укреплению в себе качества добра, отказу от зла и восхождению к благу (это относится и к сатане с его свитой — некогда бывшими ангелами, так что непереходимых онтологических, негативных императивов для их возвращения к изначальной природе нет). Все эти положения покоятся на христианском представлении о неабсолютности, неонтологичности зла (оно — лишь *недостаток, отсутствие добра, модальность* человеческой свободы, отвратительно-болезненный вывих ее природы). «Сеется тело душевное, восстает духовное» (1 Кор. 15:44) — новое бессмертное тело («преобразованное из худшего в лучшее» — Ориген), сопровождаемое и новым высшим уровнем сознания и души, приводит к самообличению, самомучению и постепенному самоискуплению в «духовной бане», в «разумном огне» за прежние грехи и преступления: «Человек некоторым образом сам себе будет судьей»<sup>2</sup>.

Зададим себе простой вопрос из разряда таких наводяще-*гевристических*, какие любил ставить Федоров: зависят ли судьбы общества, человека, людей в целом от Бога, в которого они верят или верили их родители и предки, будь то христианская Троица, мусульманский Аллах или какой-нибудь псевдорелигиозный идеал, вроде коммунизма или фашизма, опознававшихся как высшая священная цель? В случае с последними ответ очевиден: зависимость — прямая и достаточно полная. В первом случае высшее Благо, Истину и Красоту являет Бог, и вот когда человек верит в Бога карающего, даже мстительного, сортирующего свою тварь, обрекающего какую-то часть человеков (а ведь созданы они в первообразце по Его образу

<sup>1</sup> Ориген. О началах. Новосибирск, 1993. С. 261.

<sup>2</sup> Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. Беседа V // Свт. Григорий Нисский. Творения. Ч. II. М., 1862. С. 433.

и подобию) на участь неисцеляемых злодеев и грешников, неудачников бытия, вредный сор, тех, кто будет вечно мучиться в отвержении (т.е. награждает их черным бессмертием, нескончаемым отрицательно-адским бытием), то, наверное, это не может тонко по психическим и ценностным каналам чувствующих и сознательных существ не проецироваться на их земное, историческое поведение. Во-первых, такое низменное, «слишком человеческое» представление о Боге заставляет многих бежать от такой религии с ее «терро-ром ада». Во-вторых, подспудно влияет на людей (даже и в их секуляризованном уже качестве), на как бы свыше санкционированное отношение к *другим, не тем*, недостойным и чуждо *отвертительным* индивидам и народам, на легкость осуждать их, карать, считать за зловредное ничтожество, уничтожать... Кстати, какой-нибудь «сциентифичный ад», «научный», «усовершенствованный», который проектировал Эрнест Ренан, чтобы в *прекрасном будущем* «аристократия ума», «непогрешимое папство» могли держать в повиновении слабую и лукавую, злобную и преступную часть общества, оказался логически и эмоционально-оправдательно возможным в «ужасной мечте»<sup>1</sup> философа как раз потому, что есть в религиозном устройении бытия такое «замечательное» заведение. И сколько таких обезьяньих карикатур высшего карательного «образца», оскорбляющего Бога любви и милосердия, обрекающего на фиаско Его замысел о мире и человеке («Да будет Бог все во всем» — 1 Кор. 15:28, «И ничего уже не будет проклятого» — Откр. 22:3), существовало и, возможно, еще возникнет на какое-то время на земле!

Федоров впервые гениально четко выразил религиозную идею условности апокалиптических пророчеств: они не роковой приговор роду людскому, а лишь угроза, предупреждение тем, кто сходит с истинных, спасительных путей: «... всякое пророчество имеет воспитательную цель, имеет в виду исправление тех, к кому оно обращено, и не может осуждать на безысходную гибель, и притом даже тех, которые еще не родились»<sup>2</sup>. *Наши пороки суть извращенные добродетели*, полагал Федоров: они часто концентрируют в себе энергетически особо мощный психический потенциал. Изолировать и уничтожить злые силы, существа, людей — значит, терять этот по-

<sup>1</sup> Ренан Э. Философские диалоги и отрывки // Ренан Э. Собр. соч. Т. 5. Киев, 1902. С. 162. Именно об этом проекте Федоров писал так: «До какой степени католицизм пропитался ужасами ада, видно из того, что даже у свободных мыслителей, у неверующих является надежда, что со временем будет создан научный ад» (Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 172).

<sup>2</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 402.

тенциал, вместо того чтобы перенаправить на дело благое, в евангельском сокровенном духе любви, прощения преобразовать темные качества и свойства, а носителей этих качеств духовно и физически *излеживать* и присоединять к общему единству.

Федорову не могла быть близка догма воскресения, преображения, а затем суда и сортировки рода людского как некоего катастрофического и почти одномоментного трансцендентного акта, лишь пассивно претерпеваемого так и не вышедшим из несовершеннолетия человечеством. Если этому акту что и предшествует, то лишь все большее разверзание карающих природных стихий и погрязание массово отпадающих от Бога людей в нечестии и кровавых распрах... В таком видении есть своя цельность, но в нем нет ни намек на восходящий характер эволюции, активное в ней участие самого человечества, *усыновленного* Богу. Для Федорова это лишь грозно-отрицательная, скорее всего педагогически-предупреждающая альтернатива разрешения конечных судеб сознательной жизни, так и не осознавшей своего предназначения быть «правлящим разумом» Земли и соработником Богу.

Созидательный и благой вариант, отвечающий и эволюционным законам, и замыслу Божию о Своей твари, приоткрытому нам Христом, предполагает *постепенное* движение рода людского к высшему эону бытия, *органическое* вызревание и рост его начал в земном существовании (символически представленное в евангельских притчах о посеве и всходах, о горчичном зерне, о закваске...). В ходе всеобщего дела через обуздание внешних стихий, психофизиологическую регуляцию, успешную борьбу с болезнетворными и смертоносными началами оздоравливается природа человека, потесняется и преобразуется область органической недоразвитости, тупости, иррациональной и сознательно-нарочитой злобности в нем. Наконец, радикальное преодоление смертности освобождает от господства «имущего *ее* державу» и всех въевшихся в естество и поведение человека последствий этого вековечного ига. И тогда эсхатология обретает активно-творческий характер, в «полноте родства» мир образует совершенное *всехъединство* по образцу Троицы. В сознании же и реальности другой евангельский образ вытесняет Страшный Суд: образ Каны Галилейской, всеобщего пира любви и радости, вечного свидания с Богом и друг с другом...

Активно-эволюционный, активно-христианский, *ноосферный* подход Федорова и его последователей в русском космизме контрастирует с наиболее распространенным кругом нынешних идей для переустройства мира: все говорят о минимальной хотя бы надежде

остановиться в безумной индустриально-потребительской гонке, опаматоваться, сократиться численно, ужаться, *по одежке протягивать ножки*, вернуться к какой-то прежней гармонии с природой, хотя бы до остро кризисного сегодняшнего положения и так потихоньку в некоем гомеостазисе *выжить*. А тут, напротив, не *выживание*, а *восхождение*. Как-то Кромвель записал на своей Библии мудрые слова: «Если человек не становится лучше, он перестает быть хорошим» — прекрасный эпиграф, приложимый к борьбе за императив *восхождения* против безнадежно-позорного *выживания*, обрекающего на стагнацию и неизбежную энтропийную деградацию.

Несколько более столетия назад федоровская книга, где был сосредоточен целостный комплекс философии бессмертия, была явлена миру. Да, небольшим совсем тиражом, да, с окраины Российской империи, да, не для продажи, но для рассылки по библиотекам и отдельным лицам... И все же публичное рождение учения состоялось. В этой статье лишь кратко намечен ответ на вопрос, выдержала ли эта книга испытание *веком*, лучше и шире ли ее слышит сегодняшний день, отвечает ли она на его проблемы и загвоздки... В заключение вспомним: есть одна эволюционная, биологическая закономерность, продолженная в своей форме и на общественно-историческую жизнь. Касается она так называемых *фазовых переходов*, скачков в развитии, в ходе которых возникает новый, более сложный и совершенный план организации. Мы все боимся кризисов, особенно в их остром, угрожающем градусе, хотя именно они — очевидный симптом назревших радикальных эволюционных скачков, готовящегося творчества небывалого. Чтобы стало чуть яснее, один капитальный, можно сказать, первопример. Жизнь, возникшая на Земле примерно четыре миллиарда лет назад, три миллиарда из них развивалась в форме простых одноклеточных еще без клеточного ядра, прокариотов (вирусы, бактерии, сине-зеленые водоросли), и они же готовили себе губительный кризис, выделяя смертоносный для них кислород. Однако в лоне этой первичной жизни незаметно, маргинально, возникают существа, для кого этот самый кислород — основа их жизни, эвкариоты, от которых и происходит в некий час X взрыв многоклеточной фауны, а далее уже все прочие эволюционные эры и скачки в них идут с все растущим ускорением, сначала на миллионы лет, а с приматов, гоминид, потом с человека разумного, венца цефализации, с возникновением сознательно-социальной формы прогресса уже на тысячи лет, а сейчас, возможно, скоро счет пойдет на сотни... Для нас-то, лично для каждого, драма в том, что мы остаемся чрезвычайно короткодыханными существами и сле-

дить за этой параболой развития возможно пока лишь в общем интеграле коллективной исторической памяти.

Вот и активно-эволюционная, активно-христианская мысль Федорова, открывающая созидательные, преображающие перспективы для рода людского в целом, пока еще во многом такой таящийся в человечестве план, развивающийся постепенно в духовном авангарде эволюции, в котором уже множество мыслителей, ученых, деятелей, и известных, и малоизвестных, и России, и Запада, и Востока: хотя бы та же плеяда русского космизма в обеих ее ветвях, и религиозной, и научной, мысль Тейяра де Шардена, Шри Ауробиндо и многих других... Эта мысль предлагает новый фундаментальный выбор ценностей и целей человечеству, но насколько она дошла до него? По большому счету, пока мало, ибо федоровское учение не вошло еще в то, что Тейяр де Шарден называл социальной наследственностью, передаваемой через обучение и воспитание. Через хромосомы этого мы не получаем, хотя задатки совести, космического и божественного чувства, возможно, все же да, во всяком случае потенцию обрести их и развить. Чему, каким ценностям воспитывают с «чистой доски» детства, мы прекрасно знаем по себе, и индивидуально некоторые выбивались хотя бы к теоретическому видению иного, не господствующего сейчас, фундаментального выбора только через прикосновение к этой «маргинальной», но на деле авангардной традиции. Вспомним, какую исключительную роль придавал Федоров воспитанию сынов человеческих с раннего детства в этом новом фундаментальном выборе родственности, долга перед ушедшими поколениями, сути и задачам онтологического дела преодоления смерти, преображения природы себя и мира, последовательности его осуществления... Школа-храм-музей-библиотека-обсерватория — так конкретно и вместе глубоко стяженно-символически раскрывалась идея синтеза получаемого и заново в исследовании приобретаемого знания, знания, нацеленного на восхождение человека и окружающего его мира к новому качеству бытия, к высшей природе.

Как сейчас изменился мир, в какую сторону? Казалось бы, столько всего произошло: войн, революций, реставраций, новых политических конфигураций на карте земли. А какие фантастические научные и технические достижения: отрыв от земли, выход в космос, телевидение, Интернет, трансплантация органов, клонирование, нанотехнологии, быстрее средства сообщения, связавшие все уголки планеты. И разительная примета нашей эпохи: глобализация — обруч единой экономической, финансовой, информационной, политической системы, все туже стягивает мир. Что мы видим?

Неудержимо пробивается факт общеземного единства рода людского, эволюционная закономерность к созиданию некоего суперорганизма человечества — то, о чем в его идеально-должном виде планетарного единения и братства предрекал тот же Федоров, а в XX веке эволюционно, так сказать, *метабиологически*, как задание ноосферы обосновывали Тейяр де Шарден и Вернадский. Но, и это самое главное, — глобализация осуществляет себя в старом фундаментальном выборе: тут, как уже отмечалось, и скрытая селекция регионов и народов, и корысть трансатлантических корпораций, и культивирование «низшей» чувственной свободы, несовершеннолетне-игрового отношения к жизни, цивилизации досуга и развлечения... В ней не происходит фазового перехода к новому уровню самоосуществления человечества, к онтологическому делу исцеления мира от его стихийно-разрушительных начал, к реализации самых заветных чаяний личности, без которой бессмыслица и глубинный трагизм ее бытия не преодолеваются.

В наше время очень важно отбросить фатум одного единственно возможного типа развития, одного будущего, который внедряется в умы и подсознание идеологами и практиками глобализации. Современная теория самоорганизации в природе и обществе, синергетика, утверждает многовариантность направлений развития, наличие точек бифуркации, связанных обычно с кризисом системы, открывающих возможность выбора новых путей и сценариев движения вперед. При этом сам новый выбор и прозреваемые его результаты, так сказать *зов* грядущего, начинает определять настоящее, как бы вводит своего рода предопределение в процесс. Вот отчего так необходим сам рефлекс высшей благой цели, выдвигаемой Федоровым и русским космизмом, — ее даже теоретическое для начала освоение обществом начнет реально действовать как направляющий, эволюционный фактор.



УНИВЕРСИТЕТСКАЯ  
И ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Н.А. Куценко*

**О судьбе декана историко-филологического  
факультета Московского университета  
П.Д. Юркевича**

Когда речь идет о мыслителе, взгляды и учения которого особенно выделяются в историко-философском процессе, всегда интересна его личность, творческий путь и судьба, а также характеристика той социально-культурной атмосферы, в которой происходило его становление. Судьба и личность П.Д. Юркевича заслуживают особого внимания. Обращаясь к интеллектуальной биографии Юркевича, в данной статье мы отметим лишь главные события в его жизни, которые позволяют понять его творческий путь<sup>1</sup>.

К сожалению, несмотря на значительный научный интерес к философскому наследию Памфила Юркевича, его рукописное наследие, хранящееся в Институте рукописи при Национальной Библиотеке Украины имени В.И. Вернадского, до сих пор не было издано. Статья М. Ткачук в «Вопросах философии» (2001, № 7) фактически является лишь презентацией описи архивного наследия мыслителя. Едва ли не единственным примером опубликования рукописного наследия Юркевича является «История философии права», выпущенная в свет на основе разысканий М. Ткачук в киевских архивах. Предстоит еще дальнейшая исследовательская работа по данной рукописи, поскольку она не написана пером самого Юркевича, хотя в тексте имеются его собственные автографы в виде авторских

---

<sup>1</sup> О П.Д. Юркевиче писали известные исследователи: А.И. Абрамов, М.Л. Ткачук, С.Л. Кузьмина, А.Г. Тихолаз. См.: Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX — начала XX веков. Киев, 2003; Кузьмина С.Л. Філософсько-педагогічна концепція П.Д.Юркевича. Киев, 2002; Ткачук М.Л. Памфіл Юркевич. З рукописної спадщини. Киев, 1999; Абрамов А.И. Сборник научных трудов по истории русской философии» М., 2005; Ткачук М.Л. О рукописном наследии Памфила Юркевича // Вопросы философии. 2001. № 7; Ряд исследований о Юркевиче принадлежит представителям украинской диаспоры, среди них выделяются работы видного слависта и украиноведа Дмитрия Чижевского: Чижевский Д. Нариси з історії філософії на Україні. Киев, 1992.

правок. Условная дата ее написания, установленная М. Ткачук, — 1870–1871 гг.<sup>1</sup>

Решающее значение для популяризации наследия философа имела пионерская работа рано умершего московского историка философии А.И. Абрамова, который подготовил к печати, откомментировал и опубликовал главнейшие философские сочинения П.Д. Юркевича в приложении к журналу «Вопросы философии» (1990). Заслугой А.И. Абрамова является также рассмотрение наследия Юркевича в контексте традиций отечественной духовно-академической философии, среди источников которой было не только святоотеческое наследие, но также платонизм и западноевропейская философская классика<sup>2</sup>. Ему же принадлежит статья о Юркевиче в энциклопедии «Русская философия»<sup>3</sup> (2007), переведенной на сербский (2009) и французский (2010) языки. Абрамов также обосновал наиболее точное, на наш взгляд, определение философской позиции Юркевича в качестве «христианизированного платонизма», которое имеет ключевое значение для понимания специфики русской религиозной философии как таковой.

В своих исследованиях А.И. Абрамов показал, что, несмотря на сравнительно малую известность сочинений Юркевича, появление которых пришлось на период «бесславного десятилетия» для русской философии, в опосредованном виде идеи его религиозной философии все же оказали влияние на русскую мысль благодаря творчеству его ученика Владимира Соловьева.

Родился Памфил Данилович Юркевич в селе Липлявое Полтавской губернии (сегодня это Черкасская область) в семье священника. Он был десятым и последним ребенком в семье. С детства мечтал о карьере медика, но, продолжая семейную династию, после окончания Полтавской духовной семинарии в 1847 г. поступил в Киевскую духовную академию. Сразу после ее окончания в 1851 г. он получил возможность посвятить себя преподавательской деятельности. Преподавал философию и немецкий язык, который знал отлично. Юркевич читал в оригинале новейшие произведения немецких философов, в том числе работы Р.Г. Лотце, Ф.Э. Бенеке, И.Ф. Гербарта и А. Шопенгауэра<sup>4</sup>. Прекрасное знание Юркевича современ-

<sup>1</sup> См.: *Юркевич П. Д.* 3 рукописной спадщини. Киев, 1999. С. 305.

<sup>2</sup> См.: *Абрамов А.И.* Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994.

<sup>3</sup> См.: *Абрамов А.И., Юркевич П.Д.* Русская философия. Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М., 2007. С. 724–725.

<sup>4</sup> См.: *Юркевич П.Д.* Характер и направление современной германской философии // Вопросы философии. 2001. № 7.



ных философских текстов послужило даже основанием суждения Г.Г. Шпета (неосновательного, на наш взгляд) о том, что наследие Платона русский философ воспринимал в «немецкой редакции» под влиянием сочинений Р. Лотце<sup>1</sup>. В 1858 г. Памфил Юркевич получил звание экстраординарного профессора, а через три года высочайшим повелением был переведен на должность ординарного профессора кафедры философии Императорского Московского университета. В 1869 г. его назначили исполняющим обязанности декана историко-филологического факультета Московского университета и предоставили жилье на Петровке. Юркевич занимался не только преподавательской деятельностью (преподавал в Московском университете историю философии, логику, психологию, педагогику), он организовывал также переводы философской литературы на русский язык, прежде всего с немецкого языка, а также занимался общественной деятельностью — был членом многих гуманитарных и просветительских обществ. На казенные средства он в последние годы жизни лечился в Казахстане. Юркевича не стало в 1874 г., похоронен он с почестями на кладбище Данилова монастыря<sup>2</sup>.

Наиболее известные философские труды Юркевича — «Идея» (1859), «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божиего» (1860), «Из науки о человеческом духе» (1860), «Материализм и задачи философии» (1860), «По поводу статей богословского содержания, помещенных в “Философском лексиконе”» (1861), «Язык физиологов и психологов» (1862), «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (1866), «Чтения о воспитании» (1865), «Курс общей педагогики» (1869). Имеется и личный архив Юркевича, многочисленная переписка с коллегами, записи лекций и другие интересные документы.

Юркевич выделяется среди других представителей отечественной философской мысли тем, что он был профессиональным философом, наставником будущей плеяды выдающихся философов (В. Соловьева и др.). Он смог преподавать историю философской мысли и ряд других дисциплин для «понимающей», по словам Соловьева, аудитории так, что уровень его преподавания подготовил новое поколение к будущему творческому раскрытию в период «Серебряного века». Время с 1850 по 1860 г. для университетской

---

<sup>1</sup> Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 612.

<sup>2</sup> К общей картине произведений о П. Юркевиче следует добавить и статью В. Соловьева «О философских трудах П.Д. Юркевича» // Соловьев В.С. Сочинения. Т. I: 1873–1876. М., 2000.

философии было «бесславным десятилетием» (термин В.Ф. Пустарнакова). «Время Юркевича», на самом деле, было весьма неблагоприятным для религиозной философии. Все его усилия привлечь общественное внимание не только и не столько к религиозной философии, сколько к метафизике, были мизерными по сравнению с резонансом нигилизма и материализма среди интеллигенции. Потому он и занялся теоретической педагогикой (раньше К.Д. Ушинского), но и в этой области не получил известности, поскольку был оппонентом Чернышевского<sup>1</sup>, на стороне которого была большая часть интеллигенции 60-х годов XIX в. Яркие воспоминания о Юркевиче-профессоре оставил В.О. Ключевский, высоко оценивший «диалектически последовательное» построение его лекций: «После каждой лекции в голове остается такое ясное представление о всем прочитанном, что стоит только употребить небольшое внимание, чтобы после быть в состоянии повторить весь ряд мыслей»<sup>2</sup>. Передавая впечатление о «внешней обстановке» его лекций и о личности лектора, В.О. Ключевский пишет следующее: «На лекции Юркевича каждый раз ходят не одни студенты, но и другие интересующиеся этим: попечитель нашего университета генерал (единственный представитель воинства у нас), ректор Альфонский, Сергиевский, сотрудник его журнала священник Преображенский и другие профессора. Сергиевский даже бросает свою лекцию во вторник, потому что она совпадает с лекцией Юркевича. Представь же себе. Аудитория переполнена студентами и стульями для “высоких” посетителей. Вот расступаются толпы (плохо живописую, что делать)... на кафедру всходит маленький человек, смуглый, вовсе не с маленьким лицом, замечательно широким и выдающимся ртом, лет 35-ти, в густых синих очках, с перчаткой коричневого цвета на левой руке, раскланивается так медленно и, не садясь, стоя, начинает говорить экспромтом с сильным хохлацким акцентом. А напротив него как раз уселись будто нарочно Чичерин и Сергиевский — эти два великие софисты нашей науки»<sup>3</sup>.

Напомним, что духовно-академическая философия как направление в философской среде стало формироваться в 20-х годах XIX столетия научно-практическими усилиями преподавателей богословских и философских наук семинарий и академий, а затем университетов, в основном имевших либеральные взгляды. Однако

<sup>1</sup> См.: Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. М., 1865.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Из писем П.П. Гвоздеву // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 531.

<sup>3</sup> Там же.

в вопросах организации общества, статуса и роли веры в нем они во многом оставались на консервативных позициях. Философам-академистам приходилось решать вопрос превращения христианства в своего рода философию мудрости, когда религиозный философ должен сберечь в себе богослова-мистика, не подменяющего философией понятий мистического знания, и одновременно вывести церковную, схоластическую догматику за строгие рамки канона, чтобы подать ее философски. О духовной атмосфере, в которой формировался будущий профессор Московского университета, свидетельствует сохранившаяся проповедь, написанная Памфилом Юркевичем — бакалавром Киевской духовной академии, напечатанная малым тиражом историком Киевской академии О.Н. Титовым. Фрагменты из этого ставшего библиографической редкостью текста приводятся ниже:

«Ибо в чем состоит мудрость человека?

1) Нередко признают мудростию в человеке то, когда он умеет легко и удобно приобретать все потребное для своего временного бытия. Такая мудрость, не очищенная крестом, не достойна даже человека. Она приобретает ему не более того, что бессловесным животным их неразумие. Дивно ли, что, привыкши измерять себя чувственными удовольствиями, она соблазнится словом крестным? Как, — скажут мнимые искатели мудрости, воззревши на Распятого, — что это за мудрец, который не мог избежать страданий, которого уловила недалекая мудрость фарисеев, что это за мудрость, повелевающая терпеть обиды, когда хочется отомстить за них, советующая страдать, когда хочется наслаждаться?

2) Чаше всего признают мудростью то, когда человек знает, что и как делается в мире по закону естества. Мудрость эта могла бы быть достойна человека, если бы она не зависела всецело от вещей земных; она дает человеку ту малую истину, по силе которой он более раб твари, нежели владыка ее; это мудрость стихийная. Много нужно для нас самоотвержения, чтобы возвысить человека до той свободы духа, которая не от стихий приемлет истину, а от Бога. А без сего и эта мудрость не примет слова о Распятом. Разве сообразно, — скажет она, — со стихиями естества, чтобы Бог страдал, как человек, когда мудрый человек думает блаженствовать, как Бог? Таковой мудрости отвечает Ипостасная Премудрость: *соблазнъ меси* (Матф. XVI. 23): ты мне соблазн, а не я тебе: *яко не мыслиши, яже суть Божія, но геловетеская.*

3) Самый источник этой мудрости — пытливость — есть, быть может, более нечист, чем мы думаем, есть, быть может, дело того

пытливого духа, который некогда в лице одной рабыни льстил Апостолу Павлу, и заслужил апостольского запрещения (Деян. XVI. 16. 18). А те, кои соблазнялись крестом Христовым, только и старались удовлетворить этому духу. По свидетельству Божия слова, они *ни во что же ино упражняхуся, разве что глаголати или слышати новое* (Деян. XVII. 21).

4) Несомненно, если мудрость подает нам истину, то лишь потому, что Бог подает нам мудрость. Что же мудрого и Божественного может увидеть в кресте Христовом велемудрие, гордыня и кичение, с которыми человек не просит, не молит Бога об истине, но желает, как бы насильно исторгнуть ее у источника истины, не думая, что, может быть, он не достоин этого дара? Но таковы все, соблазнявшиеся словом крестным. Они думали искать истины, не умея молиться о ней, думали владеть истиною, не умея благоговеть к ней»<sup>1</sup>.

Уже первый выпуск реформированной Киевской духовной академии (1823) интересен тем, что в лицах, ставших впоследствии знаменитыми архиереями и проповедниками Иустина (Михайлова) и Иннокентия (Борисова), он представил разные типы духовных мыслителей. Так, Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического, который был постоянным членом Святейшего Синода и имел также звание академика Санкт-Петербургской академии наук по отделению церковной истории, можно назвать продолжателем академической, образовательной, просветительской, точнее, просветительно-реформаторской традиции с ярко выраженными либеральными тенденциями, за что многие считали его «разрушителем» и «эклектиком». Иустина, епископа Владимирского, следует считать хранителем святоотеческих традиций, отличающихся значительным консерватизмом. Первый тип мыслителя видится нам как «светско-просветительский». Далее он найдет своих продолжателей в лице профессоров Киевской духовной академии Ореста Новицкого и Сильверста Гогоцкого, того же Памфила Юркевича и др. Второй тип мы бы назвали «духовно-аскетическим», сдерживающим чрезмерный выход за рамки классической духовно-академической школы.

Духовно-аскетический тип мыслителя как бы сберегает незыблемость святоотеческих традиций, познание и усвоение которых дают постоянный импульс развитию светско-просветительского философствования. Различие между указанными типами не всегда определяется четко. Так, например, также выпускник первого кур-

<sup>1</sup> *Титов О.Н.* Памяти П.Д. Юркевича. Киев, 1911. С. 5–12.

са обновленной Киевской духовной академии, впоследствии Действительный статский советник, профессор Санкт-Петербургской академии, академик В.Н. Карпов (1798–1867), с одной стороны, решительно отвергал отождествление конкретного сознания с абсолютным сознанием, призывал видеть мир «оком души, просветленным верою», а с другой — искал «закон гармонического бытия Вселенной», так называемый синтетизм<sup>1</sup>, что свидетельствует о некоторой противоречивости его взглядов.

Еще один известный преподаватель академии П.С. Авсенева (1810–1852), оказавший большое влияние на П. Юркевича, олицетворяет собой, по словам В. Иконникова, «редко встречающуюся гармонию мысли и веры»<sup>2</sup>. Он был близок к мистическому шеллингианству, совмещая романтико-теософский мистицизм с аскезой (особенно любил Макария Великого и Исаака Сирина), а также интересовался оккультными проблемами, «темной стороной» жизни человеческой души. В. Зеньковский отмечает, что в духовной академии смотрели косо на Авсенева за его философские идеи, за его симпатии к Бёме, к шеллингианцам. О некоторых его идеях, в частности, об учении о мировой душе, мы узнаем, например, только из переписки с его слушателем (впоследствии также выдающимся проповедником и богословом) епископом Феофаном Затворником<sup>3</sup>.

Данный анализ, связанный с научной, проповеднической, пастырской деятельностью известных философов и богословов, вышедших из той же духовно-академической среды, которая породила Юркевича, может быть продолжен. В данном случае он объясняет тот факт, что Памфил Данилович формировался и как философ, и как богослов. Можно сказать, что по характеру подачи своих взглядов он был ближе к светско-просветительскому типу мыслителя (к тому же он не принимал духовного звания), а по образу мыслей и содержанию — к духовно-аскетическому типу, который всегда преобладал в нем. Не имея возможности реализовать себя полностью по первому типу, П. Юркевич понимал и дальнейшую невозможность полного «погружения» во второй тип, так как считал себя человеком в большей степени светским. Так, в его дневнике есть заметка о троичной основе философии — логической, теологической и психологической. Изучение метрических материалов философа во многом

---

<sup>1</sup> См.: Шохин В.К. Карпов В.Н. // Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 248.

<sup>2</sup> Биографический словарь профессоров и преподавателей Университета Св. Владимира / Сост. и ред. В.С. Иконников. Киев, 1884. С. 661.

<sup>3</sup> См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 115.

дополняет представление о первом декане историко-филологического факультета Московского университета, о его высоком общественном статусе и тех обязанностях, которые он выполнял.

Юркевича можно назвать «этическим» философом, по преимуществу рассматривающим жизнь сквозь призму высшего морально-го закона, к которому должна приводить высокая культура всякого, познавшего данный закон. При этом не принуждением, как это имеет место в морализаторстве, а личной волей и собственным стремлением к добру решает человек вопрос о взаимоотношении требований морали в их взаимодействии с реалиями жизни. Как философия, так и вера «отворачиваются» от морализаторства, признавая только морализм, поскольку в вопросе определения «добра вообще» имеют общие интересы и задачи. Философия и вера становятся союзниками в толковании внутреннего поиска человеком (со всеми его иррациональными и психологическими чертами) нравственности в самом себе, вокруг себя и над собой.

Заметим, что на уровне философского общения «рациональная» немецкая философия в лице Канта и Фихте и «духовная» отечественно-богословская философская традиция в лице Юркевича вполне сопоставимы друг с другом. Вот почему такой крупный знаток немецкой философской классики, как Г.Г. Шпет, который был переводчиком «Феноменологии духа» Гегеля, знатком Канта и Гуссерля в своем докладе о Юркевиче, читанном в Московском Психологическом обществе 4 октября 1914 г., едва ли не воспринимал взгляды Юркевича как конгениальные в ряде отношений взглядам Канта, Лотце, Шопенгауэра и других немецких идеалистов. Гуссерлианец и сторонник «научной философии» Густав Шпет оценивает работы Юркевича необычайно высоко. Столь высокая оценка носителя идей религиозной философии с позиции иного философского мировоззрения выглядит весьма необычно. Шпет пишет: «Изложенные мысли Юркевича поразительны по своей законченности, продуманности и подлинной философичности»<sup>1</sup>. Более того, Шпет готов признать, что мысли Юркевича, изложенные почти 50 лет назад, «по смыслу и даже терминологически» напоминают «выводы современной нам философии».

Причина высокой оценки Шпетом философского наследия Юркевича, по-видимому, заключается не только и не столько в преклонении перед философским профессионализмом Юркевича, хотя и это имеет место в его оценках. Шпету хотелось видеть в Юркевиче

<sup>1</sup> Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 605.

законченного платоника-идеалиста, и в этом качестве он даже несколько абсолютизировал его облик. Характерно, что средоточие нравственной философии — «философии сердца» — русского платоника (а на самом деле, христианизированного платоника) Шпет упоминает вскользь, считая, что Юркевич в этом пункте своей системы «во имя сердца принизил разум». И здесь вырисовывается главная причина комплиментарного отношения Шпета к Юркевичу. Это отношение ценителя философии, выполненной в духе систематических построений, ценителя, который признает только один тип системности, а именно выстроенный по рациональному признаку. Но как бы ни хотелось Шпету «подтянуть» Юркевича до рационализма, общий строй философии христианизированного платоника совершенно иной. Но весьма характерно уже то, что в период расцвета всех направлений и течений русской философии, в начале XX в., поклонник специализированной и профессиональной философии счел нужным особо выделить наследие одного из самых высоких профессионалов в истории русской мысли.



**Проблема сущности души и ее бессмертия  
в русской духовно-академической  
антропологии XIX в.**

Этико-антропологическое направление в структуре духовно-академической философии XIX в. занимает особенное место. Несмотря на общие задачи создания систем рационалистического обоснования религиозного сознания, стоящие перед духовно-академическими мыслителями, особенно в первой половине XIX в., проблема человека, его сущности, природы, связи с Богом также требовала своего философского обоснования. В русле святоотеческой традиции духовно-академические авторы решали эту проблему, опираясь на принцип двойственности человеческой природы, обращаясь к его внутреннему опыту. Философско-антропологические изыскания духовно-академических авторов охватывали отношение человека к миру, его «действия» в нем, духовный опыт личности, задачи ее духовного самоусовершенствования. При этом вышедшая на первый план только в начале XX в. антропологическая проблематика успешно развивалась и в течение XIX в. Проблема сущности души, ее происхождения, обоснование ее бессмертия лежит в основе духовно-академической антропологии XIX в.

Весьма показательным является тот факт, что эти проблемы рассматриваются духовно-академическими авторами наряду с проблемой рационалистического обоснования бытия Бога, причем, как правило, в рамках психологии, которая входила в круг духовно-академических философских дисциплин. В духовных академиях XIX в. психологию преподавали наряду с метафизикой, логикой и другими философскими дисциплинами, в то же время в академических курсах психологии в основном делался акцент на опытную психологию как науку о душе, ее проявлениях и способностях. Часто сам курс психологии в академиях назывался «опытная психология» и включал не онтологические, а гносеологические проблемы, связанные с познавательными функциями души. Проблематика бессмертия души также входила в психологические курсы, однако не являлась главным предметом обсуждения и рассматривалась в рамках умозрительной психологии.

Показательным в этом плане является психологический курс профессора Киевской духовной академии архимандрита Феофана (П.С. Авсенева) — систематическое изложение не только опытной,



но и теоретической психологии: он достаточно подробно проанализировал происхождение, сущность и свойства души, в то же время основное внимание уделял проявлениям как «дневной жизни души», так и тем ее способностям, которые выходят за эти пределы — ясновидению, лунатизму, магнетизму. Ориентация Авсенева на необычные состояния души имела определенные методологические основания: «Все силы, свойства и способности души, открывающиеся в необыкновенных состояниях, находятся постоянно в организме; но в необыкновенных состояниях души они действуют гораздо свободнее, а потому, естественно, и открываются яснее. Поэтому несколько не удивительно, а, напротив, весьма естественно, что в рассмотрении этих состояний глубокомысленный психолог может найти, и действительно находит, гораздо разительнейшие проявления самостоятельности души, ее чисто духовного характера, бессмертного и богоподобного существа, чем какие сообщает обыкновенная, на одном только личном самосознании основанная психология... Исследование этих видоизменений и многообразных состояний содержит в себе ключ к уразумению многих важнейших истин философии, нравственности и религии»<sup>1</sup>. Н.К. Гаврюшин справедливо усматривает в данной программе Авсенева своего рода философский манифест, программу философской антропологии, основанной на изучении бессознательного и психических болезней<sup>2</sup>. Хотя проблематика бессмертия души и ее Божественного происхождения присутствовала в психологических размышлениях Авсенева, она не являлась основной — акцент делался на необычные, иррациональные состояния души, в то время как проблема бессмертия души и его философского обоснования рассматривалась в рамках не опытной, а умозрительной психологии.

Специфика духовно-академических интерпретаций бессмертия души заключалась в том, что, с одной стороны, сама постановка вопроса о душе, ее свойствах, способностях и проявлениях осуществлялась в русле антропологических интерпретаций, носящих в большей степени мистический, чем рациональный оттенок (например, у архимандрита Феофана (Авсенева), — с другой стороны, проблема бессмертия души решалась духовно-академическими авторами, исходя из тех же методологических оснований, что и проблема бытия

---

<sup>1</sup> *Феофан (Авсенов)*. Из записок по психологии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. Вып. 2. Киев, 1869. С. 78–79.

<sup>2</sup> *Гаврюшин Н.К.* Самопознание как таинство // Предисловие к книге «Русская религиозная антропология». Т. I.: Антология. М., 1997. С. 24.

Бога, т.е. на основе логико-рационалистического обоснования, и была включена в структуру духовно-академической онтологии.

Так, теоретическое обоснование Божественной сущности души и ее бессмертия стало предметом умозрительной психологии, которая наряду с умозрительным богословием, ставящим своей целью обоснование бытия Бога, представляла собой онтологическую интерпретацию бессмертия души. Структура духовно-академической онтологии, включающей умозрительное богословие как учение о бесконечном духе, умозрительную психологию как учение о конечном духе — душе, и умозрительную космологию как учение о конечном мире, — четко прослеживается в трудах тех представителей духовно-академической мысли, которые в своих интерпретациях дошли до создания системы, например, у профессора Московской духовной академии В.Д. Кудрявцева-Платонова. Представлена данная структура и в Лекциях по метафизике, читанных в середине XIX в. в Санкт-Петербургской духовной академии.

Итак, идеальная сущность человеческой души, ее Божественное происхождение, наконец, ее бессмертие интерпретировались в духовно-академической традиции в двух направлениях: во-первых, по «спиритуалистической» линии, в русле «приспособления мистицизма к христианской умозрительной психологии», которое осуществляли архимандрит Феофан и его немногочисленные последователи, во-вторых, в рамках логико-рационалистического обоснования бессмертия души, главным образом, в рамках Московской и Санкт-Петербургской школ «верующего разума».

Феофан (Авсенеv) понимал душу традиционно для православной мысли, как некую часть в человеке, отличную и от низшего — своего тела и природы, и от высшего — Божественного. Интересно, что уже у Авсенева основной задачей психологии как науки о душе и ее проявлениях объявляется самопознание: «Наука, имеющая своим предметом изъяснить являющееся нам устройство и жизнь души из чистого ея существа, дабы привести человека в истинное самопознание, есть психология»<sup>1</sup>. Но при этом к источникам психологии он относил как наблюдение (внутреннее и внешнее) и умозрение, которое «есть созерцание чистой мыслию того совершеннейшего, чуждого всех недостатков и ограничений, полного образца души», так и откровение, «получающееся» из Священного Писания, а самопознание трактовал исключительно как «отрешение» души от тела

<sup>1</sup> Феофан (Авсенеv) Из записок по психологии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. Вып. 2. С. 2.

и углубление ее в саму себя, что возможно даже при психических болезнях.

К свойствам души Феофан относил: 1) стремление знать; 2) стремление наслаждаться; 3) стремление действовать, однако, особое внимание уделял необычным состояниям души — лунатизму, магнетизму, ясновидению и т.д. Эта ориентация на иррациональные способности души, на исследование бессознательного была обусловлена стремлением раскрыть сущностную основу души. Вполне понятно, что при такой расстановке акцентов Авсенеv делал упор на тесной связи человеческой души с Божественным бытием, полагая абсолютно бесспорной внушаемость души, ее тяготение к Бесконечному: «... полагаем за несомненное, что глубочайшее основание всех сил и действий души, то, в чем сосредоточиваются все лучшие ее стремления и способности, есть желание и способность души к восприятию Бесконечного»<sup>1</sup>. Положение об устремленности человеческого духа к Бесконечному Авсенеv обосновывал, исходя из предпосылки, что Бог — творец души. При этом стремление духа к Бесконечному, по мнению Авсенева, доказывается как умственно — из цели сотворения (Бог, творя душу, поставил целью себя самого), так и опытно — из неудовлетворенности желаний души конечными предметами. Похожие рассуждения о субстанциальной недостаточности души и как следствие этого — ее стремлении к Абсолютному — можно встретить практически у всех представителей духовно-академической мысли, в том числе и среди рационально-логической аргументации.

Несмотря на внешне традиционно-православную установку Авсенева на признание абсолютной связи человеческой души с Богом, увлечение исследованиями иррациональных состояний души и то значение, которое придавал им Авсенеv, сообщило его рассуждениям оттенок мистицизма, достаточно сильный, чтобы исключить возможность использования его идей для решения общих задач духовно-академической философии XIX в. — рационального обоснования религиозного сознания. Однако линия психологического идеализма, продолженная в Казанской духовной академии Снегиревым и впоследствии Несмеловым, оказалась уже совершенно свободной от мистических настроений. Критика спиритуализма, принятая Снегиревым, его разработка теории бессознательного и основ православной антропологии, которую он понимал как науку о «непространственных» явлениях, присущих сознанию, позволя-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 61.

ет сделать вывод о том, что в конце XIX в. духовно-академическая мысль уже преодолевала кризис логико-рационалистических построений и намечала положительную программу религиозно-антропологических интерпретаций<sup>1</sup>.

Однако в середине XIX в. аргументация в пользу невещественности и бессмертия души в трудах многих духовно-академических авторов была максимально приближена к рационально-логической, авторы стремились придать своим рассуждениям определенную «форму разумности». Так, профессор МДА Ф.А. Голубинский в своей «Умозрительной психологии» пытался представить логическое обоснование концепции «искры Божией», нетварного начала в человеческом существе. Признавая в соответствии с православной традицией человеческую душу трехчастной (как и у Авсенева), Голубинский мыслил ее, опять же в согласии с учением Церкви, сотворенной из ничего, — но в то же время пытался обосновать идею наличия в духе человека, т.е. в высшей способности души, Божественной частицы. Таким образом, важное место в психологических построениях Голубинского занимало положение о врожденности душе человека идеи Божества.

Учение Голубинского о врожденности человеческой душе идеи Бесконечного как основной предпосылке ее бессмертия представляет собой прямое следствие его попыток философской интерпретации традиционно-православного учения о душе. Идею ума о Бесконечном он полагал основным источником умозрительной психологии, которую также называл «рациональной психологией». Основной задачей этой «рациональной» науки о душе мыслитель считал теоретическое обоснование «сообразности человеческой души с Существом Бесконечным» и «познание лучшего в душе, богообразного»<sup>2</sup>.

В понимании Голубинским сущности души и в обосновании ее бессмертия не содержится ничего оригинального в сравнении с традиционно православной аргументацией: основными признаками души как богоподобной субстанции он полагал самостоятельность, простоту и невещественность (отдавая должное учению о душе как совершенной монаде Лейбница). Среди известных в истории философии доказательств бессмертия души Голубинский выделял платоновские, особенно «те, которые заимствованы из духовных свойств души», называя их «довольно основательными», — и неоплатони-

<sup>1</sup> См.: Цвык И.В. Духовно-академическая философия XIX в. М., 2002. С. 232–233.

<sup>2</sup> Голубинский Ф.А. Умозрительная психология. М., 1871. С. 176–177.

ческие. Рассуждения Плотина о душе и уме Голубинский полагал достаточными и для современного обоснования бессмертия души. Таким образом, в основе доказательства бессмертия души Голубинским лежит аргументация Плотина, точнее, тезис последнего о непосредственной очевидности бессмертия души в силу ее богоподобия, постигаемого умом. Основным источником непосредственного восприятия богоподобия и, следовательно, бессмертия души Голубинский считал самосознание, полагая, что собственно сознание человека (*"conscientia sui ipsius"*) как сознание «временного бытия души», предшествует раскрытию в человеке самосознания, обнимающего высшее, вечное бытие души. «Вечные» свойства души, по мнению Голубинского, можно отличить только «применяя действия души к идее Бесконечного»: таким образом, речь здесь идет о восприятии умом как высшей познавательной способностью человека идеи Бесконечного.

Профессор СПбДА В.Н. Карпов оценивал способность человеческой души к сознанию еще более высоко, чем Голубинский. В отличие от Голубинского, полагавшего сознание как данность внутренних состояний души лишь первой ступенью познания душой собственного бессмертия, Карпов смотрел на сознание как на безусловное и самодостаточное начало умозрительной психологии. «Сознание в природе человеческого духа есть факт, свидетельствующий о самом себе чрез самого себя; оно есть единственная непосредственность или единственное непосредственное явление, для познания которого не требуется ничего другого, кроме его самого, тогда как само оно безусловно требуется для познания всего другого. Сознание есть свет, рассеивающий таинственный мрак, которым облечено нравственное существо человека...»<sup>1</sup>

Именно в области сознания следовало, с точки зрения многих представителей духовно-академической мысли, искать обоснования бессмертия души. При этом в духе времени их рассуждения часто были выдержаны в рационально-логическом стиле, т. е. аргументы в пользу бессмертия души предписывалось искать не столько в непосредственном видении душой своего богоподобия, сколько в области разума. Хорошим примером академических попыток рационального обоснования бессмертия души может служить соответствующая глава Лекций по метафизике СПбДА. Показательна в данном труде не только философская формулировка православного

---

<sup>1</sup> Карпов В.Н. Вступительная лекция в психологию // Христианское чтение. 1868. Ч. I. С. 195–196.

положения о бессмертии души: «Дух человеческий бессмертен, т.к. он будет продолжать свое бытие бесконечно и точно таким, каков по своей сущности в настоящем состоянии», — но и четко сформулированные задачи философских интерпретаторов этой проблемы: «Задача философов состоит в том, чтобы прояснить, возможно ли и в какой степени возможно удовлетворительно ответить собственным разумом на вопрос о бессмертии души»<sup>1</sup>.

Поскольку положение, которое предстояло доказывать — тезис о бессмертии конечного духа, т.е. человеческой души, — был сформулирован авторами еще в начале главы (здесь, так же, как и рациональных доказательствах бытия Бога, присутствует тот же логический прием, вскрытый еще Кантом: тезис, который предстоит доказывать, содержится уже в посылках) рассуждения авторов рукописи представляют собой не столько доказательство этого положения, сколько подбор историко-философского и богословского материала в его пользу, осуществляемый, впрочем, с характерной для всей духовно-академической мысли обстоятельностью.

Все доказательства бессмертия души подразделялись авторами Лекций на три группы: онтологические «идут от самого понятия о человеческом духе», нравственные — «идут от цели и закона человеческой воли», богословские — «идут от познания Бога». К онтологическим доказательствам авторы отнесли основную историко-философскую аргументацию, так или иначе, обосновывающую неуничтожимость духа. С их точки зрения, даже материалисты не отрицают вечность духа, поскольку понимают духовное как проявление неуничтожимой материи. Установки материализма, естественно, не могли найти поддержку у академических мыслителей, но и не все идеалистические рассуждения относительно бессмертия духа получали их одобрение. Так, аргументация «идеалистического пантеизма», который «... смотрит на человеческий дух только как на проявление абсолютной деятельности, которая в своем процессе развития в самосознание, в одухотворение, действительно на некоторых точках сего развития сделалась сознательною — духом», — также не кажется авторам рукописи убедительной. Более приемлемой авторы рукописи считали аргументацию дуализма: человеческий дух есть абсолютно простая субстанция, следовательно, он не может разрушиться путем разделения на элементы. Таким образом, остаются две возможности уничтожения: либо в результате

<sup>1</sup> Метафизика. Лекции, читанные в СПбДА. Сер. XIX в. // Собрание редких книг МДА. ОР РГБ. 173 / IV. № 203. С. 72.

действия на него другого существа (это невозможно, так как если он должен уничтожиться действием на него другого существа, то он должен оставаться существующим во всем продолжении процесса уничтожения, до конца), либо в результате постепенного истощения сил (что невозможно, так как дух есть реальность, следовательно, сила)<sup>1</sup>.

В разделе нравственных доказательств бессмертия души рассматривается в основном аргументация Канта. В полном соответствии с общими задачами философского истолкования религиозного сознания и обеспечения его обоснования с помощью новейших философских категорий и систем, авторы рукописи анализировали проблему бессмертия души как постулат практического разума, используя положение Канта о бессмертии души как условия осуществления нравственного идеала. Закон практического разума есть идеал как цель для человека, образ деятельности, совершенно чуждый всякого эгоизма. Этот человеческий идеал может осуществиться только приблизительно, в бесконечном времени. Если требования практического разума не могут противоречить сущности человеческого духа, то дух должен существовать бесконечно, и быть лицом, так как только при этом условии возможно осуществление нравственного идеала. Однако, соглашаясь с кантовскими рассуждениями, академические авторы все же стремились изменить содержание кантовской аргументации ссылкой на божественный источник нравственного закона. Анализируя традиционные богословские доказательства бессмертия души, авторы Лекций отмечали, что эти доказательства, как правило, исходят из отдельно рассматриваемых свойств Божиих — всемогущества, премудрости, благодати и правды. Однако при этом авторы решительно выступали против утверждения о невозможности постигнуть существо проблемы бессмертия духа посредством разума. Характерное для духовно-академической мысли рационалистического направления признание возможности рационального Богопознания закономерно привело и к признанию возможности и необходимости познания бессмертия души «из чисто разумного сознания». При этом познание Абсолютного, утверждение возможности которого явилось специфической чертой духовно-академической гносеологии XIX в., в свою очередь выступало методологической основой для самопознания душой своего бессмертия. Так, проблематика бессмертия души в духовно-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 77.

академической философии заняла свое место в онтологических построениях академистов.

В конечном счете, все попытки философского обоснования бессмертия души сводятся к утверждению в качестве основного аргумента ее Божественного происхождения. Авторы Лекций признают возможным «чисто умозрительное» познание бессмертия души, поскольку оно «основывается на том непосредственном сознании, что Бог есть основание бессмертия Духа». Итогом теоретических рассуждений авторов рукописи по поводу проблемы бессмертия души, таким образом, становится своеобразный логический круг: с одной стороны, бессмертие души обосновывается, главным образом, ее Божественным происхождением, с другой — само наличие в человеке отличной от его телесности, духовной, бессмертной субстанции объявляется еще одним доказательством бытия Бога и залогом возможности богопознания.

На основании анализа духовно-академической аргументации можно сделать вывод о том, что строго логичного, рационального обоснования бессмертия души, как и бытия Бога, у академических авторов не получилось. Как и при попытке философской интерпретации Божественного бытия через традиционные доказательства бытия Бога, пытаясь обосновать бессмертие души, представители духовно-академической мысли были вынуждены обратиться к богословской аргументации, для того чтобы не выйти за пределы православного учения. Тем не менее постановка вопроса о возможности философской интерпретации бессмертия души в рамках православной «умозрительной», «рациональной» психологии, «православная» интерпретация осмысления этой проблемы западноевропейской философской мыслью свидетельствует о том, что эти попытки академических профессоров не были абсолютно бесплодными в теоретическом отношении.

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что проблемы души и ее бессмертия в духовно-академической традиции обсуждались в русле двух разнонаправленных тенденций: в духе психологического идеализма, в большей степени свойственного Киевской и Казанской духовным академиям, — и в соответствии с общими установками «верующего разума» Московской и Санкт-Петербургской академий. При этом вследствие характерного для духовно-академического философствования XIX в. стремления к теоретической и рационалистической интерпретации религиозного сознания в духе новейших западноевропейских философских



идей большой удельный вес занимала вторая тенденция, призванная представить логико-рационалистическое обоснование бессмертия души и ее Божественного происхождения. Однако эта линия академической мысли оказалась тупиковой: логико-рационалистическое обоснование бессмертия души, опирающееся на доказательства бытия Бога, оказалось столь же слабым в теоретическом отношении и логически непоследовательным, как и сами доказательства. Именно поэтому тенденция логического обоснования бессмертия души практически не имела своего продолжения в академической мысли начала XX в. В этот период на первый план в духовно-академическом философствовании выходит «религиозная антропология в пределах сознания».



## «Соборное сознание» Сергея Трубецкого и идея исторической памяти

Является ли история философии памятью о непрерывных взлетах и падениях Икара, как считал в своей «Трагедии философии» отец Сергей Булгаков, или же она — постепенное осознание человеком своего идеального бытия и рассказ о приближении к оному? Как считал Сергей Трубецкий в своей программной статье «Чему учит история философии», опубликованной в «Проблемах идеализма», «если при первом взгляде на историю философии нам кажется, что различия и противоречия систем или учений свидетельствуют против возможности философии и ближайшим образом против возможности философии умозрительной или метафизики, то научное изучение, объясняя нам необходимость таких различий и вместе их разумные основания, показывает нам и необходимость и разумность умозрительной философии, доказывает возможность и необходимость систематической идеологии или науки идей»<sup>1</sup>. Как бы там ни было, но само существование истории философии в качестве отдельной философской дисциплины, весьма отличной по своим функциям от истории любой другой науки, показывающей, как формировалось ее современное состояние, есть лучшее свидетельство непрерывности исторической памяти, по крайней мере, на протяжении последних двух с половиной тысячелетий, с того времени как эллинский гений изобрел диалектику как способ вопрошания о мире, а культура как способ соотнесения человека и мира, стала универсальным механизмом регуляции человека и среды его обитания.

Двойственность назначения историко-философского знания, выражающаяся в его храняще-возпроизводящей и рефлексивной функциях, заставляет нас пристально взглянуть в свойства сознания и памяти, как двух соотносящихся механизмов, обеспечивающих непрерывность и длительность этого знания. Не случайно Сергей Трубецкий, чьей основной специальностью была античная философия, поставил на самом взлете своего быстротечного творческого пути вопрос о «природе человеческого сознания». «Сознание

---

<sup>1</sup>Трубецкой С.Н. Чему учит история философии // Проблемы идеализма. М., 2002. С. 502.

не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным»<sup>1</sup>, — резюмирует он в самом начале работы. Возникает тот же вопрос и относительно памяти — можно ли считать ее феноменом сугубо индивидуальным, или она может составлять и коллективный — социальный, надындивидуальный феномен, образуя коллективную, родовую или историческую память? Может быть, это всего лишь метафора — «коллективная память»? Но метафоры тоже иногда продуктивны в науке. О тождественности или хотя бы синонимичности трех последних понятий опять-таки следует поставить вопрос.

Еще у блаженного Августина в «Исповеди» — память есть нечто, сопротивляющееся времени. Именно память позволяет нам сделать прошлое настоящим, вызывая в душе воспоминания, поэтому Августин называет ее «настоящим прошедшего»: «Некие три времени существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего — это память, настоящее настоящего — его непосредственное созерцание, настоящее будущего — его ожидание»<sup>2</sup>. Не менее яркую метафору изобретает Владимир Соловьев, говоря о том, что память дает мышлению «первый пребывающий, или времепорный, материал»<sup>3</sup>. Память спасает ценное из «реки времен» подобно тому, как храбрый пожарник достает ценности из огня, превращающего все в пепел. Память мыслится Соловьевым как особый психический факт, состоящий «в реакции чего-то сверхвременного против непрерывной смены наличных состояний сознания»<sup>4</sup>.

Замечательную интуицию памяти дает нам русская поэзия, в которой есть два стихотворения, имеющих одинаковое заглавие — «Память». И оба они обращаются к Памяти, как к некоторому живому существу, олицетворяя ее. Владимир Соловьев, грустящий о невозможном, когда он убедился в невозможности брака с любовью всей своей жизни Софьей Хитрово, уносится мыслью в заснеженную Пустыньку, где на берегу реки Тосны ему было известно счастье: «Мчи меня, память, крылом нестареющим В милую сердца страну...». Нестареющее крыло памяти становится еще и «тиховетующим», навевающим «образ иной». Николай Гумилев посвящает одно из лучших своих стихотворений своей второй жене Анне

---

<sup>1</sup> Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 498.

<sup>2</sup> Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеевко. М., 1991. С. 297.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 813.

<sup>4</sup> Там же. С. 811.

Гумилевой-Энгельгардт: «Память, ты рукою великанши Жизнь ведешь, как под узцы коня...»

Согласно Энциклопедическому словарю Фасмера старославянское слово «память» происходит от того же корня, что и древнеиндийское *matiṣ* «мысль, намерение, мнение», авест. *maiti* — «мысль, мнение», лат. *mens* — «ум, мышление, разум». Тем самым можно было бы указать на то, что сам язык теснейшим образом связывает человеческую память с мышлением, сознанием. Однако Трубецкой, задаваясь вопросом о соотношении памяти и сознания, не находит однозначной позиции по данному вопросу. Он считает, что «невозможно без оговорок отождествлять память с сознанием, которое постоянно выходит за пределы настоящего и прошедшего». Являясь основой сознания, память несравненно богаче его, включает и многое из того, что в данный момент не освещено светом сознания, не входит в его горизонт, не выхватывается из него творческим вниманием. «... К задержанным представлениям памяти примешивается целый ряд сложных процессов психологического и логического свойства. Тут есть и выбор, и внимание, воображение, мышление и т. д. Но вместе с тем ясно, что *память не есть особый акт или вид сознания*, отделимый от прочих. Ибо без памяти не только узнавание предметов, опыт и знание немислимы, но нет никакого ощутимого перехода от одного состояния к другому. Если состояние не задерживается, не оставляет никакого психологического следа и сменяется рядом последовательных состояний, исчезающих столь же бесследно, то нет никакой непрерывности сознания, нет сознания времени и пространства, нет никакого определенного сознания вообще. Ибо сознание возвышается над отдельными состояниями, над моментами времени и пространственными отношениями, и оно воспринимает их только потому, что заключает в себе идеальный синтез последовательных и отдельных моментов, состояний и отношений»<sup>1</sup>. Содержание памяти рассматривается Трубецким как условие нового запоминания, в духе «герменевтического круга»: «Память есть способность запоминать и вместе совокупность всего запомненного, ибо она есть нечто действительное и не может быть чистой потенцией. Ничто не запоминается нами, если не привьется к тому, что мы помним уже, и самая способность памяти находится в некотором прямом соотношении с богатством памяти»<sup>2</sup>. Источником нашей памяти являются не только наши собственные пережи-

<sup>1</sup> Трубецкой С. Н. Сочинения. С. 567–568.

<sup>2</sup> Там же. С. 568.

вания, но и то, что почерпнуто нами из рассказов родных и близких, из прочитанных нами воспоминаний и свидетельств наших же современников, словом, из того что носит коллективный, а не индивидуальный характер. Как говорил Гастон Башляр, когда мы читаем о детстве других, то наши воспоминания о собственном детстве обогащаются. Являясь основой, на которую опирается наше сознание, память сама не безосновна, она вбирает опыт наших чувственных впечатлений, переживаний, наконец, воображения, творчески воссоздающего все время нашу память.

Мысли Трубецкого вплотную подходят к тому, что в XX в. станет предметом социологического анализа, когда Вильгельм Дильтей введет понятие социальной реальности, а Эмиль Дюркгейм обратится к анализу «коллективных представлений». Кроме того, Бергсон в своей философии творческого самосознания, свяжет мысль, сознание, время и бытие в понятии длительности. Французский социолог Морис Хальбвакс (1877–1945), погибший в Бухенвальде, полвека спустя после Трубецкого писал словно в развитие намеченных им путей: «Рассмотрим теперь индивидуальную память. Она не вполне изолирована и закрыта. Чтобы воскресить в памяти собственное прошлое, человеку часто приходится обращаться к чужим воспоминаниям. Он полагается на опорные точки, существующие вне его и установленные обществом. Более того, функционирование индивидуальной памяти невозможно без этих инструментов — слов и идей, не придуманных индивидом, а заимствованных им из его среды»<sup>1</sup>.

Анализируя воспоминания о детстве, в бесчисленном множестве рассыпанные в различных мемуарах, художественной прозе, переписке и проч., мы видим, что эти первые воспоминания, как правило, ретроспективны и связаны с социально значимым для взрослого человека опытом — его жизнью, личностной судьбой, карьерой, страстью его жизни и проч. Так, у того же Мориса Хальбвакса, мы находим интересный опыт рассказа о первых детских воспоминаниях:

«Я помню (это одно из первых моих воспоминаний), что перед нашим домом на улице Гэ-Люссак, там, где сейчас находится Институт океанографии, рядом с монастырем располагалась небольшая гостиница, в которой остановились русские. Они в меховых шапках и тулупах сидели на крыльце со своими женами и детьми. Может быть, несмотря на странность их одеяния и вида, я бы не стал так

---

<sup>1</sup> Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / Пер. с фр. // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>

долго обращать на них свое внимание, если бы не заметил, что прохожие останавливаются и даже мои родители вышли на балкон, чтобы посмотреть на них. Это были сибиряки, которых укусили бешеные волки и которые на некоторое время устранились в Париже, чтобы лечиться у Пастёра в Высшей нормальной школе. Я впервые услышал это имя и впервые понял, что существуют ученые, которые делают открытия. Впрочем, я не знаю, в какой мере я понимал то, что слышал об этом. Может быть, я всецело понял это лишь позже. Но я не думаю, что это воспоминание осталось бы в моем сознании с такой отчетливостью, если бы по случаю этого впечатления мои мысли не обратились бы уже к новым горизонтам, к неведомым областям, в которых я чувствовал себя все менее и менее одиноким<sup>1</sup>.

Опыт научной работы, которой в зрелости этот человек отдаст свою жизнь без остатка, ретроспективно выявляет и один из первых детских опытов восприятия мира науки и ученых, безотносительно к тому, были ли эти гости французской столицы в действительности русскими из Сибири и кусали ли их бешеные волки или всегонавсего собаки (к слову сказать, в современном Париже знакомство с деятельностью Института Пастера, его истории и основных достижений начинается уже на станции метро, расположенной неподалеку и названной так же, т. е. встреча юного пассажира парижской подземки с наукой неминуема!).

С подобного же рода «избирательностью» детских воспоминаний (где избирает уже состоявшийся и носящий социальный характер взрослый опыт) мы сталкиваемся и в воспоминаниях о детстве самого Трубецкого у его брата Евгения: «Самое яркое из моих ранних воспоминаний о его детстве есть именно воспоминание об этом сердце. Я был тогда мал, очень мал. Мы шли с лопатами — копать наш ахтырский сад-огород <...> По дороге мы оба залюбовались какой-то необыкновенно красивой бабочкой; я ее тут же поймал и с детским легкомыслием разорвал ей крылышки. Никогда не забуду того, что тут сделалось с Сережей; он весь задрожал, заплакал, закричал и сильно ударил меня лопатой по ноге. После того мы оба долго ревели, я — от боли и отчасти от стыда, а он — от ужаса перед тем, что я сделал. Так он с раннего детского возраста воспринимал страдания живой твари»<sup>2</sup>.

Далее Евгений расскажет историю о том, как его брат сочувственно помогал арестованной девушке (по всей видимости, участвовавшей в революционных студенческих волнениях) воссоединиться в

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Трубецкой Е.Н. Из прошлого. Томск, 2000. С. 80.

ссылке с ее возлюбленным, которого она узнала, когда его вели по тюремному коридору на допрос, и видела всего один раз. «Это была все та же боль о бабочке с разорванными крылышками», — подытоживает князь Трубецкой. История о бабочке с разорванными крылышками могла бы и не вспомниться, если бы не представлялась в сознании вспоминающего жертвенная жизнь и еще более жертвенная смерть брата. Практически о том же самом писал и сам старший брат князя Евгения: «Если у нас сохранилось воспоминание, которое мы считаем первым в нашей жизни, воспоминание о каком-либо событии, лице, то это только первое из сохранившихся *сложных* воспоминаний, которое мы не могли бы усвоить, сознать и хранить в себе, если бы в нас не было целого множества предшествовавших, простейших воспоминаний. Наконец, и эти последние, насколько мы можем судить, не могли бы образоваться и сохраниться в нас, если бы в самой нашей чувственности, в нашей чувствующей организации не было унаследованной родовой памяти. Без этого они не были бы узнаны, сознаны, задержаны. Таким образом, память и чувственность впадают друг в друга, и если одни объясняют память из чувственности, то в свою очередь чувственность не объяснима без памяти»<sup>1</sup>.

Для Сергея Трубецкого важно, что есть не только трансцендентальное сознание, т. е. некие общие принципы и законы, по которым наше сознание существует, но есть и трансцендентальная чувственность, если можно так сказать, есть общие, родовые начала чувственности, благодаря которым мы наследуем от наших предков некоторые общие всем нам структуры переживания. Речь не идет о какой-то магической передаче чувственности, хотя возможно ставить вопрос и о связи нашей чувственности с общими для рода генными механизмами. Имеется в виду то, что чувственность основана на родовой памяти, или определенной выработанной не одним поколением культуре переживаний. Но для Трубецкого такая передача возможна прежде всего через слово и язык: «Коллективная память, общечеловеческое знание, воплощаясь в слове, закрепляясь письмом, безгранично возрастает, обобщается и вместе безгранично расширяет сферу, доступную отдельным умам. Коллективная мысль обобщает и объединяет совокупность знаний, создает науки и системы наук, в которых отдельные умы могут охватить сразу общие итоги предшествовавшего знания. И, усвоив себе общую науку, человек способен дать ей в себе дальнейшее развитие»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 568.

<sup>2</sup> Там же. С. 556–557.

Неразрывную связь памяти и слова в человеческом мышлении отмечал и Владимир Соловьев в статье «Достоверность разума» (второй в цикле «Теоретической философии»): «Как *память*, поднимаясь над сменой моментов непосредственного сознания, *удерживает исчезающее* и возвращает исчезнувшее, так *слово*, поднимаясь, *кроме того, над сосуществованием дробных явлений, собирает разрозненное* в такое единство, которое всегда шире данной наличности и всегда открыто для новой»<sup>1</sup>. Поскольку цикл из трех статей Соловьева под данным ему позднее Э.Л. Радловым заглавием «Теоретическая философия» был опубликован в «Вопросах философии и психологии» почти десятью годами позднее статьи С.Н. Трубецкого «О природе человеческого сознания», нельзя исключить и тот факт, что сама соловьевская рефлексия над сознанием, а также над связью памяти и слова происходила не без влияния мысли С.Н. Трубецкого. Тем более все эти годы между ними происходило интенсивное творческое общение.

Соборное сознание немислимо для Трубецкого без коллективной памяти, а последняя опирается на воображение, на чувственное переживание образов, которые таят память о достигнутых посвящениях. Таковыми для Трубецкого являются, к примеру, иконические образы. Для историка философии будет важным отметить, что интуиция «духовной телесности», лежащей в основе универсальной чувственности, появляется у Трубецкого с самого начала, уже в его юношеской работе «О святой Софии, Премудрости Божией» (1886), где София понимается как «вечное изображение Бога», как «умное Тело Бога»<sup>2</sup>. Здесь мы находим несколько необычное для русской софиологии понимание Софии как организма сил и образов, лежащего в основе универсальной чувственности: «вселенная образов есть вместе с тем организм сил, “живое существо”, как Иезекииль описывает Славу Господню»<sup>3</sup>. Можно было бы провести параллель между этими «образами» Трубецкого и архетипами коллективного бессознательного у К.-Г. Юнга, только эти архетипы у Трубецкого

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 812.

<sup>2</sup> Трубецкой С.Н. О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 152. Статья «О природе человеческого сознания» публикуется в «Вопросах философии и психологии» в 1889–1891 гг., т. е. начало ее публикации отстоит от работы над неосуществленным замыслом магистерской диссертации «О святой Софии, Премудрости Божией» всего на три года. Надо сказать, что в этой юношеской работе все основные идеи С.Н. Трубецкого-философа уже продуманы, как и в случае с соловьевской «Софией».

<sup>3</sup> Трубецкой С.Н. О святой Софии, Премудрости Божией. С. 152.



носят еще и национальный, и родовой характер. У Трубецкого нет четкого разделения между родовой, коллективной и исторической памятью. В отличие от уже упомянутого нами Макса Хальбвакса, для которого историческая память начинается там, где завершается коллективная. Коллективная память хранит образ совместно пережитых событий и переходит в историческую, когда уходят последние свидетели свершившихся исторических событий, открывая простор для возможных интерпретаций и реконструкций. Для Трубецкого такой зазор, или разрыв, между коллективной и исторической памятью невозможен, историческая память основывается на воображении тех образов, которые являются родными и священными для коллективной памяти (заметим, что с утратой переживания родного и священного рано или поздно утрачивается и переживание причастности к целому роду или народа). Причастность к народу обуславливается наличием коллективного воображения и коллективных переживаний, которые запечатлевают себя в мифе и эпосе, в народных сказаниях, преданиях и былинах (а также и в жанрах низовой культуре, добавили бы мы). Сегодня, когда с особой остротой встает вопрос об исторической правде, а том возможен ли единственно верный взгляд на исторические события, есть ли одна правда в истории и как нам избавиться от ее фальсификации, Сергей Трубецкой дает весьма полезный совет относительно того, как нам реконструировать наше историческое прошлое. Здесь необходимо бережно относиться к исторической памяти, критически относясь к позитивистской «фактичности», чутко прислушиваться к ее голосам, внимательно вглядываться в ее образы, рачительно хранить то, что в XX в. будут называть «местами памяти» (*lieux de mémoire*): «Всякое великое событие в жизни какого-либо народа превращается в *социальное представление*, которое продолжает жить и развиваться в нем; всякая великая личность, иногда еще при жизни, канонизируется в бессмертном *образе* народного героя. И в такой канонизации, в своем социальном представлении, великие личности и великие события истинно переживаются и усваиваются всем народом, становятся *его* историей, пребывающими элементами или факторами *общего* сознания. История народа превращается, таким образом, в его откровение, иногда в Библию; и такое откровение народа нередко значительнее, *историчнее* самой действительности тех случайных, давно минувших событий, которые послужили ему остоном. Ибо история не есть простая совокупность событий, слу-

чившихся с каким-либо народом, но то, что действительно пережи-то им»<sup>1</sup>.

Историк не может не считаться с тем, как то или иное событие живет в народном предании, с «канонем» народной памяти. Это можно сравнить с опытом канонизации святых. Их церковному прославлению предшествует опыт народного почитания — сначала местного, затем общенародного. Если канонизация приобретает политический характер, то вряд ли такой святой будет особо почитаем народным сознанием. Народ будет слагать легенды и петь песни о Грозном царе, но почитать в качестве святого — митрополита Филиппа, дерзнувшего возвысить голос против царского произвола и не допустившего царя до причастия, за что и умертвленного. Невозможна канонизация Иоанна Грозного или Григория Распутина, поскольку в исторической памяти народа нет почитания этих фигур как святых.

Идея памяти рода, из которой каждый из нас черпает неистощимые богатства коллективного опыта, была близка отцу Павлу Флоренскому, прошедшему через философскую школу кн. С.Н. Трубецкого. В некрологической статье «Памяти Владимира Францевича Эрна» Флоренский заметит: «Вместе же ценили мы благородный пафос кн. С.Н. Трубецкого и острую критичность Л.М. Лопатина...»<sup>2</sup>. Флоренский сам занимался историей своего рода — русской ветви, костромских священников Флоренских и карабахской — Сапаровых и Бегляровых. В 1915 г. он писал В.В. Розанову: «Копаясь в **роде** своем. Собираю **имена** предков, устанавливаю соотношение ветвей рода, с любовью вглядываюсь в то небольшое, что можно узнать о каждом члене в отдельности; это стоит больших усилий, непрерывной переписки, перелистывания десятков томов и папок, расспросов, поездок даже. Найти какой-нибудь год или имя — целое открытие; получить документ или выписку — большая радость. Работа предстоит мне еще на несколько лет. Но “почитание родителей” должно выражаться конкретно прежде всего в стремлении узнать их»<sup>3</sup>. Тема родовой памяти постоянно присутствует у отца Павла. В сквородинской ссылке в Забайкалье и на Соловках он пишет в 1934–1937 г. поэму «Оро», посвященную старшему сыну Мику, о мальчике-оленеводе из племени ороchon, который узнает историю рода из уст старого ороchonа и ссыльного грузина. Мерзлота оказы-

<sup>1</sup> Трубецкой С.Н. Сочинения. С. 571–572.

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 346.

<sup>3</sup> Флоренский П., *свящ.* Детям моим. М., 1992. С. 282.

вается метафорой памяти рода, причем метафорой весьма амбивалентной: «Мерзлота, как тройной символ — природы, народа и личности, таит в себе силы разрушительные и творческие. Выходя наружу они могут стать губительными. Золото, таящееся в мерзлоте, обращается в золотой пожар, губящий достояние орочен — тайгу и мох, разгоняющий дичь — источник их жизни. Пожары производят золотопромышленники — их погоня за золотом — источник бедствий, а потому и вырождения орочен. Вечная мерзлота разрушает, когда ее начинают “обживать” и “освоить”. Отсюда — “не трогай мерзлоты” орочен. Но то же — о душе. Прикрытые мерзлотой таятся в ней горечи, обиды и печальные наблюдения прошлого. Не надо копаться в ее недрах. Мерзлотная бодрость дает силу справиться с разрушающими силами хаоса»<sup>1</sup>. Сравнивая несколько неожиданно мерзлоту с эллинством, Флоренский пишет в предисловии к поэме: «Это — древне-эллинское понимание жизни, трагический оптимизм. Жизнь вовсе не сплошной праздник и развлечение, в жизни много уродливого, злого, печального и грязного. Но, зная все это, надо иметь пред внутренним взором гармонию и стараться осуществить её». Трагический оптимизм в условиях советского концлагеря требует от человека особой веры, в том числе и веры в жизнь. Об этом свидетельствует и предполагаемый финал поэмы, в котором герой поэмы должен стать большим советским ученым. Иная историческая реальность создает сложные коллизии отношения к исторической и родовой памяти, и эта двойственность вполне становится ясной для отца Павла, особенно в тех случаях, когда он думает о своих детях, которым предстоит жить и реализовывать себя в условиях этой иной реальности.

Князь Сергей Трубецкой застал XX в. лишь на его заре и уже знал, что заря эта кровава. Он умер в разгар первой русской революции. Однако ему не привелось узнать о тех трагических разрывах в исторической памяти, когда отречение от своих отцов возводилось в добродетель политики сталинского государства, когда переоценка ценностей заставляла не раз на протяжении века переписывать историю, чтобы прийти к такому состоянию гражданского общества, когда нету консенсуса относительно того, как же ее надо писать.

Опыт XX в. дал философии богатый материал для развития темы исторической и коллективной памяти. В конце 1990-х годов в Москве неоднократно читал лекции Поль Рикёр, с которым мне дове-

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Оро. Лирическая поэма. URL: <http://antology.igrunov.ru/authors/Florensky/1085583699.html>

лось общаться. Принадлежащего к совсем иной философской традиции, чем русские религиозные философы, его сближало с Сергеем Трубецким общее христианское мировоззрение<sup>1</sup>. Рикёр тоже был «трагический оптимист» и, несмотря на все перипетии XX в., считал, что история только начинается, человечество только входит в поле интеллектуальной и иной зрелости. Темы исторической памяти, забвения, прощения, рассказа о прошлом оказываются в центре его позднего творчества.

В связи с событиями 1933–1945 гг., свидетелем которых он был, опытом нацизма и Второй мировой войны Рикёр писал: «Именно историческая память есть место унижения, требования, вины, прославлений, то есть как почитания, так и проклятия. Мы нуждаемся тут в понятии коллективной памяти, ведь именно с ней постоянно работает историк; нам необходимо понятие коллективной памяти, чтобы иметь точку приложения к критическому действию истории. Соответственно, коллективной памяти может быть противопоставлена тенденция истории возводить *некоторое* определенное состояние памяти в ранг официоза, идеологическая память. Например, значительная часть истории XIX века была историей политической власти: история мыслилась как то, что состояло на службе у национального величия, некоей коллективной памяти, которая, укрепляя это величие, была далека от критической трезвости. Официальная история есть, если угодно, запрет на критику официоза коллективной памяти. Эта диалектика истории и коллективной памяти представляется мне очень интересной, каждая из них вступает в действие по очереди.

Память выполняет две функции: она обеспечивает длительность во времени, позволяя перемещаться по временной оси, и она позволяет узнать себя, говорить “я”, “моё”. Что же касается истории, то она привносит и нечто другое по отношению к ощущению принадлежности к единому полю временного сознания, своим обращением к сохранившимся документам ее материальной подосновы она получает возможность быть рассказанной заново, с позиций других людей»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Нужно отметить, что в ответах на вопросы он признавался, что его интересует мысль русских философов, оказавшихся во Франции, в частности Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова.

<sup>2</sup> Ricoeur P. Devoir de memoire, devoir de justice (Задача памяти, задача права) // La critique et la conviction. Entretien entre F. Azouvi et M.de Launay. Calmann-Lévy, 1995. P. 188. Здесь и далее перевод мой. — А. К.

Опыт десятилетий, прошедших после распада СССР, показывает нам, что экономическая либерализация отнюдь еще не гарантирует исправления исторической амнезии. Разговоры о необходимости коллективного покаяния за царубийство и большевизм оказывались на деле прикрытием для возведения институтов нового социального неравенства, основанного на грабеже и черном переделе. Не задали даже вопрос о том, возможно ли само это коллективное покаяние, особенно если речь идет о грехе, который ты лично не совершал. Наверное, поэтому и каяться за него можно с такой легкостью. Новая власть так и не сумела создать эффективных институтов трансляции, изучения и сохранения исторической памяти<sup>1</sup>. Она не смогла создать даже механизмов, подобных тем, которые пусть и односторонне действовали в советской культуре. Разграблению и уничтожению подвергались чудом пережившие советскую эпоху памятники. Так, всего несколько лет тому назад был снесен дом, в котором родился Владимир Соловьев, под как будто бы благовидным предлогом строительства Московского дома фотографии. Но можно ли представить себе ситуацию, что в Веймаре, например, снесли дом, где жил Гёте или Шиллер? Ленин вычеркнул Владимира Соловьева из плана монументальной пропаганды, но памятника великому русскому философу нет в Москве до сих пор. Зато есть масса памятников людям, которые еще вчера не сходили с телеэкранов. Возвращение русской философии, с таким апломбом начатое в конце восьмидесятых — начале девяностых, вовсе не привело к несо-

---

<sup>1</sup>Проблеме исторической памяти был посвящен второй номер журнала современной философии «Сократ» «Война. Память. Победа» (май 2010), выпущенный к 65-летию Победы советского народа в Великой Отечественной войне. В нем мы попытались поставить проблему исторической памяти и, в частности, проблему «политики памяти», которая должна быть реализована на государственном уровне (как это происходит в ряде стран, например, в Польше, где есть Институт исторической памяти. Вот что писал автор одной из программных статей номера «Вспомнить всё», шеф-редактор журнала Иван Фомин, безвременно ушедший от нас летом 2013 г.: «Доселе неведомое в России явление – это своеобразная коллективная попытка “организации институтов Памяти снизу”, или своего рода “наступление интеллектуального гражданского общества” на эту запущенную проблему. Эти попытки, пока разрозненные и разнонаправленные, предпринимают различные российские интеллектуальные независимые объединения и сообщества: издательства, научно-исследовательские коллективы, ассоциации, редакции некоторых журналов и сайтов и пр. Необходимо отметить еще раз, что эти попытки предпринимаются данными группировками самостоятельно, на свой страх и риск, без всякой поддержки и координации со стороны государства, и расцениваются последним как ничтожные и не заслуживающие внимания» (Сократ. 2010. № 2. Май. С. 16).

тому возвращению философии в общественное пространство, где она могла бы занять место, подобное тому, которое она занимала в начале века. Даже попытки ряда ведущих политиков ввести в публичный дискурс имена некоторых русских философов (например, Ивана Ильина) вряд ли добавили веса самой философии как единственному в европейской культуре средству независимой рефлексии, но скорее добавили тиражности книгам данного конкретного философа. Поэтому вопрос о коллективной памяти, поставленный в русской философии Сергеем Трубецким, по-прежнему остается актуальным. Чаадаевский тезис о том, что «мы живем вне истории», кажется сегодня более серьезным и требующим более неординарного ответа. По сути, на этот вопрос нельзя ответить указанием на славные исторические события, которые были в нашем прошлом, на героические и святые имена, как это попытался сделать в ответном письме Пушкин. Ответить на него можно, только создав такие механизмы, которые могли бы обеспечить трансляцию и сбережение исторической памяти и в максимальной степени предотвратить возможность забвения и амнезии.

Поль Рикёр добавляет к своему анализу исторической памяти дихотомию «забвение — прощение». Простить — не означает полностью забыть событие, простить — означает изменить отношение, сохранив фактичность. «Последние события в Европе после падения коммунизма, — пишет Рикёр, — показывают нам, что люди возвращаются в состояние 75-летней давности, как если бы их вытащили из холодильника. Они демонстрируют то избыток, то явный недостаток памяти. Меня это беспокоит, и я задаю вопрос — об одной и той же памяти идет ли тут речь? Я думаю, например, о тех народах, которые грезят лишь о той исторической эпохе, которая была для них великой: большая Сербия, большая Венгрия... Их память обременена воспоминанием испытанных унижений, связанных с потерей их больших надежд, это память, подчиняющаяся тому, что Фрейд называл “принуждением к повторению”, что он удачно определял как переход к действию при отсутствии работы воспоминания. Есть форма забвения, которая вытекает из этого отсутствия, которой противостоит активное забвение, которое, наоборот порождает эту избирательную работу. Это забвение избирательно, и именно оно позволяет построить умпостигаемую историю. Именно оно предполагает прощение, которое не является противоположностью забвению, как это часто думают, но его предполагает. Какое забвение оно предполагает? Забвение долгов, а не забвение фактов. Напро-

тив, следует оставлять след фактичности для того, чтобы иметь возможность вернуться к терапии памяти; необходимо излечивать разрушительную способность воспоминаний.

Будем, однако, осторожны, когда мы употребляем категорию прощения, которое не должно превратиться в требование или в претензию: “Как же так? Вы не хотите меня простить?” Первое здесь — это запрос, а всякий запрос может натолкнуться на отказ, то есть на непрощаемое. Иначе бессмыслица. Но очевидно, что этот запрос уже обладает огромной излечивающей ценностью, причем как для виновного, так и для жертвы. Поскольку он позволяет воссоздать память, подобно тому, как в терапии-анализе пациент воссоздает свою умопостигаемую и приемлемую память. Прощение уничтожает долг, но не приводит к забвению»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ricoeur P. Op. cit. P. 190–191.



## **Философия права Н.Н. Алексеева**

**Н**иколай Николаевич Алексеев родился 1 мая 1879 г. в Москве в семье профессионального юриста. Корни семьи Алексеевых — город Данков Рязанской губернии, где прадед Н.Н. Алексеева — протоиерей собора — получил орден Владимира IV степени и потомственное дворянство<sup>1</sup>.

Закончив 3-ю гимназию в Москве, Н.Н. Алексеев поступает на юридический факультет Московского университета, с которого был отчислен в феврале 1902 г. за участие в студенческих беспорядках (без права зачисления в высшие учебные заведения) и приговорен к шести месяцам тюремного заключения (отбывал в Митавской тюрьме в Курляндии). Затем следует учеба в Дрезденском политехникуме вплоть до амнистии 1903 г., позволившей ему вернуться в Московский университет, где его научным руководителем становится П.И. Новгородцев — глава естественно-правовой школы в России. Весной 1906 г. Алексеев окончил курс с дипломом первой степени, а осенью был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию по кафедре энциклопедии и философии права. В 1907–1908 гг. выдерживает магистерские испытания и зачисляется на должность приват-доцента Московского университета. В 1908 г. был командирован за границу на два года. Слушал лекции и посещал семинары А. Рилля и Г. Зиммеля в Берлине, В. Виндельбанда и Г. Еллинека в Гейдельберге, Г. Когена и П. Наторпа в Марбурге. В Париже слушал лекции А. Бергсона и Бартелеми.

В 1911 г. Алексеев защищает в Московском университете магистерскую диссертацию на тему «Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов» и получает научную степень магистра государственного права. В 1912 г. избирается экс-

<sup>1</sup> Биографические сведения взяты из статей: *Тараторин Д.* Николай Алексеев // *Русский народ и государство.* М., 1998. С. 625–630; *Бернацкий Г.Г., Соболев В.Г.* Николай Николаевич Алексеев // *Основы философии права.* СПб., 1999. С. 8–16; *Струве Г.П.* Русская литература в изгнании: Краткий биографический словарь русского зарубежья. М., 1996. С. 279; *Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды.* М., 1995. С. 20–21; *Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А. Маслина.* М., 1995. С. 10–11; *Русская философия. Малый энциклопедический словарь.* М., 1995. С. 16–17. Подробный анализ философско-правовых воззрений Н.Н. Алексеева см.: *Дефорж И.* Философия права Н.Н. Алексеева. М., 2006.



траординарным профессором московского коммерческого института и секретарем его учебного комитета. В это же время он читает лекции на историко-филологическом факультете Московского университета. В 1917 г. избирается экстраординарным профессором Московского университета.

В годы Первой мировой войны Алексеев начинает активно заниматься общественной деятельностью. В частности, в 1916 г. в качестве уполномоченного Всероссийского земского союза он налаживает перевозку раненых с турецкого фронта. После февральской революции становится редактором издательства при Временном комитете Государственной Думы, созданном для подготовки к выборам в Учредительное собрание. Состоял в редакционном комитете еженедельного журнала «Народоправство», главным редактором которого был Г.И. Чулков. В 1818 г., не приняв Октябрьской революции, уезжает в Киев. Алексеев принимает участие в Белом движении. После разгрома Добровольческой армии Деникина уезжает в Сербию, затем возвращается в Крым. В 1918–1919 гг. — профессор права Таврического университета в Симферополе, преподавал в Юридическом институте Севастополя.

В 1920 г. после поражения генерала Врангеля Алексеев эмигрирует в Константинополь, где некоторое время работает инспектором русской школы. Избирается вице-председателем константинопольского Союза русских писателей и журналистов. В 1922–1924 гг. Алексеев — профессор государственного права и ученый секретарь Русского юридического факультета в Праге, основателем которого был его учитель П.И. Новгородцев.

С середины 1920-х годов Алексеев присоединяется к движению евразийцев, став одной из его ключевых фигур. Он много пишет для евразийских изданий, является соредактором «Евразийского сборника» (1929). В 1924–1931 гг. он был профессором права Русского научного института в Берлине, в 1931–1940 гг. преподает на русских юридических курсах в Сорбонне. В 1939 г. Алексеев избирается профессором Белградского университета и в 1940 г. переезжает в Белград. В 1942 г. его увольняют по политическим причинам, а после освобождения Югославии советскими войсками восстанавливают в звании. В годы Второй мировой войны Алексеев — участник французского Сопротивления.

Борьба советского народа и Советского государства с фашизмом, видимо, серьезно изменила отношение Алексеева к режиму Сталина: в 1946 г. он принимает советское гражданство. Но в Россию видный евразиец так и не вернулся. В 1950 г. после разрыва отношений

между СССР и Югославией был вынужден подать в отставку и переехать с семьей в Женеву, где жил преимущественно литературным трудом. Известен Алексеев и как деятель экуменического движения. Умер Николай Николаевич Алексеев 2 марта 1964 г.

Основная область интересов Алексеева — философия права, ей он занимался всю жизнь. Еще в студенческие годы Алексеев под влиянием кантианства складывается как последовательный идеалист. Значительную роль в становлении его идеалистических воззрений сыграл П.И. Новгородцев, одним из первых провозгласивший необходимость поворота в сторону идеализма как в общественных науках, так и в целом в сознании русской интеллигенции. Именно Новгородцев был одним из организаторов известного сборника «Проблемы идеализма» (1902), где выступил с программной статьей «Нравственный идеализм в философии права».

Ключевая проблема в философии права Новгородцева — социальный идеал и возможные условия его реализации. Он выступил как выдающийся критик основополагающей методологической установки западноевропейского рационализма, состоявшей в признании принципиальной реализуемости гармоничного бесконфликтного общества. Новгородцев охарактеризовал социальный идеал, выработанный эпохой Просвещения, как «идею земного рая» (термин А.И. Герцена), как проявление утопического сознания: «Каждая утопия обещает человечеству устранение общественных противоречий, гармонию личности с обществом, единство жизни; и каждая утопия предполагает, что она знает такое универсальное средство, которое приведет к этому блаженному состоянию всеобщей гармонии и мира. Но именно поэтому каждая утопия представляет собою мечту о всецелом устройении, а, вместе с тем, и упрощении жизни. Предполагается, что можно найти одно средство, одно начало, имеющее некоторый всемогущий и всеисцеляющий смысл, что можно, согласно с этим началом, устроить жизнь по разуму, освободить ее от противоречий, от разлада, от сложности, свести к единству, к согласию, к гармонической простоте»<sup>1</sup>.

Алексеев продолжил данную тему в своей первой крупной работе «Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов». В отличие от Новгородцева, пытавшегося рассмотреть феномен социального идеала по существу, Алексеев предметом своего рассмотрения делает методологию построения социальных проектов. Основной объект его критики — социальные

<sup>1</sup> *Новгородцев П.И.* О путях и задачах русской интеллигенции // Из глубины. М., 1990. С. 218.

учения, механически воспринявшие методологию естествознания и, тем самым, упростившие, огрубившие представления о человеке, обществе, государстве, политике и праве. Методология западноевропейской философии, претендующей на открытие «строго научных», до предела формализованных социальных законов, страдает, с его точки зрения, серьезным изъяном: она не учитывает и даже не в состоянии адекватно воспринять фактор иррационального, пронизывающего всю социальную ткань. Алексеев считает необходимым сделать следующее замечание: «С философской стороны некоторые места этой книги могут возбудить мысль, что автор склоняется к иррационалистическим тенденциям новейшей философии, как выразились они в учениях прагматизма и интуитивизма. По существу, я не имел бы в этом ничего плохого, если бы только в самой слабой степени разделял плодотворность этих новых идей в двух основных философских дисциплинах — в логике и теории знания. Между тем логический и гносеологический релятивизм мне более всего чужд. В этом отношении симпатии автора всецело лежат на стороне “чистой логики”. Однако я расхожусь с современной чистой логикой тотчас же, как она переходит в онтологию и метафизику. Действительность, во всем богатстве ее конкретного содержания, не может быть вполне вылита в рационально-логические схемы. Некоторое иррациональное начало является ее конститутивным признаком»<sup>1</sup>. В дальнейшем иррациональный (эмоциональный) компонент займет важное место в его философско-правовых построениях.

Алексеев испытал значительное влияние учения Канта и неокантианских школ (Баденской и Марбургской). Примечательно, что на политико-правовые воззрения Алексеева оказала влияние не философия права Канта (которая была довольно традиционной, выполненной в духе эпохи Просвещения), а его гносеология («Критика чистого разума»), открывшая период критического переосмысления европейских философских традиций. Философия Канта сыграла огромную позитивную роль тем, что освободила, по его мнению, общественные науки от засилья в них естественнонаучных методов. Кант, показав границы теоретического разума (мир феноменов, где действуют детерминистские связи), открыл дорогу к новым познавательным средствам (в частности, к использованию творческой интуиции) и к принятию иррационального как реально существующего факта<sup>2</sup>. Применительно к наукам о государстве и праве разделение

<sup>1</sup> Алексеев Н.Н. Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. М., 1912. С. XIII–XIV.

<sup>2</sup> Там же. С. 104–105.

мироздания на мир феноменов и мир ноуменов имело то следствие, что политико-правовые явления переносились из мира сущего в мир должного, где действует закон свободы (иррациональной по своему существу), а не закон причинности. Для Алексеева такой подход открывал широкие возможности в деле исследования государства и права как сущностей идеальных и этических. Изучение эмпирического проявления государства, политики и права не могло дать, как он полагал, всей полноты знания. По Алексееву, Кант «сделал объектом своей критики самый факт естественно-научного опыта», «Кант попытался утвердить мысль, что сами условия опыта не являются уже предметами природы, но представляют собою особые объекты особого рода философского знания»<sup>1</sup>. Иначе говоря, Алексеева привлекает мысль, что сознание познающего субъекта способно содержать некую идеальную сущность познаваемого предмета, который в свою очередь становится идеальным фактом познающего сознания. Сознание, направленное на изучение государства и права, будет содержать идеальные сущности данных феноменов. Вместе с тем Алексеев упрекает гносеологию Канта за субъективизм. Русский юрист полагает, что познание должно быть всегда предметно, методология научного исследования не может быть самодостаточной, она всегда определяется спецификой изучаемого предмета. «Нельзя бесконечно спрашивать о методах нашего познания и о методах познания этих методов и т. д., — отмечает он, — нужно ясно понять, что предметность лежит в самой природе нашего познания и что, следовательно, в основе своей каждое учение о методе есть уже некоторое учение о самом предмете»<sup>2</sup>. Алексеев критикует гносеологию Канта за потенциально лежащую в ней опасность ограничиться познанием только «форм мысли», так и не перейдя к изучению самого предмета. Алексеев находится, по нашему мнению, в некотором внутреннем противоречии: за одну и ту же методологическую установку (познаваемый предмет является фактом познающего сознания) он одновременно и критикует, и хвалит Канта.

Довольно сложным было отношение Алексеева к неокантианству. Анализ философско-правовых трудов русского юриста не дает основания сделать вывод о принадлежности русского юриста к какому-либо из неокантианских направлений. С уверенностью можно говорить лишь о том, что будущий евразиец прошел школу неокантианства как Баденского, так и Марбургского направлений.

<sup>1</sup> Алексеев Н.Н. Очерки по общей теории государства. М., 1919. С. 12.

<sup>2</sup> Там же. С. 5.

ставших для него мостиком для перехода к феноменологии Гуссерля и Шелера.

Виндельбанду и Риккертю Алексеев ставит в заслугу то обстоятельство, что они разделили общественные науки на номотетические (обобщающие, направленные на изучение мира сущего) и идеографические (индивидуализирующие, имеющие дело с миром должного). Согласно учению представителей Баденской школы, естествознание, используя номотетический метод, вырабатывает общие законы, а общественные науки, беря на вооружение метод идеографический, дают описание индивидуального исторического явления. Алексеев утверждает, что когда, например, философия, история и социология пытаются использовать номотетический метод, открыть законы жизни общества, государства и права, то им удастся сформулировать лишь «общие места», некие абстрактные схемы, имеющие отношение скорее к вечно меняющейся эмпирике мира, к миру явлений, оставляя непознанной суть вещей. Идеографические науки, напротив, абстрагируясь от феноменальной оболочки мира, способны проникнуть в его суть. Науки о государстве и праве — это, по Алексееву, идеографические науки, а само государство и право принадлежат по большей части не к миру явлений, а к миру ценностей. Алексеев согласен с Баденской школой в том, что если на политико-правовые явления и распространяются некоторые закономерности, причинно-следственные связи, то это касается только частных, деталей.

При всех достоинствах методологии Баденской школы ее применение в правоведении (в частности, в учениях Г. Еллинека, Б.А. Кистяковского) обнаружило, по Алексееву, существенный недостаток. Выделение в государстве и праве феноменальной и нормативной частей повлекло за собой плюралистическое их понимание. Так, например, Кистяковский, устанавливает четыре уровня понимания государства и права: историко-политический, социологический, психологический, философско-идеологический. Алексеев вовсе не против того, чтобы рассматривать разные грани политико-правовых явлений, это даже полезно и необходимо на различных этапах научного исследования. Вместе с тем плюралистическая методология не в состоянии, по Алексееву, выявить существа государства и права, того субстанциального ядра, которое всегда оказывается неизменным в самых разных эпохах, культурах и исторических условиях. Если следовать методологии Еллинека, направленной на изучение индивидуальных исторических форм государства и права, то предметом юридических наук станут, полагает русский юрист, в основ-

ном государства «германской и галльской культуры» (поскольку именно об этих государствах у юристов есть фактический исторический материал).

Алексеев высоко оценивает Марбургскую школу неокантианства (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер), которая была не так популярна среди русских философов права, как Баденская<sup>1</sup>. Основоположники Марбургской школы, стремясь преодолеть кантовский дуализм феноменов и ноуменов, отождествили предмет познания с понятием о предмете, истолковав бытие как совокупность чистых понятийных отношений. Такая методологическая установка оказалась близкой русскому юристу, поскольку отвечала его программному гносеологическому принципу: познающее сознание должно быть обращено на предмет, а не на методологию его познания. Так, например, Наторпу, по Алексееву, удалось показать логику развития идеалистической философии от Платона к Канту, выразившейся в стремлении философов выявить «эйдетическую» суть вещей.

Несмотря на то что Алексеев критикует кантианскую традицию рассматривать предмет через призму познающего сознания (в разных вариантах у Канта и неокантианцев), ему такая позиция близка. Он справедливо указывает, что сосредоточенность познающего сознания не на предмете, а на его идеальном образе способно привести к уходу от реальности, к солипсизму. Вместе с тем именно такой методологический подход Алексеев, в конечном счете, и избирает, обращаясь к феноменологии Гуссерля. Лозунг Гуссерля «К самому предмету!» импонировал русскому юристу. Следует также отметить, что помимо феноменологии Гуссерля Алексеев опирался в своих исследованиях на интуитивизм А. Бергсона, Н.О. Лосского и С.Л. Франка.

Философия права Алексеева интересна во многом тем, что он едва ли не единственный из русских юристов попытался применить метод феноменологического исследования к политико-правовым явлениям. Вместе с тем следует сказать, что феноменологическая разработка проблем государства, политики и права — это все-таки попытка оригинальная, добротна и солидно сделанная, но попытка. Наиболее яркой в смысле феноменологического опыта, представляется работа Алексеева «Основы философии права», опубликованная им в 1924 г. Но такие важные для его творчества труды, как «Общее учение о праве» (1919), «Очерки по общей теории государства»

---

<sup>1</sup> Более или менее плодотворно идеи Марбургской школы развивали И.А. Ильин и В.А. Савальский.

(1919) и, уж тем более, работы евразийского периода, оказались мало связанными с методологией феноменологии.

В увлечении Алексева феноменологией подспудно чувствуется ученический восторг, радость неопита, наконец-то обретшего «философский камень». Вот в каких тонах он характеризует феноменологическую философию: в основе феноменологии «лежит блестящая интуиция, открывающая нам некоторую новую сторону мирового целого и дающая целый ряд способов для его познания и постижения. Феноменология как интуиция всеобщего, как способ вчувствоваться и вмыслиться в идеи есть познавательный прием, открывающий перед нашим умственным взором ряд совершенно новых, почти что неизведанных отношений. Феноменология открывает перед нами новый мир духовных предметов, — открытие которых без преувеличения можно сравнить с открытием х-лучей или радия в физическом знании»<sup>1</sup>. Будущее философии Алексей связывает именно с феноменологией, отводя ей центральное место в философском знании.

По Алексеву, феноменология покоится на некоторой присущей человеческому разуму способности «умственного созерцания всеобщих истин, на интеллектуальной интуиции». В основе всякого знания лежат «общие определения» и «аксиомы», добываемые с помощью интуиции. Алексей так описывает технологию получения аксиоматических истин: идея сущего может быть познана «только через сознание, через его особое углубление и его определенную актуализацию. И первым техническим условием такого рода умственной деятельности нужно считать особо-направленный на идею акт нашего внимания. При помощи внимания мы концентрируем силы нашего духа на одной точке, “устанавливаем” на ней умственное наше око, откидываем все чуждое, этот центр окружающее, и, таким образом, проясняем предметность в ее особых, только ей свойственных чертах»<sup>2</sup>. Несколько отступая от положений Гуссерля, Алексей признает, что неизбежным компонентом познавательной деятельности является психологизм, поскольку мир предметов лежит в «личной душе», в «психическом содержании нашего “я”».

Феноменология как учение о сущностях занимает, согласно Алексеву, промежуточное положение между знанием эмпирического мира и религиозным опытом. Устанавливая такое местоположение феноменологии, Алексей тем самым хочет указать на ее границы. Гуссерлю, согласно Алексеву, удалось создать подлинно научную

---

<sup>1</sup> Алексей Н.Н. Основы философии права. СПб., 1999. С. 41–42.

<sup>2</sup> Алексей Н.Н. Очерки по общей теории государства. С. 26.

философию, свободную как от односторонности естественнонаучных методов, так и от психологизма и субъективизма общественных наук. Вместе с тем, русский юрист предостерегает от попыток превратить феноменологию в некую универсальную науку, способную осветить все проблемы мироздания. Помимо феноменологического метода выявления сущности предметов, Алексеев оставляет место для естественнонаучных, позитивистских, исторических, социологических исследований социальных явлений.

В качестве философского учения феноменология, по Алексееву, не обладает также всем философским знанием, феноменология — лишь часть философии, направленная на установление эйдетики вещей и всеобщих связей между ними. Феноменология имеет дело с всеобщим и рациональным, единичное и иррациональное феноменологический метод не способен познать. Полным философским знанием обладает лишь метафизика, под которой Алексеев понимает философию, слагающуюся из «двух равнодействующих элементов»: всеобщего и единичного, рационального и иррационального. Здесь проявляет себя та прививка от абсолютизации рационализма, которую Алексеев получил от своего учителя Новгородцева. Алексеев пишет: «Отожествление метафизики с феноменологией обозначало бы отрицание самостоятельности временного, исторического, фактического бытия. Оно приводило бы к своеобразному рационализму, полагающему, что все вопросы мирозерцания могут быть выражены в самоочевидных истинах, познаваемых, правда, созерцательно, однако же чисто априорных по своей природе. Оно упускало бы из вида тот существенный факт, что многочисленные и, может быть, самые загадочные явления этого мира неопределимы с точностью самоочевидных истин, не выразимы в априорных суждениях и могут быть схвачены только в смутном предчувствии, в эстетическом созерцании и в откровении религиозного опыта»<sup>1</sup>.

Алексеев, создавая свою философию права, во многом связывает ее с феноменологией. Он утверждает, что философия права есть прежде всего эйдетическая наука, подчиненная задаче выявления идеи государства и права. А поскольку данная идея коренится в человеческом сознании, исследовать ее можно преимущественно методом феноменологии. В этой связи Алексеев уточняет, что философия права, основанная на феноменологии, является не гносеологией, а своеобразной юридической онтологией. Вместе с тем он оставляет себе простор для использования других, отличных от феномено-

<sup>1</sup> Алексеев Н.Н. Основы философии права. С. 44.



логии, методов. Так, Алексеев широко привлекает теоретический и методологический аппарат психологической школы Л.И. Петражицкого, использует идеи русской религиозной метафизики

Все огромное количество точек зрения на государство, представленных в мировой философско-правовой мысли, можно с большой долей условности свести к двум основным полярным подходам: органическому (этатистскому) и атомистическому (индивидуалистическому). Для органического подхода характерно рассмотрение государства как некоего единого целого, единого субъекта, лица, отличающегося монолитностью и естественностью существования, исключающего всякую автономию его частей. Государство с позиции атомизма — это союз людей, имеющих четко очерченный круг свободы и способных оказывать влияние на жизнь государства. Наиболее яркий пример атомистической позиции являет собой договорная теория государства, подчеркивающая равноправие государства гражданина.

Примерно до середины 1920-х годов взгляды Алексеева на государство тяготеют к атомистическому подходу, в период увлечения евразийством — к органическому. Понятно, что его социально-философские доводы, привлекаемые для обоснования теории государства, претерпели известную эволюцию.

Атомистический взгляд на общество, и государство является преобладающим в двух его крупных работах: «Общее учение о праве» и «Очерки по общей теории государства». Отправной точкой своих рассуждений он берет положение (защищаемое им еще в магистерской диссертации) о том, что общество есть «чрезвычайно сложное сущее особого рода». Недопустимо, считает Алексеев, упрощать общественную жизнь и сравнивать ее с разного рода проявлениями органической и неорганической материи. Соответственно, естественнонаучные методы объявляются бессильными в постижении существа общественных отношений.

«Когда мы говорим об обществе, — отмечает Алексеев, — как особом виде сущего, мы ни в коем случае не разумеем под сущим какой-либо субстанции, какого-либо самостоятельного предмета, для себя существующей реальности»<sup>1</sup>. Общество, социальная жизнь для него — это отношения между людьми. В таком определении общества Алексеев пытается указать не столько на функциональность общественных связей, сколько на субстанциальный характер их носителей — человеческих личностей. Первичен — человек, об-

---

<sup>1</sup> Алексеев Н.Н. Общее учение о праве. Симферополь, 1919. С. 101.

ществленные отношения и институты вторичны. В связи с этим для характеристики своей социальной философии он употребляет даже специальный термин «персоналистическая метафизика».

Персоналистическая метафизика базируется на специально создаваемой Алексеевым плюралистической онтологии, согласно которой мир представляет собой совокупность атомов, монад, обладающих автономией и потенциальной способностью вступать в общение друг с другом. Общение, отмечает он, всегда есть отношение между самостоятельными существами и может быть только там, где имеется некоторая разобщенность элементов. Эмпирическое проявление общения (отношения) чаще всего обнаруживает себя на межчеловеческом, межличностном уровне, так как именно здесь ярче всего просматривается «раздельность мира», его атомизм. Общение возможно только между целостностями, которым не дано воспринимать друг друга непосредственно. У людей, например, одним из средств общения является язык, что подтверждает их автономное, раздельное существование.

Плюралистической онтологии, по Алексееву, противостоит монистическое миропонимание, стоящее на точке зрения исключительного единства сущего. При нераздельном единстве сущего все элементы целого (если они хоть как-то выделяются) даны друг другу в непосредственном восприятии, что исключает всякое общение (отношение). «Если истинно-сущее, — отмечает Алексеев, — является первоначальным безразличием единого абсолютного, если все космические различия суть различия в пределах единого общего, если границы их разделяющие, существуют не реально, а суть только продукты нашего непонимания мирового единства, то истинно-сущее теряет всякую потребность общения, ибо и без того оно совершенно всеобще и едино. Единое абсолютное, если оно обладает характером совершенной слитности и непрерывности, может быть совмещено с идеей общения только путем допущения логического противоречия»<sup>1</sup>.

Как уже было сказано выше, для Алексеева плюралистичность мира, его атомизм наиболее ярко проявляется в существовании человеческой личности. С его точки зрения, личность — онтологична, она — один из важнейших модусов бытия. В основе своей личность — это субстанция, и лишь во второстепенных своих проявлениях она — отношение. Личность — не член, связанный общим отношением цепи реальных событий или идеальных связей, она

<sup>1</sup> Алексеев Н.Н. Очерки по общей теории государства. С. 129.

сама является источником законов (прежде всего моральных). Используя выражение Н.О. Лосского, Алексеев определяет личность как «конкретно-идеальное бытие», обладающее свободной волей и правом нравственного выбора. В качестве доказательства автономии личности Алексеев указывает на присущий ей страх смерти и жажду бессмертия. Если бы человек, согласно его логике, был нераздельно связан с «единым сущим», личность была бы уверена в своем бессмертии, чего в действительности нет. Алексеев убежден в том, что определить существо личности через отношения (экономические, политические, национальные) невозможно. Личность — это во многом метафизическая тайна, разгадка которой лежит на пути интуитивного переживания и религиозного откровения.

Для обоснования персоналистической метафизики Алексеев приводит, в частности, аргументы Г. Зиммеля. По мнению немецкого социолога, «существование чужого “я” как чего-то самостоятельного, является для меня таким же достоверным, как и мое собственное самостоятельное существование»<sup>1</sup>. Каждое переживание человека, которое, по сути, является социальным, с необходимостью содержит указание на другое лицо. Все социальные акты (приказы, сообщения, просьбы, договоры) всегда содержат в себе две стороны и потому, в конечном счете, также указывают на персоналистическую природу социальных отношений<sup>2</sup>.

Чтобы закрепить свой вывод о том, что личность является субстанцией, а общество — отношением, Алексеев выдвигает в известном смысле радикальное положение: «...в идее личности признак общежитности не содержится как вполне необходимый момент». Логическим и эмпирическим путем невозможно доказать, утверждает русский юрист, что человек с необходимостью нуждается в обществе, что личность без общества жить не может. Пример тому — человек-анахорет или Циклоп из сочинения Гомера или, наконец, «совершеннейшая личность Бога», которая «не содержит в качестве необходимого признака своего общежитности»<sup>3</sup>. Алексеев тем самым хочет сказать, что природа человеческой личности имеет не социальные, не эмпирические корни, а идеальные. Наиболее важные, наиболее интимные компоненты личности связаны не с другими людьми, не с обществом в целом, а с неким идеальным абсолютом (видимо, с Богом). Отсюда — следующий важный вывод: социальное бытие имеет потенциальный характер, появление

---

<sup>1</sup> Алексеев Н.Н. Очерки по общей теории государства. С. 136.

<sup>2</sup> Там же. С. 136–137.

<sup>3</sup> Алексеев Н.Н. Общее учение о праве. С. 102.

и функционирование общественных отношений связано, скорее, со случайностью, чем с необходимостью. Иначе говоря, существование личности как субстанции, непосредственно соединенной с абсолютном, есть своего рода необходимость, а существование общества — это в известном смысле случайность, которая могла состояться, а могла и не состояться. Понятно, что в этом случае онтологический и этический статус общества серьезно понижается, а роль и значение личности неимоверно возрастает.

Общество, по Алексееву, состоит из трех взаимопроникающих, взаимообусловленных систем межличностных отношений: 1) отношения, возникающие из инстинктов и эмоций; 2) отношения, вытекающие из массового процесса случайных поступков отдельных людей; 3) отношения, строящиеся на основе целеполагающей деятельности. Природа двух первых систем общественных отношений — иррациональна, природа третьей системы — разумна и целесообразна.

1. Как уже отмечалось, воззрения Алексеева на общество, на степень взаимообусловленности личности и общества проделали заметную эволюцию. В этой эволюции наиболее показательным было его отношение к роли биологического, природного фактора в общественной жизни. В работах доевразийского периода он оценивает биологический фактор как значительный, но отнюдь не определяющий. Русский юрист полагает, что эмпирической, природной основой общественных отношений является биологическая и эмоциональная сторона жизни людей. Период возникновения и становление человеческих обществ непосредственно связан с инстинктами, стадным чувством и единством крови первобытных людей. Такие социальные группы и общности, как семья, род, класс, раса возникли не в результате сознательного столкновения волей, а стихийно, на природно-эмоциональной основе.

Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что, анализируя биолого-эмоциональную жизнь общества, Алексейев рассматривает ее на элементарном антропологическом, межличностном уровне. В центре его внимания находится иррациональный компонент жизни отдельного человека, а не общества в целом. Так, он утверждает, что в «социальной жизни сталкиваются не два наделенных разумом абстрактных человека, но, прежде всего, два инстинкта, две эмоции»<sup>1</sup>. В связи с этим Алексейев критикует теорию общественного договора, согласно которой возникновение общества и государства связано с разумной деятельностью человека.

<sup>1</sup> *Алексеев А.Н. Очерки по общей теории государства. С. 137–138.*

Несмотря на признание важности природного фактора для возникновения общества, Алексеев, тем не менее, определенно заявляет, что «не эта физическая основа делает названные явления социальными»<sup>1</sup>. Основную роль в формировании общественных, собственно человеческих отношений он отводит духовной сфере жизни людей. Духовная жизнь, смешанная на первых стадиях развития общества с биологической, впоследствии выделяется в самостоятельную область собственно социальных отношений.

Алексеев опять развивает критику в адрес органических теорий за отождествление общества и государства с биологическим организмом. Если бы общество и государство, рассуждает он, были организмом или когда-нибудь станут организмом, т. е. неким неразделимым единством, то общественные отношения будут просто невозможны, а человеческие общества перестанут быть обществами.

В евразийский период Алексеев заметно смещает акценты: «Человеческие общества, — пишет он, — произошли в результате тех же самых биологических сил, как и общества животные, — общества муравьев, пчел, термитов»<sup>2</sup>. И далее: «Противники органических воззрений на социальную жизнь часто не замечают, что человеческое общество, как царство «духов», отнюдь не уничтожает ту биологически-органическую струю, которая составляет основу всякой животной жизни. Человек, ставший личностью, отнюдь не перестал быть биологическим организмом. И потому им продолжают руководить те же силы, которые составляют движущие пружины всякого органического бытия. Общность животной природы составляет ту физическую почву, которая впервые делает возможным общение между людьми. Люди образуют общество прежде всего потому, что они существа одного физического рода (*homo sapiens*), что они сходны по происхождению, по телу и крови, по основным физическим задаткам; потому что они, подобно другим существам, вместе ведут борьбу за жизнь, приспособляются к внешним условиям и развиваются под их влиянием. В процессе этом, подобно другим существам, они подчиняются закону индивидуализации, распадаются на отдельные классы, отличные не только по телесным свойствам, но и по психическим задаткам. Внутреннее, душевное не отделимо в этом процессе от телесного, чисто физического. Психика, как и всегда, вкраплена в материю, не отделима от последней, составляет ее

---

<sup>1</sup> Алексеев А.Н. Очерки по общей теории государства. С. 138.

<sup>2</sup> Алексеев Н.Н. Теория государства: Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 438.

другую, внутреннюю сторону. Поэтому внешняя природа, в которой живет определенная социальная группа, чисто физические свойства входящих в нее индивидуумов и их душевная природа изначально образуют один цельный комплекс. Из него путем развития психических задатков, путем сублимации элементарных душевных инстинктов и стремлений рождаются человеческие культуры, в которых над телесно-душевной базой возвышается духовное здание как продукт самосознания и разумной воли»<sup>1</sup>.

И, наконец: «Личность существует не “для себя”, но только для целого; в каждом личном акте выражается интерес рода, и не личное сознание, а родовое является деятельным агентом этой общественной жизни»<sup>2</sup>. Цитаты, характерные для евразийца, тяготеющего к органическим формам социального бытия, но никак не для либерала, упирающего на автономию личности, ее права и свободы.

2. Вторая система межличностных отношений возникает, как уже отмечалось, из массового процесса случайных поступков отдельных людей и также носит иррациональный характер. Алексеев различает законы необходимости, действующие в природе, и законы вероятности, имеющие свою силу в обществе. Основываясь на теории статистики (разработанной, в частности, А.А. Чупровым), он утверждает, что в общественной жизни господствует случай, имеющий, правда, некоторую законосообразность. Случай укоренен в социальном мире онтологически, субстанциально.

Алексеев делает принципиально важный вывод о том, что законы случайности могут быть изменены со стороны сознательно-го воздействия человека. Здесь стоит вспомнить критику одностороннего рационализма, данную Алексеевым в своей магистерской диссертации. Там он указывает на опасность неоправданной рационализации общественных отношений, способной, в частности, привести к попыткам подчинить естественный ход жизни абстрактным умозрительным схемам. Алексееву понятно, что следствием такого стремления могут быть кровь и насилие. Поэтому он апеллирует к иррациональному, видя в нем естественную преграду всякому неоправданному волевому вмешательству в естественный ход событий. Вместе с тем нельзя не видеть, что, выдвигая идею управляемой случайности, Алексеев тем самым отдает дань тому же волюнтаризму.

3. И, наконец, третья система общественных отношений строится на основе целеполагающей деятельности людей. Ярким примером

<sup>1</sup> Алексеев Н.Н. Теория государства: Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. С. 441.

<sup>2</sup> Там же. С. 433.

проявления разумной организованности людей выступает государство, которое Алексеев вслед за Гегелем считает «царством разума». Если общество в своей основе иррационально, то государство отличается разумным, организующим характером. Государство, говорит Алексеев, даже когда воплощает в себе стихийные, инстинктивные силы, всегда нечто планирует и организует.

Представляется, что в данном случае Алексеев, несколько изменяя своей изначальной установке «оправдания иррационального», переоценивает рациональный компонент в деятельности государства. В этой связи следует отметить, что Алексеев, создавая свою конструкцию евразийского государства, заметно рационализирует последнее. Такая установка становится понятной, если иметь в виду евразийскую теорию в целом, страдающую очевидным волюнтаризмом.

К настоящему времени евразийское движение, его история, состав и идеи довольно полно изучены. Наша задача сводится к тому, чтобы попытаться определить место Алексеева в евразийстве как движении и как идеологии.

Анализ многочисленной литературы, посвященной евразийству (эмигрантской, советской, постсоветской), должен по логике вещей подвести читателя к мысли, что Алексеев хотя и сыграл определенную роль в становлении евразийской идеологии, не принадлежал к ее центральным, ключевым фигурам. Так, Ф.А. Степун, человек, лично знавший многих деятелей евразийства, в статье 1962 г. пишет: «Группа создателей и вождей евразийства состояла из весьма талантливых людей, равных которым среди главарей других политических организаций найти нелегко. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть номера “Евразийского временника” и “Верст” и ближе познакомиться с работами Трубецкого, Карсавина и Савицкого. Нелишне вспомнить и то, что такой крупный ученый, как отец Георгий Флоровский, тоже вышел из евразийцев»<sup>1</sup>. Иными словами, через тридцать лет после краха евразийского движения Степун может назвать только четыре ключевые фигуры. Алексеева среди них нет. А.А. Кизеветтер, П.М. Бицилли, Н.А. Бердяев в своих статьях, посвященных евразийству, спорят с Н.С. Трубецким, П.Н. Савицким, П.П. Сувчинским, Л.П. Карсавиным<sup>2</sup>. Имя Алексеева не называется. Известный пропагандист евразийства А. Дугин в вводной

<sup>1</sup> Степун А.Ф. Россия между Европой и Азией // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993. С. 310.

<sup>2</sup> См.: Кизеветтер А.А. Евразийство; Бицилли П.М. Два лика евразийства; Бердяев Н.А. Евразийцы; Он же. Утопический этатизм евразийцев // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993.

статье к сборнику работ П.Н. Савицкого к основным идеологам евразийства причисляет Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Л.П. Карсавина, Г.В. Вернадского, А.В. Карташова, Г.В. Флоровского. Исследователь евразийства В.Я. Пашенко основоположниками евразийства называет (в порядке значимости) Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, П.П. Сувчинского, Г.В. Флоровского. Алексеева также нет. Л.И. Новикова и И.Н. Сиземская, говоря о рассмотрении евразийцами советского опыта государственного строительства, отмечают, что «эти идеи вместе с Н.С. Трубецким отстаивал и развивал Н.Н. Алексеев»<sup>1</sup>. Алексеев упоминается как некий довесок к Трубецкому.

С.М. Половинкин считает началом евразийского движения выход в 1920 г. книги Н.С. Трубецкого «Европа и человечество». Расцвет движения, как он полагает, связан с выходом следующих сборников статей: «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения» (1921), «На путях. Утверждение евразийцев» (1922), «Россия и латинство» (1923), «Евразийский временник» (книги третья, 1923, четвертая, 1925 и пятая, 1927). «В этих первостепенных для евразийцев изданиях участвовало 18 авторов: Н.С. Трубецкой (опубликовал 10 статей), П.Н. Савицкий (11), П.П. Сувчинский (10), Г.В. Флоровский (5), Л.П. Карсавин (3), Г.В. Вернадский (3), В.Н. Ильин (3), П.М. Бицилли (2), А.В. Карташов (2), Н.Н. Алексеев (1), Н.С. Арсеньев (1), В.П. Никитин (1), Д. Святополк-Мирский (1), В.Э. Сеземан (1), С. Пушкирев (1), С.Л. Франк (1). Бросается в глаза, что в ведущих евразийских сборниках у Алексеева всего одна статья. Вместе с тем С.М. Половинкин отмечает далее, что в многочисленных выпусках «Евразийских хроник» особенно активны были Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, П.П. Сувчинский, Л.П. Карсавин, В.Н. Ильин, Н.Н. Алексеев и В.П. Никитин. Их можно назвать ядром евразийского движения. В «Евразийских хрониках» с одной-двумя статьями приняли участие еще более 20 авторов»<sup>2</sup>.

Как бы то ни было, очевиден факт, что Алексеев у истоков евразийства не стоял, он примкнул к нему, когда каркас идеологии был уже разработан Н.С. Трубецким, П.Н. Савицким и П.П. Сувчинским. Верно отмечает Д. Тараторин: «Сравнивая биографию Н.Н. Алексева с биографиями основателей движения Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Г.В. Флоровского, П.П. Сувчинского, легко заметить, что он был значительно старше всех этих мыслителей, каждому из которых (за исключением Н.С. Трубецкого) на момент выхода первого евра-

<sup>1</sup> Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. С. 21.

<sup>2</sup> Половинкин С.М. Евразийство и русская эмиграция // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 739.



зийского сборника не было еще и тридцати. Революцию они встретили достаточно молодыми людьми, и их становление как ученых неразрывно связано с развитием основных положений евразийской теории. Н.Н. Алексеев к 1917 г. был уже сформировавшимся ученым, имевшим опыт преподавания в высших учебных заведениях Российской Империи<sup>1</sup>. Серьезный известный ученый-юрист, которому было уже под 45, во многом меняет свое мировоззрение, ценности, политические взгляды и со свойственной ему энергией ведет работу по созданию евразийской партии и разработке политико-правового компонента евразийского учения. Трудно установить, с какого момента Алексеев окончательно встает на путь евразийства. Так, его крупная работа «Основы философии права» (Прага, 1924), никакого отношения к евразийству не имеет. Создается впечатление, что со времени приобщения Алексеева к евразийству в его творчестве намечается некоторый параллелизм: наряду с разработкой евразийской теории он продолжает общенаучные исследования в области теории государства и права. Показателен в этом отношении его фундаментальный труд «Теория государства: Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал» (1931): евразийская концепция проявляется в нем местами, фрагментарно. На наш взгляд, такой параллелизм был свойствен большинству евразийцев.

Если попытаться суммировать вклад Алексеева в развитие евразийской теории, то основная роль принадлежит оригинальным работам, посвященным выявлению основ аутентичной русской государственности. В этом плане представляет большую ценность его анализ политического идеала русского народа и советского государства как логического переходного этапа к православной демотической и идеократической России. Исследование проблем права в контексте евразийской теории носит у Алексеева факультативный характер.

Помимо создания евразийской теории государства и права Алексеев написал ряд статей, в которых на основе идей Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, О. Шпенглера и немецкого этнографа Л. Фробениуса попытался дать свое видение мировоззренческих основ евразийского учения.

Подобно другим евразийцам Алексеев в своих рассуждениях отталкивается от критики русского западничества и Запада. Под западничеством он понимает «не попытки использования западной

---

<sup>1</sup> Тараторин Д. Николай Алексеев // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. С. 627.

культуры в чужих культурных целях, но стремление к теоретическому и практическому отрицанию особого мира собственной культуры во имя культуры западной»<sup>1</sup>. Если следовать логике Алексеева, то западничество оказало всеобъемлющее влияние на русскую культуру. Начиная с эпохи Петра Первого, XVIII, XIX и XX столетия русская культура, полагает он, все время испытывала разлагающее, разрушительное влияние Запада, виновного во всех основных бедах России.

Такой западнический синдром типичен для сознания русской интеллигенции, во многом ущербного. Прав Л.В. Поляков, когда говорит, что антизападничество — характерная черта русского интеллигентского сознания. По его мнению, Запад, экспортировав в русскую культуру идеи либерализма, консерватизма и социализма, вверг сознание образованного общества в состояние перманентной разорванности. Если в самой европейской культуре все эти идеологические течения были «формой самокритики буржуазной капиталистической цивилизации», т. е. аутентичными, в известном смысле гармоничными, примиренными, то для русских интеллигентов противоположность либерализма и социализма, консерватизма и социализма стала неразрешимой, источником непрекращающегося душевного дискомфорта<sup>2</sup>. Европейская культура, постоянно внося разлад в русское интеллигентское сознание, формируя комплекс неполноценности, невольно фокусировала внимание русского интеллигента на Западе как на источнике своих дискомфортных ощущений.

Алексеев в этом смысле — не исключение. При всей глубине анализа русского западничества его евразийство есть проявление глубинных антизападнических, антилиберальных установок, отражающих архетипические комплексы русской интеллигенции.

Русское западничество, по Алексееву, включает три компонента: официальную политику российского государства (начиная с Петра I), либерализм и радикализм (социализм).

Государственную политику императорской России Алексеев называет реакционной, поскольку основной задачей правящего класса было стремление стать похожей на Пруссию, забыв и поправ самобытный исторический опыт допетровской Руси. Ориентация на немецкую политико-правовую культуру стала фатальной для истории России, сбив с правильного пути ее внутреннюю и внешнюю

<sup>1</sup> Алексеев Н.Н. Русское западничество // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. С. 120.

<sup>2</sup> Либерализм в России. М., 1996. С. 375.

политику. Либерализм как форма русского западничества «всегда был чем-то кабинетным и отвлеченным, не умел войти в жизнь и потому потерпел решительный крах в эпоху революции»<sup>1</sup>. Если западническая политика государства пыталась привить России «начала старого европейского порядка», то либерализм ставил своей целью распространять принципы «просвещенной» Европы. Радикализм, также ставший болезненным проявлением западничества (в основном в форме народнического социализма и марксизма), имел тем не менее здоровый «восточнический» компонент. Русское народничество сумело открыть «первозданную, народную, анархо-социалистическую стихию», которая проявилась в восстаниях под руководством Болотникова, Булавина, Разина, Пугачева и др. Для русских радикалов идея мировой революции была процессом русификации и азиатизации Европы.

Несмотря на внешнее несходство всех трех форм русского западничества, Алексеев выделяет в них несколько общих черт:

1. Все русские западники были эпигонами европейской культуры и убеждены в том, что западная культура — «единственная настоящая», кроме нее нет никакой другой культуры. Расхождение было только в том, что под Западом понималось: «старый католически-феодальный и абсолютистский Запад или Запад буржуазно-демократический, или пролетарско-коммунистический».

2. Исходя из признания первенства западной культуры, русские западники видели в русском народе только «косную массу», «тормозящую развитие России к прогрессивному лучшему». Отсюда — установка на необходимое силовое вмешательство в русскую историю с целью изменения, переделки психологии народа и России в целом.

3. Русскому западничеству свойственна необоснованная вера в силу государственных учреждений, призванных к перевоспитанию «косного» народа. Западники считали, что разрешение проблем России лежит на пути внешних политико-правовых изменений, тогда как надо было обращаться к внутренней органической жизни народа. Спор между западниками шел о роде учреждений (прусский порядок, парламентаризм или «социалистический град»), а не о том, «способны ли сами учреждения, не связанные органически с идеалами нравственными, быть условием общественного совершенства».

---

<sup>1</sup> Алексеев Н.Н. Русское западничество // Алексеев А.Н. Русский народ и государство. С. 127.

4. Для русских западников была характерна уверенность в том, что механическое перенесение политико-правовых институтов на российскую почву даст положительный результат<sup>1</sup>.

Алексеев отмечает, что «русское западничество в своем развитии завершило и исчерпало, по-видимому, все возможные свои циклы: подражали Европе старой, старались подражать Европе новой, современной, и, наконец, закончили подражанием Европе будущей, еще реально не существующей или только существующей в зародыше»<sup>2</sup>. Здесь он явно торопится и выдает желаемое за действительное: Запад весь XX век был и остается в XXI веке осознанной и неосознанной моделью для российского общества, находится в фокусе политических дискуссий, является либо предметом поклонения, либо объектом острой критики.

Евразийский мир, по Алексееву, был создан в России в результате двух «культурных революций»: преобразований Петра I и большевистской революции. Построенная Петром I по европейским образцам Российская империя фактически не была ни Европой, ни Азией, а представляла собой образование «подлинно евразийское». Большевизм также можно рассматривать как дальнейший скачок в направлении европеизации, в результате которого, однако, Россия не только не стала Европой, но, напротив, еще ярче проявила свои евразийские черты. Большевистская революция, полагает русский юрист, реализовав одну из европейских социальных утопий, в известном смысле обогнала Европу, что устранило саму основу подражания ей. Напротив, «революционные элементы» Европы стали стремиться подражать России (например, итальянский фашизм, немецкий национал-социализм).

Россия, став Евразией, должна пойти дальше: «... русский народ должен в себе и через себя преодолеть западного человека, который распространил свою культуру на весь мир»<sup>3</sup>. Такое преодоление Алексеев видит в «исходе к Востоку», который дает примеры подлинной веры и новых взаимоотношений между личностью и обществом. Большевистская революция зажгла народные массы в России религиозной верой в окончательную победу социализма, что породило «энергию промышленного строительства», вызвало к жизни «новое отношение к производительному труду в виде ударничества, социалистического соревнования». Большевизм противопоставил

<sup>1</sup> См.: Алексеев Н.Н. Русское западничество // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. С. 139–140.

<sup>2</sup> Там же. С. 141.

<sup>3</sup> Там же. С. 144.

индивидуализму и атомизму Запада новый тип отношений: «Заимствованный у Запада продуктивизм движется в России не мотивами личного эгоизма, не инстинктом личного обогащения, а некоторыми коллективными эмоциями, в которых воскрешается романтика общего сотрудничества, общего дела в коллективной солидарности всех трудящихся»<sup>1</sup>. Алексеев в качестве бывшего либерала признает, что большевизм можно упрекнуть в том, что вопрос о соотношении личности и общества он решил слишком «по-азиатски», что «политическая и экономическая система русского коммунизма безраздельно отдала личность на службу государству и, таким образом, погрешила против проповедуемого самими ленинцами диалектического подхода к решению проблемы личности и общества»<sup>2</sup>. Вместе с тем Алексеев-евразиец — это по преимуществу антииндивидуалист, который, пожалуй, даже лучше большевистских вождей теоретически обосновывает, оправдывает новое «государственное рабство» Советской России (К. Каутский). Он пишет: «Для психологии русского человека характерно было скорее воззрение, согласно которому личность неразрывно связана с обществом и находит оправдание только в отпращивании социальной миссии, в “общем деле”»<sup>3</sup>. И далее: диалектическое решение большевиков «заключается не в том, что личность растворяется в обществе, или, наоборот, общество погашает свое самостоятельное существование в отдельных личностях, но в том, чтобы синтезировать индивидуальное с универсальным, частное с общественным. К этому и сводится истинно евразийское решение этой проблемы, которое было сформулировано евразийцами и в их воззрениях на хозяйство (государственно-частная система) и в их философии права»<sup>4</sup>.

Чтобы решить задачу обоснования евразийской культуры, Алексеев пытается провести сравнительный анализ «двух основных культурных типов» — восточного и западного (здесь он во многом повторяет положения, сформулированные уже С.Н. Трубецким). Западная культура, утверждает Алексеев, подчинена посюсторонним интересам, делу внешнего мирского обустройства, выражающегося в создании комфортных хозяйственных и политико-правовых форм. В основе восточной культуры, напротив, лежит устремленность к

---

<sup>1</sup> Алексеев Н.Н. Русское западничество // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. С. 146.

<sup>2</sup> Там же. С. 147.

<sup>3</sup> Там же. С. 146

<sup>4</sup> Там же. С. 147.

потустороннему, чаяние царства Божия (яркий пример — восточное христианство). Для западной культуры характерно внешнее движение при его метафизической пустоте, для восточной — покой, направленный на глубинное, религиозное созерцание Абсолюта. В западной культуре распространено отвлеченное, абстрактное мышление, «чистая теория (метафизика Аристотеля, Канта, Гегеля), не связанная с существом жизни. В рамках восточной культуры преобладает «практическая философия», нацеленная на формирование целенаправленной нравственно значимой деятельности человека.

Евразийская культура, по Алексею, должна синтезировать особенности западной и восточной культур и дело евразийского движения — подготовить этот грядущий синтез. Обращает на себя внимание тот факт, что, говоря о евразийской культуре, Алексей оперирует категориями должного, а не сущего. Для него евразийская культура — это во многом еще нечто потенциальное, могущее стать реальностью в будущем.

Профессиональная философия права начинает развиваться в России во второй половине XVIII в., когда был открыт юридический факультет Московского университета (1755). Процессы развития юридической науки в России и Европе в общем и целом были синхронными.

В период второй половины XVIII — первой трети XIX в. в России и Европе господствовали теории естественного права и общественного договора. Возникнув еще в глубокой древности (в частности, в Древней Греции и Древнем Риме), идеи естественного права оформились в относительно целостную многогранную теорию в эпоху буржуазных революций. Благодаря выдающимся европейским философам и юристам (Б. Спиноза, Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, Ш.Л. Монтескье, И. Кант) была создана концепция, согласно которой под правом понимались вечные неизменные ценности (прежде всего моральные в виде прав и свобод человека), лежащие в основе законодательства, исходящего от государства. Утверждаемый дуализм права и закона, права и государства как нельзя лучше отвечал политическим интересам рвущейся к власти буржуазии. Считалось, что феодальное право (сословное и неравное) и абсолютистское государство не отвечают природе человека, его естественной потребности быть свободным и равным другим лицам. Отсюда делался вывод: феодальное государство и право должны быть упразднены, поскольку не соответствуют природе человека. Дуализм права и закона имел применительно к той эпохе революционное содержание.

В России во второй половине XVIII в. трактовка идей естественного права носила значительно более сдержанный характер, что позволило им безболезненно приспособиться к эпохе просвещенного абсолютизма. И либеральное дворянство (А.Р. Воронцов, Е.Р. Дашкова, Д.А. Голицын, П.И. и Н.И. Панины), и просветители (Я.П. Козельский, Н.Г. Курганов, Н.И. Новиков, А.Я. Поленов, И.А. Третьяков), утверждая ценность прав и свобод человека, выступали за очень умеренную демократизацию в рамках абсолютизма. Ярко выраженную революционность естественно-правовая теория приобрела лишь у А.Н. Радищева. В конце XVIII — первой трети XIX в. теорию естественного права развивали такие русские юристы, как С.Е. Десницкий, В.Т. Золотницкий, А.П. Куницын, И.Е. Щад, Г.И. Солнцев, П.П. Лодий, В.С. Филимонов<sup>1</sup>.

В 1830–1840-х годах в Европе и России начинает формироваться юридический позитивизм, основателем которого считается выдающийся английский юрист Дж. Остин. В России данное направление развивали Е.Е. Васьковский, Д.Д. Grimm, М.Н. Капустин, Н.К. Ренненкампф, Н.И. Палиенко, С.В. Пахман, Г.Ф. Шершеневич и многие другие. Придя к власти, буржуазия отказалась от революционных лозунгов естественно-правовой школы, выдвинув новый политический тезис: «порядок и прогресс» (О. Конт). В России нужды хозяйственного развития и государственного строительства также обусловили широкое использование юристами формально-логического метода.

В последней трети XIX в. развивается вторая разновидность позитивистской теории права — социологический позитивизм, что было вызвано как социальными, так и чисто эвристическими причинами. Усложнение общественных отношений, их подчас довольно тонкая дифференциация на Западе и в России потребовали от юридической науки исследовать не только статическую часть права (формы и системы законодательства), но изучать динамическую, функциональную сторону права. Социология дала юристам возможность исследовать право и государство в их социальных взаимосвязях. Особое внимание юристы-социологи уделяли правоприменительной практике, полагая, что подлинное право живет не в нормативных актах, а в актах применения права — решениях судов и административных органов.

Особой разновидностью позитивистских правовых теорий стала психологическая школа права, разработанная в начале XX в. русским

<sup>1</sup> См.: Жуков В.Н. Русская философия права: естественно-правовая школа первой половины XX века. М., 2001. С. 16–17.

юристом Л.И. Петражицким. Право и государство трактовались им как эмоциональное переживание отдельных лиц. Право, полагает Петражицкий, есть индивидуальное психическое переживание лицом своего правомочия и своей обязанности. Разделяя право на официальное (установленное и гарантированное государством) и неофициальное (исходит от негосударственных социальных союзов — семьи, церкви, хозяйственных корпораций и т.п.), позитивное (гетерономное) и интуитивное (автономное), Петражицкий стремился доказать функциональный характер права и государства по отношению к субстанциональной по своей сути индивидуальной и общественной психике.

В конце XIX — начале XX в. после долгого перерыва возрождается теория естественного права: в Европе необходимость ее возрождения провозгласил немецкий юрист Р. Штаммлер, в России — П.И. Новгородцев и Л.И. Петражицкий. Интерес к естественно-правовой школе проявили в основном неокантианцы Баденской школы, которые предприняли попытку рассмотреть право и государство не как сферу насилия и властного механического принуждения, но как мир нравственных требований, императивов и категорий должного. Возрожденное естественное право в Европе ни в коей мере не носило революционный характер (как в эпоху буржуазных революций), напротив, оно апеллировало к нравственному совершенствованию человека, было направлено на гуманизацию общественных отношений, на установление классового мира на основе правовой защищенности личности и системы гарантий правового государства.

В России теория естественного права, развиваемая в основном религиозно ориентированными идеалистами (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Б.П. Вышеславцев, В.М. Гессен, С.И. Гессен, И.А. Ильин, Б.А. Кистяковский, С.А. Котляревский, И.В. Михайловский, П.И. Новгородцев, И.А. Покровский, Е.В. Спекторский, Ф.А. Степун, П.Б. Струве, Е.Н. Трубецкой, Г.П. Федотов, С.Л. Франк, В.М. Хвостов, А.С. Яценко и др.) наполнялась, главным образом, нравственным и религиозным содержанием. Если в Европе в эпоху буржуазных революций естественно-правовая идеология способствовала становлению формализованных юридических институтов и механизмов либерального правопорядка, то в России теория естественного права, «выражая очень высокую степень интеллектуального и нравственного напряжения в поисках способов защиты личности, оптимальных форм ее сосуществования с обществом и государством, в конечном счете, была обеспокоена спасением души человека, а не юридической защитой его прав. В практическом



плане такая позиция могла вести и фактически вела к девальвации права»<sup>1</sup>.

Алексеев проводит детальный анализ основных направлений юридической науки.

Юридический позитивизм, по Алексееву, используя метод формального, догматического исследования права, выступает своего рода опытной наукой. Подобно тому, как естествоиспытатель имеет дело с явлениями природы, юрист-догматик изучает положительное право в его исторически данных формах. Методология позитивизма ориентирует юриста-догматика на описание, классификацию и систематизацию положительного права. «В результате логической обработки норм положительного права, — отмечает Алексеев, — получается цельная его система. Разрозненный эмпирический материал становится логически продуманным целым, в котором связи установлены, противоречия вскрыты, общие принципы найдены и из них извлечены частные их применения»<sup>2</sup>. Юридический позитивизм, таким образом, имеет, по Алексееву, несомненные достоинства в деле изучения права.

Вместе с тем догматическая юриспруденция, полагает он, имеет существенные недостатки. Формально-догматический анализ обращен не на существо права, не на сам предмет, а на его мыслительные, логические формы. Юридические понятия, конструкции, институты, отрасли — все это результат мыслительной деятельности человека, где в значительной мере господствует условность, волюнтаризм, договоренность научного сообщества между собой о терминах.

Некоторый выход из условности юридической догматики Алексеев усматривает в социологии права, которая анализирует право с его функциональной стороны. «Познание функций права, — пишет он, — достигается путем уяснения тех конкретных причин, которые породили данные юридические институты, следовательно, путем уяснения связи юридических институтов с реальной жизнью общества, с его потребностями и нуждами. Результатом такого изучения является взгляд на право, как на исторически сложившийся продукт социальной жизни. Для социологии право не является уже внешним собранием произвольных установлений, которые обязаны своим происхождением размышлению законодателя или же порождены инстинктивным, молчаливым согласием всех. За искусственной установленностью положительного права социолог открывает не-

<sup>1</sup> Жуков В.Н. Русская философия права: естественно-правовая школа первой половины XX века. С. 29.

<sup>2</sup> Алексеев Н.Н. Основы философии права. С. 21.

которую социальную необходимость. Постигание этой необходимости приводит к познанию некоторой истинной реальности права, которая есть не что иное, как реальность социальной жизни»<sup>1</sup>. В отличие от юридического позитивизма социология права соприкасается с «реальным предметом знания, становится наукой о действительных фактах».

Алексеев весьма позитивно оценивает социологию как метод познания функциональных связей права, но к теоретической социологии, претендующей на философские обобщения, у него есть серьезные претензии. Социология, полагает он, должна остановиться на стадии выявления функциональных связей права с другими социальными явлениями, а теоретические обобщения должна оставить философии.

Известными преимуществами в деле познания права обладает, по Алексееву, естественно-правовая теория. «В основе учения об естественном праве, в качестве его всем понятной психологической предпосылки, лежит элементарно простая, но в то же время научно чрезвычайно неясная мысль: всему произвольно установленному противостоит непроизвольное, неустановленное, само по себе и необходимо существующее; образцом таких свойств является природа; следовательно, неустановленное право есть право природное или естественное»<sup>2</sup>.

Алексеев выделяет четыре основных типа естественно-правовой теории.

Первый тип теории естественного права восходит еще к римским юристам, которые понимали под естественным правом принадлежащие людям и животным их природные, физические свойства. В начале XX в. таких воззрений придерживался немецкий юрист Э. Юнг, который полагал, что естественное право основывается на некоем «первоначальном естественном инстинкте», «элементарном правоощущении», вырастающем из потребностей человеческой жизни (материальный интерес, инстинкт создания семьи и воспроизводства потомства и т. п.). В этом своем значении, считает Алексеев, теория естественного права является учением о «жизненных и социальных отношениях», т. е. совпадает с социологией права и, следовательно, не решает задачи познания сущности права.

Согласно второму типу естественно-правовой теории природа понимается в естественнонаучном смысле, а само естественное право представляет собой совокупность естественных законов природы, в

<sup>1</sup> Там же. С. 25.

<sup>2</sup> Там же. С. 30.

том числе действующих и в обществе. Недостаток таких натуралистических теорий состоит, по Алексееву, в том, что они не учитывают социальную природу права. Логические и аксиологические свойства права ничего общего не имеют с природой, которая всегда остается нейтральной к духовной сфере человеческой жизни.

Третий тип естественно-правовой теории сближает естественное право с правом божественным, установленным верховным существом как высший закон. В религиозных теориях естественного права под «естественностью» понимают некое метафизическое, сверхприродное существо права, что в античности было представлено еще у стоиков. В дальнейшем метафизическое понимание права активно разрабатывали отцы церкви, что наиболее ярко проявилось, по Алексееву, в учениях Дунса Скота и Фомы Аквинского. Согласно воззрениям Дунса Скота, источник права лежит в воле Бога. Иначе говоря, право здесь предстает как функциональное проявление Бога, не содержащее в себе «божественного логоса», «идеи права». Право как нечто волеустановленное (хотя бы и волей Бога) принципиально ничем не отличается от человеческого позитивного права, для которого характерна условность и относительность. В этом смысле религиозная естественно-правовая теория Дунса Скота не выводит «из условности юридических установлений, наоборот, она придает этой условности особый метафизический смысл»<sup>1</sup>.

В учении Фомы Аквинского, напротив, природа права связывается не с волей Бога, а с его разумом. Право, согласно данной позиции, есть проявление «божественного логоса», «идеи божественной премудрости». «Предсуществующая идея именуется планом или образом вещей, когда дело идет о творческих актах; она именуется законом, когда дело идет об актах управления»<sup>2</sup>. Представление о естественном праве человеку дается посредством причастности его к «вечному разуму», «божественному логосу». Поскольку между разумом человека и Богом есть внутренняя связь, человек оказывается способным постигнуть подлинную природу права. Такая позиция явно близка Алексееву, чего он и не скрывает. Эйдетическое понимание права, выявление идеи права, а не его атрибутов (что характерно для юридического и социологического позитивизма) — вот, с его точки зрения, верный путь исследовательской работы. Четвертый тип естественного права возник на базе кантовской этики, с точки зрения которой под естественным правом понималось «должное» право, правовой идеал. Основной недостаток кантианского подхода

---

<sup>1</sup> Алексеев Н.Н. Основы философии права. С. 36.

<sup>2</sup> Там же.

Алексеев усматривает в том, что право в этом случае отрывается от метафизики и религии (ведь Кант стремился построить чисто научную светскую этику). Вместе с тем кантианская трактовка естественного права, как он полагает, оказало глубокое влияние на «старое учение о логосе», открыв путь для подлинно эйдетического исследования права. В этой связи Алексеев называет двух религиозных философов — Б. Больцано и Ф. Brentano, философия которых, по его мнению, привела к формированию феноменологии Гуссерля.

Итак, можно сделать вывод, что Алексеев не принадлежал ни к одному из распространенных в России философско-правовых направлений. Благодаря своему учителю П.И. Новгородцеву он был близок к естественно-правовой школе (видимо, вышел из нее), но «преододел» ее и попытался создать новое и для России, и для Европы направление — феноменологию права.



## **Философская модель университетского образования С. Гессена**

Критика Запада в российской интеллектуальной традиции имела свою специфику, хотя, безусловно, в ряде существенных моментов была близка собственно западной «культур-критике»<sup>1</sup>. Замечу, что неизбежность буквальной «гибели Запада» и необходимость созидания цивилизации совершенно иного типа признавали немногие русские мыслители. В этом плане своей последовательностью и радикализмом, как известно, выделяется позиция Н. Данилевского. В большинстве же случаев мы обнаруживаем иной подход: критиковался не столько Запад как таковой, сколько основные тенденции его развития, исходили из того, что, вопреки Киплингу, Запад может «сдвинуться с места» и не став, естественно, Востоком, превратиться в нечто иное, фактически утратив собственную культурную идентичность. Поэтому в русской философии уже в XIX в. такое колоссальное значение придается вопросу о возможности сохранения великого культурного наследия Запада, естественно, не в музейном варианте, а в живой преемственности развития. Западник Чаадаев восторгается отнюдь не цивилизационными достижениями современной Европы, а ее великим культурным (прежде всего католическим) прошлым. Славянофил Хомяков подразумевает под «страной святых чудес» фундаментальные основы европейской цивилизации. Достоевский пишет о русской любви к «древним камням Европы» и трактует творчество Пушкина как высший синтез и развитие духовного наследия прошлого. Вл. Соловьев желает сближения с католицизмом как с «последним оплотом духовности в мире безбожной цивилизации». Новый же Запад, в котором умер Бог и происходит отход от традиции, от фундаментальных религиозных ценностей и культурных идеалов — это уже и не Запад вовсе, а некая безлика и всеядная глобальная цивилизация, где главным и единственным «героем» оказывается «средний человек,

---

<sup>1</sup> На данное обстоятельство в свое время обратил внимание С.С. Аверинцев: «Славянофильская критика Запада — законный момент общеевропейской романтической мысли, связанной с Шеллингом ... во многом предвосхищающий "культур-критику" XX века, вплоть до Хайдеггера» (*Аверинцев С.С. Попытки объясниться. М., 1988. С. 21–22*).

буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей» (К. Леонтьев)<sup>1</sup>.

Далеко не в последнюю очередь русские интеллектуалы усматривали связь с подлинным Западом, с его духовным выбором и культурным прошлым, в образовательной традиции. Традиция классического образования в России, споры по поводу изменений и реформ классической модели образования — тема весьма обширная и серьезная. В данном контексте представляется интересной одна философская позиция. Уже в XX в. в эмиграции русский философ-кантианец С. Гессен предложил философский проект университетского образования. Проект этот был изначально и последовательно ориентирован на фундаментальные принципы именно европейской, западной культурной парадигмы. Мыслитель был убежден, что парадигма эта несет колоссальный творческий потенциал развития. Как истинному кантианцу тезис об исчерпанности западного проекта никогда не был ему близок.

«Университет есть реализация самой науки в ее текучем, расплавленном состоянии», — утверждал Гессен, признавая университетское образование идеалом свободного преподавания и обучения<sup>2</sup>. Лишь на ступени университета, по его убеждению, достигается единство обучения и исследования. Индивидуальная исследовательская деятельность — это своего рода стиль жизни не только преподавателей, но и студентов. Именно в университетском образовании с наибольшей полнотой может быть реализован принцип единства наук. С. Гессен прямо апеллировал к европейской философско-образовательной классике, с энтузиазмом ссылаясь, в частности, на известную формулу Ф. Шлейермахера: «Задача университета пробуждать в юношах идею науки, помогать им в овладении ею в той области знания, которой каждый из них хочет себя специально посвятить, так чтобы созерцание всего с точки зрения науки стало как бы их второй природой, т. е. чтобы каждый отдельный предмет они приучались рассматривать в его ближайших научных взаимоотношениях, постоянно имея в виду единство и целостность знания, так чтобы они постепенно выра-

---

<sup>1</sup>О том, что подобное восприятие современности отнюдь не чуждо позднейшей европейской философской мысли свидетельствует, например, замечательная аналитика современности и постсовременности Ж. Делеза в одном из его последних текстов («Post Scriptum к обшеством контроля»). См.: Делез Ж. Переговоры. СПб., 2004. С. 226–233.

<sup>2</sup>Гессен С.И. Основы педагогики: Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 313.

ботали в себе способность самостоятельного исследования, открытия и формулирования истины»<sup>1</sup>.

Нисколько не утратившим актуальности русский философ считал и принцип Шеллинга: «Учись для того только, чтобы самому творить». Не смущала его и патетика Г. Фихте, называвшего университет «видимым изображением бессмертия человеческого рода». В силу исторических обстоятельств и личной судьбы С. Гессен не был «кабинетным ученым». Есть достаточно оснований полагать, что, по его глубочайшему убеждению, именно высокий культурный стиль должен был стать ответом на безличностно-агрессивные «тренды» современности, на уже случившиеся и грядущие «восстания масс». И, конечно, философское понимание задач университетского образования представлялось ему никакой не архаикой, ни неким «наследием» романтически-идеалистической эпохи, а совершенно необходимым условием нормальных и целесообразных действий в такой многогранной и тонкой сфере, как образование.

Уже в силу этих обстоятельств он особое внимание уделял «деталям» организации университетской жизни. Соглашаясь с Шеллингом и Гумбольдтом, С. Гессен доказывал, что профессор университета (в отличие от школьного учителя) вполне может обойтись и без специального педагогического образования. По его убеждению, дидактика в высшей школе полностью подчинена главной задаче — введению в науку. Университетские курсы не просто используют современную методологию конкретных наук, но «прямо-таки совпадают с ней». В своем скептицизме в отношении «методик» и «стандартов» преподавания С. Гессен был предельно последователен, настаивая, в частности, на том, что «приспособление профессора к аудитории не только не улучшает преподавания научного курса, но вредит ему, отнимая у него характер научного исследования». Преподаватель *университета* — в первую очередь ученый, более того, ученый, играющий важную роль в соответствующей области знания. Его, по существу, *единственная* педагогическая задача — это введение студента в мир науки, в ее современном, наиболее развитом состоянии. С. Гессен исходил из того, что студенты университета своим предшествующим образованием уже подготовлены к восприятию не столько дидактически выстроенного, сколько научно организованного курса. В то же время *педагогическая* ответственность преподавателя в полной мере сохраняет свое значение. Курс *своей* науки профессор должен прочесть на бесспорно высоком уровне.

<sup>1</sup> *Schleiermacher F. Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne. Berlin, 1807. S. 63.*

Право на педагогическую свободу, на возможность «не приспособляться к аудитории» предполагает безусловную ответственность за конечный результат, за эффективность авторского научного курса.

Для нашего времени достаточно характерны представления о лекционном курсе как об архаичной и, по сути, отживающей свой век форме образования. В действительности же новизна подобных взглядов весьма сомнительна. Уже С. Гессен критически оценивал аргументы подобного рода. В «Основах педагогики» философ утверждал, что лекционная традиция — неотъемлемая часть традиции общеуниверситетской: «отменить лекцию — значит отменить самый университет». Он подчеркивал, что рассуждения о недостатках лекционной системы известны и, безусловно, не лишены определенных оснований: «пассивность» студентов во время лекций, «монологизм» и «авторитарность» лекционного жанра, «ненужность» лекций при наличии хороших учебников и пр. Однако, по его убеждению, нечто подобное становится реальностью лишь в случае упадка научного духа в университете, когда происходит «вырождение лекций» в совершенно нетворческое изложение некоторой «суммы сведений». Реформаторы университетского образования, считал С. Гессен, совершенно не понимают действительного смысла лекции. Смысл же этот состоит в «интеллектуальном провоцировании» студентов к активному, творческому восприятию научного знания, в «возбуждении» в них желания самостоятельно, в том числе и критически «проработать» представленный в лекциях материал, «дабы ... проверить те выводы, к которым пришел профессор». Именно лекции, таким образом, могут стать тем ориентиром, который необходим для того, чтобы обрести собственное направление научного поиска.

Тем не менее, предупреждал С. Гессен, в лекционном жанре существуют и определенные «соблазны». Авторитет профессора как ученого и исключительно высокий уровень лекционного мастерства может не только пробуждать стремление к творческому поиску, но и «подавлять», создавая у слушателя ощущение непреодолимости дистанции между демонстрируемым уровнем научной культуры и собственными возможностями. Однако в университетской жизни решение данной проблемы давно уже найдено. И оно, это решение, также вполне традиционно. Семинарские занятия и существуют для того, чтобы принципиально сократить дистанцию между кафедрой и учащимися. Непосредственное общение, разнообразные формы диалога-дискуссии между студентами и преподавателем на практических занятиях питают истинно университетский дух творческо-



го поиска. Трудно не согласиться с выводами С. Гессена о том, что «только плохие лекции и практические занятия противостоят друг другу» и что «подлинный профессор умеет ценить и чувствовать суд своей аудитории: нередко этому суду он обязан своими лучшими научными достижениями».

Особое значение С. Гессен придавал собственно научной деятельности в жизни университета. Он был убежден, что исследовательские институты в университетах в полной мере соответствуют духу университетской традиции. «Обрастание» университета институтами, где научное исследование имеет приоритет — это следующий и совершенно логичный шаг в *органическом* процессе становления новых форм существования университета европейского типа, который уже с конца XVIII в. «обрастает» библиотеками, музеями, лабораториями, кабинетами и пр. В философском же плане исследовательский институт в университете не просто не случаен, он, согласно С. Гессену, есть одно из наиболее существенных выражений основной идеи университетского образования как именно исследовательского образования. По утверждению философа, из университета невозможно «выйти в направлении науки», поскольку он сам и есть высшая ступень научного образования и научной деятельности.

Ученик Г. Риккерта, С. Гессен, признавая исключительное значение свободы в культуре и образовании, формулировал ее смысл в определенно кантианском ключе: «Свобода есть творчество нового, в мире дотоле несуществовавшего. Я свободен тогда, когда какую-нибудь трудную жизненную задачу, передо мной вставшую, разрешаю по-своему, так, как ее никто иной не смог бы разрешить. И чем более незаменим, индивидуален мой поступок, тем более он свободен. Свобода есть не столько факт нашей жизни, сколько встающий перед нами долг, задание»<sup>1</sup>. В целом критически оценивая «анархистские» мотивы в европейских проектах «свободного образования» (от Руссо до Л. Толстого), С. Гессен противопоставляет им именно кантианское понимание свободы как задания, как творческого культурного усилия. Идеал *свободного* образования обладает несомненной ценностью, но реализован он может быть только на высшей образовательной ступени, в университете.

Надо сказать, что в своей апологии университетской свободы С. Гессен был предельно последователен. О праве преподавателей на свободную, творческую организацию учебного процесса речь уже шла. Но столь же несомненными правами на *свободу-задание*

---

<sup>1</sup>Гессен С.И. Основы педагогики. С. 69–70.

обладают и студенты. Так, они имеют право выбирать в системе университетских курсов, те, которые, «независимо от предписанности ... учебными планами, отвечают их научному интересу». Соответствующей духу университетского обучения философ считал и практику свободного выбора студентами преподавателя, в том случае, когда читаются одни и те же научные дисциплины. Реальной свободой студентов отвечает, считал С. Гессен, возможность их перехода, в плане творческого научного поиска, «с отделения на отделение, с факультета на факультет, из университета в университет». Философ детально обосновывал необходимость для этих целей «единства университетского образования в стране: взаимное признание университетами образовательных требований и программ друг друга», а в перспективе и на международном уровне. Важным шагом в направлении поддержания и развития творческого духа университетской жизни, согласно С. Гессену, является «облегчение экзаменационного бремени» и принципиальные изменения в оценках значения самостоятельной работы студентов. Как представляется, все эти идеи и спустя почти столетие, поразительным образом сохраняют свою актуальность.

Мир университета полон жизнью и открыт научному поиску только, если он буквально «проникнут духом свободы». Необходимо, конечно, помнить, что С. Гессен имел в виду кантианскую свободу культурного делания, творческого усилия. К настроениям и идеологемам анархистского толка в сфере образования он всегда относился критически, полагая, что они неизбежно «вырождаются в произвол и, вместо философского духа исследования, культивируют поверхностный дилетантизм». Конкретной же и совершенно необходимой формой свободы университета философ считал его автономию, самоуправление. В этой связи он, в частности, выступал против того, чтобы Академия наук обладала правом, в той или иной мере, управлять университетами.

В 20-е годы прошлого столетия русский философ-эмигрант размышлял об *идеальных* принципах организации университета. «Указанными тремя принципами — полнота научного знания, свобода преподавания и учения и самоуправление — характеризуется идеальное существо университета как очага научного знания, обеспечивающего непрерывность научного творчества через организацию преподавания... дающего высшее научное образование через приобщение учащегося к исследовательской работе»<sup>1</sup>. С. Гессен, конечно,

<sup>1</sup> Там же. С. 316.

вполне осознавал, что в исторической практике «идеальные принципы университета получают то более, то менее полное свое выражение». Но, будучи философом, он столь же отчетливо видел, что без понимания этих самых *идеальных принципов* любые преобразования в области культуры и образования обречены лишь на механическое копирование, совершенно конформистское приспособление к повседневности, обретающей статус исторической данности лишь в фантастическом мире, где царят идеологические симулякры: «современное», «прогрессивное», «инновационное» и т. п.

Канта и кантианство традиционно, и не без оснований, относят к либеральному направлению европейской общественно-политической мысли. Безусловно, не был чужд либерализму и С. Гессен. Что, впрочем, не мешало ему достаточно критически оценивать многие аспекты *идеологии* либерализма<sup>1</sup>. Философу всегда крайне сложно слиться с каким бы то ни было идеологическим течением. Он не враг идеологии. Он вообще не *враг*. У него другая работа. Критическая мысль, причем до последних рубежей — *нормальный* философский путь. Поэтому не приходится удивляться, что и в своей концепции университета С. Гессен ставит под сомнение некоторые либеральные догмы, утверждая, например, что «свобода исследования и преподавания, составляющая подлинное содержание автономии университета, не укладывается в рамки обычного либерального понимания свободы, как независимости от государственной власти»<sup>2</sup>.

Частное образование — это никакая не панацея. Частные же университеты («католические, православные, монистические, антропософские, социалистические и пр.») не только не обеспечивают автоматически автономно-свободного университетского образования, но, напротив, создают возможности для его зависимости от «посторонних науке интересов государства, вероисповедания, сект и партий». Отнюдь не только определенные действия государства могут оказаться враждебными «свободному духу» университета, но и различные корпоративные интересы, причем даже интересы «цеха ученых»: «автономия науки менее всего должна вырождаться в автономию профессоров».

С. Гессен был убежден, что «либеральный схематизм» (иными словами — либеральная идеология) слишком упрощает отношения между государством и университетом. Автономия университета

---

<sup>1</sup> См., например: Гессен С.И. Правовое государство и социализм. Ч. 1: Кризис либерализма // Гессен С.И. Избранные сочинения. М., 1999. С. 167–233.

<sup>2</sup> Гессен С.И. Основы педагогики. С. 324.

означает его реальное право на независимость от любых «внешних» политических и экономических целей, в том числе и государства. Университет при любых обстоятельствах не должен стать предметом эксплуатации, какие бы благие цели при этом не декларировались. Однако государство — «высший орган правового авторитета» и в правовом отношении университет является «государственным учреждением». «Это и значит, что университет есть автономная личность, пользующаяся правами публично-правового союза. Более того: как орган права, государство должно блюсти свободу науки в университете»<sup>1</sup>.

Для С. Гессена образовательная традиция и университет как ее важнейший и высший элемент — это в решающей мере и есть Запад, европейская культура в своей истории и современности. Никакого другого *Запада* нет и быть не может, причем в образовательном проекте русского философа-кантианца нет ничего сугубо консервативного. Он готов был даже признать, что его «идеальный университет» — это «музыка далекого будущего». Мы сегодня можем видеть, что не такого уж и далекого. Тенденции, о которых он писал, находят свое воплощение и играют свою роль. Только развиваясь, университет и может исполнить предназначенную ему культурную миссию «высшего хранителя научного предания». О противоречиях же в развитии, о возможных и уже реальных антикультурных рисках он предупреждал с предельной отчетливостью и остротой. И здесь С. Гессен, конечно, не был одинок. Эту философскую работу, как мы знаем, честно выполняли многие европейские и русские философы XX в.

---

<sup>1</sup> Там же.



## **Философия культуры русского неокантианства**

Проблемы философии культуры в русле неокантианства в России формируются под влиянием работ Г. Риккерта, а главная заслуга в развитии философско-культурологических концепций в рамках рассматриваемого философского направления принадлежит участникам редакции журнала «Логос»<sup>1</sup>. Неокантианское понимание культуры предполагает ее восприятие в качестве деятельности субъекта. Культура здесь есть предметная область, порождаемая человеком, даже если это происходит на основе ценностей, имеющих характер априорных форм, конституирующих бытие. Строится новая, рационалистическая, онтология — онтология субъекта; границы смыслового пространства определяются философскими системами от Р. Декарта до И. Канта и обратно, а развертывание философской рефлексии осуществляется преимущественно в гносеологическом ключе. Рационализм понимается в первую очередь как механизм, осуществляющий соответствие познаваемого познающему: «разум» — это «мера» содержания субъекта в объекте. Кризис культуры в таком случае оказывается кризисом отношений субъекта и объекта, распадом «форм», «видов» и «способов» этого отношения. Задачей его преодоления становится упорядочение связей субъекта и объекта на основании укрепления статуса «знания», что, с точки зрения неокантианцев, осуществляется, с одной стороны, посредством развития гносеологической проблематики, а с другой — стремлением наиболее дальновидных неокантианцев осуществить релятивизацию научной формы знания. В этом отношении для них характерна тенденция метафизических поисков, выражающаяся в различных вариантах<sup>2</sup>. Отечественные кантианцы пристально рассматривают строение «опытного» знания и довольно рано (еще в лице А.И. Введенского) осознают, что связь причины и действия не может быть в

---

<sup>1</sup> См.: *Степун Ф.А.* Трагедия творчества // Логос. 1910. № 1; *Яковенко Б.В.* Учение Риккерта о сущности философии // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 4 (119). С. 427–470.

<sup>2</sup> Такова позиция А.И. Введенского, Г.И. Челпанова, Б.П. Вышеславцева, Ф.А. Степуна и Б.В. Яковенко (см.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 230–234, 245, 250; Т. 2. Ч. 2. С. 117–118, 120–121; *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 405–407).

полной мере понята рациональным способом. В результате важным становится намерение укоренить гносеологию в идеальном бытии, которое понимается если не как метафизическая реальность, то, как логическое условие познания, существующее вне и до субъекта<sup>1</sup>. В связи с этим некоторые неокантианцы тяготеют к «юмовскому» и «фихтевскому» прочтению И. Канта, что приводит их к констатации невозможности отождествления «чистого Я» со сферой опыта. Культура как раз и рассматривается в качестве особой области «доопытного» бытия, в котором посредством ценностей человек обретает трансцендентное основание своей жизни и понимает ее и себя вне субъектно-объектной дихотомии. Топосом понимания собственно культурологических проблем в неокантианстве, таким образом, становятся именно «ценности» и способ со-отношения с ними (способ отнесения себя к ним) в каждом явлении.

В данной статье нами будут рассмотрены особенности философии культуры двух ветвей русского неокантианства, наиболее полно представленных в трудах И.И. Лапшина, Ф.А. Степуна и С.И. Гессена.

Ярким представителем русского «академического неокантианства», продолжателем традиций «критицизма»<sup>2</sup> в России является Иван Иванович Лапшин (1870–1952). Критицизм, предостерегающий от всяких попыток проникнуть в «вещи в себе», для И.И. Лапшина — «чистейшее выражение стремления к мирозерцанию, свободному от логических противоречий». Все иные философские системы, так или иначе трактуемые в принципе непознаваемый мир «вещей в себе», он рассматривает как «метафизические». «Метафизикой», с его точки зрения, является и материализм, утверждающий, что познаваемая материя и есть «вещь в себе», и «монистический идеализм», ставящий «в качестве основы мира (вместо материи) Духа, каковой является Богом, или Абсолютным “Я”, или “Мировой Волей”, или “Сознанием Вообще”»<sup>3</sup>. Обращение к метафизике философ считает «трусостью в мышлении», боязнь потерять духовные ценности.

Философия критицизма, — утверждает он, — отнюдь не лишает человека духовных ценностей. В очерке «О мистическом познании

<sup>1</sup> В этом состоит исток кантианской интерпретации понятия «Логос», породившей активную полемику по поводу названия журнала «Логос» — рупора этого направления мысли (см.: Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Сочинения. М., 1991).

<sup>2</sup> Критицизм — в философии, начиная с И. Канта, метод установления возможности и границ человеческого познания. Основной тезис критицизма — сознание без понятий — слепо, понятия без созерцания — пусты.

<sup>3</sup> Лапшин И.И. Опровержение солипсизма [1924] // Философские науки. 1992. № 3. С. 34.

и вселенском чувстве», приложенном к тексту «Законы мышления и формы познания», и в книге «Вселенское чувство» (1911) И.И. Лапшин говорит о существовании «вселенского чувства», важнейшим признаком которого является «мысль о наивысших ценностях, имеющих постоянное значение для меня и для всех остальных людей»<sup>1</sup>. Исходя из классификации ценностей немецкого неокантианца В. Виндельбанда, он подразделяет ценности на четыре группы: гедонистические, эстетические, этические и интеллектуальные.

Согласно И.И. Лапшину, «вселенское чувство» включает как «мысль о постоянных ценностях научного порядка», так и то, что связано со сферой «религиозного самосознания». При этом он подчеркивает «универсальный аффект научного типа» и «универсальный аффект эстетического типа»: созерцание красот природы, прекрасного человеческого образа и произведений искусства<sup>2</sup>. Согласно его убеждению, «критическая философия должна иметь своей заветной целью гармонию духа», которая «недостижима на почве метафизических, искаженных и односторонних концепций панорамы мира»<sup>3</sup>.

Однако философ озабочен решением проблемы, которую ставит еще его учитель А.И. Введенский: каким образом мы можем постигать духовный мир «чужого Я», если его душа — это тоже непознаваемая «вещь в себе»? Не подстерегает ли критицизм опасность солипсизма? В книге «Проблема “чужого Я” в новейшей философии» (1911), как и в статье «Опровержение солипсизма», автор с точки зрения критицизма исследует возможность постижения «чужого Я» в различных направлениях философской мысли. И.И. Лапшин не разделяет мнение, согласно которому преодоление солипсизма «для критической теории познания» возможно «лишь при помощи веры или мистической интуиции». Правда, он сам признает наличие «вселенского чувства», включающего «мысль о наивысших ценностях, имеющих постоянное значение для меня и для всех остальных людей». Следовательно, «вселенское чувство» не оставляет сомнения в существовании «всех остальных людей».

В работе «О перевоплощаемости в художественном творчестве» (1914) И.И. Лапшин ставит проблему «чужого Я» на материале художественного творчества, которое немислимо без перевоплощаемости автора в свои персонажи. Такая перевоплощаемость, очевидно, присуща актерской игре, однако, согласно философско-эстетическим взглядам автора, она свойственна всем видам худо-

---

<sup>1</sup> Лапшин И.И. Вселенское чувство. М., 1991. С. 32.

<sup>2</sup> Там же. С. 34, 39, 50, 51, 59.

<sup>3</sup> Лапшин И.И. Опровержение солипсизма. С. 41.

жественного творчества — и поэзии, и музыке, и изобразительному искусству.

Как же художник воссоздает «чужое Я»? По мнению И.И. Лапшина, «материал для своих художественных перевоплощений художник черпает из опыта, не из мистического сверхразумного откровения». «Чужое Я» — «постройка воображения и чувств, сообразная с телесными проявлениями окружающих нас индивидуумов»<sup>1</sup>. Философ убежден в том, что «мы познаем “чужое Я” не по частям, но сразу, пользуясь качеством формы»<sup>2</sup>. И.И. Лапшин исходит из того, что целостное впечатление от выражения переживания (печальная улыбка, счастливые глаза, злобная усмешка и т.д.) «тесно срослось с телесными проявлениями». Это и позволяет художнику представлять «чужое Я», а зрителю интуитивно его постигать<sup>3</sup>.

В «Работе актера над собой» (1938) К.С. Станиславский пишет следующее: «В каждом физическом действии есть что-то от психологического, а в психологическом — от физического. Один известный ученый говорит, что если попробовать описать свое чувство, то получится рассказ о физическом действии. От себя скажу, что чем ближе действие к физическому, тем меньше рискуешь насиловать самое чувство»<sup>4</sup>. Есть все основания предполагать, что «один известный ученый», в единогласии с которым К.С. Станиславский разрабатывает свой знаменитый «метод физических действий»<sup>5</sup>, — это И.И. Лапшин, поскольку в указанной книге имя философа упоминается и непосредственно: «Нужно уметь перерождать объект, а за ним и самое внимание из холодного — интеллектуального, рассудочного — в теплое, согретое, *чувственное*. Эта терминология принята в нашем актерском жаргоне. Впрочем, название «чувственное внимание» принадлежит не нам, а психологу И.И. Лапшину, который впервые употребил его в своей книге «Художественное творчество»<sup>6</sup>. Отношение К.С. Станиславского к И.И. Лапшину — одно из свидетельств значимости и плодотворности его философии.

В своей работе «О перевоплощаемости в художественном творчестве» И.И. Лапшин также ссылается на творческо-теоретическую

<sup>1</sup> Лапшин И.И. О перевоплощаемости в художественном творчестве // Художественное творчество. Пг., 1923. С. 105.

<sup>2</sup> Там же. С. 125.

<sup>3</sup> Там же. С. 106.

<sup>4</sup> Станиславский К.С. Собр. соч.: В 8 т. Т. 2. М., 1954. С. 196.

<sup>5</sup> Сущность метода физических действий «заключается в создании жизни человеческого духа роли через правильную организацию жизни человеческого тела актера в предлагаемых обстоятельствах» (Театральная энциклопедия. Т. V. М., 1967. С. 461).

<sup>6</sup> Станиславский К.С. Собр. соч. Т. 2. С. 122.



деятельность К.С. Станиславского: «Самый оригинальный пример экспериментирования артиста над своим душевным миром представляют приемы, введенные в творчество актера гениальным Станиславским»<sup>1</sup>. И далее: «Станиславский показал, что можно воспитать в себе “искусство переживания”; что можно, вживаясь в роль, сделать выполнение ее на сцене гораздо более жизненным, *благодаря постоянному экспериментированию актера над собой*, вчувствованию в роль». Заслуга К.С. Станиславского и состоит в том, что он «поставил своей задачей *развить в актере эту способность вчувствования произвольными упражнениями, и притом упражнениями не искусственными, но вполне естественными*»<sup>2</sup>.

На материале перевоплощаемости в художественном творчестве И.И. Лапшин рассматривает общефилософскую проблему об отношении «Я» и «чужого Я», «Я» и «Ты»: «ведь познания своей и чужой душевной жизни до того взаимно проникают друг в друга, что едва ли возможно углубленное постижение Я без Ты, как Ты без Я»<sup>3</sup>. «Познание чужого Я и своего собственного идут рука об руку»<sup>4</sup>. Эти положения И.И. Лапшина предвосхитили обсуждение проблемы «Я» и «Ты», развернувшееся как в Западной Европе, так и в России в 20-30-е годы прошлого столетия с различных методологических позиций.

Творческая деятельность человека как в сфере искусства, так и в сфере науки, техники и самой философии — вот основной интерес исследований И.И. Лапшина. В сборнике «Художественное творчество» помимо рассмотренной работы включены его статьи по музыке. Предметом его философского анализа становятся А.Н. Радищев, А.С. Пушкин, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский. В 1922 г. в Петрограде выходит двухтомный труд И.И. Лапшина «Философия изобретения и изобретение в философии». Начиная с 1930-х годов в зарубежных периодических изданиях он публикует ряд статей о научном творчестве, предвосхитивших позднейшие исследования логики и методологии науки: «Бессознательное в научном творчестве», «О значении моделей в научном творчестве», «О схематизме творческого воображения в науке». Этот глубокий интерес к творческой деятельности человека в различных ее проявлениях для философских воззрений И.И. Лапшина не случаен, поскольку творчество, по его мнению, и есть то, что противостоит смерти: «В экстазах

---

<sup>1</sup> Лапшин И.И. О перевоплощаемости в художественном творчестве. С. 43.

<sup>2</sup> Там же. С. 45.

<sup>3</sup> Там же. С. 14.

<sup>4</sup> Там же. С. 82.

творчества, в созерцании красоты, в актах деятельной любви мы как бы выключаем себя из временной цепи событий и приобщаемся к вечному»<sup>1</sup>.

Не менее яркими представителями неакадемического кантинства в России являются также Федор Августович Степун (1884–1965) и Сергей Иосифович Гессен (1887–1950).

Будучи редакторами и издателями русского варианта международного журнала «Логос» (1910–1914), в предисловии к его первому выпуску они подчеркивают научный характер своей философии, которая рассматривается ими как «рациональное знание, ведущее к научно доступному единству»<sup>2</sup>. Согласно их формулировке, «философия — нежнейший цветок научного духа»<sup>3</sup>. Они подчеркивают независимое и самодовлеющее значение философского знания. Однако, провозглашая «принцип автономии философии», редакторы «Логоса» считают необходимым связать «философскую традицию со всею полнотой специального знания», вместе с тем не растворяя философию в науке в духе позитивизма<sup>4</sup>. Выступая за союз «*философии со специальным знанием*», они в то же время считают необходимым, чтобы «философская мысль вобрала в себя не только полноту специально-научных мотивов, но также и *мотивы остальных областей культуры — общественности, искусства и религии*». Задача «Логоса» — «разрабатывать научно-философским методом все эти области, запросы и нужды которых должны получить надлежащее философское удовлетворение»<sup>5</sup>. Сами сборники «Логоса» определяются ими «как сборники по *философии культуры*», противостоящие современному культурному распаду.

Авторы предисловия признают «*национальные особенности философского развития*»<sup>6</sup>, они видят одну из главных задач русского издания «Логоса» в «*приобщении русской культуры и выраженных в ней оригинальных мотивов к общей культуре Запада*»<sup>7</sup> и обещают «постоянно держать русского читателя в курсе современных угений Запада»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Лапшин И.И. *Arts moriendi* [Искусство умирать (лат.)] // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 124.

<sup>2</sup> Гессен С.И., Степун Ф.А. От редакции (Цели и задачи современной философской мысли) // Русская философия. Конец XIX — начало XX века. Антология. СПб., 1993. С. 423.

<sup>3</sup> Там же. С. 424.

<sup>4</sup> Там же. С. 427.

<sup>5</sup> Там же. С. 428.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 429.

<sup>8</sup> Там же. С. 431.

Благодаря своей прозападной ориентации «Логос» вызвал неприятие со стороны ревнителей славянофильской традиции и некоторых сторонников религиозной философии. Центром противостояния «Логосу» было издательство «Путь», выпускавшее книги религиозных философов. Ф.А. Степун вспоминал слова Н.А. Бердяева, выразившие исходную сущность расхождений между «Логосом» и «Путем»: «Для вас, — нападал он на меня, — религия и церковь проблемы культуры, для нас же культура во всех ее проявлениях внутрицерковная проблема. Вы хотите на философских путях прийти к Богу, я же утверждаю, что к Богу прийти нельзя, из Него можно только исходить: и, лишь исходя из Бога, можно прийти к правильной, т. е. христианской, философии»<sup>1</sup>.

Правда, впоследствии намечается сближение воззрений логосцев и путейцев. А.Ф. Степун самокритично признается: «Философствуя “от молодых ногтей”, мы были твердо намерены постричь волосы и ногти московским неославянофилам. Не скажу, чтобы мы были во всем не правы, но уж очень самоуверенно принялись мы за реформирование стиля русской философии». «Я же, — говорит о своей философской эволюции Ф.А. Степун, — и в несколько меньшей степени Гессен во многом весьма существенно приблизились к своим бывшим московским противникам»<sup>2</sup>.

Философские воззрения Ф.А. Степуна представляют собой своеобразный синтез неокантианства и романтизированной «философии жизни» с религиозной философией в духе В.С. Соловьева. Многим современникам подобный синтез не казался органичным, однако он показателен для умонастроений определенного течения русской философской мысли. Логика столь разнородного построения изложена им в очерке «Жизнь и творчество» (1913), являющемся основным концептуальным произведением философа.

По убеждению Ф.А. Степуна, «единственной подлинной задачей философии» является «узрение *абсолютного*»<sup>3</sup>. Для русского философа кантовский критицизм характеризует современный уровень научной философии, хотя не все положения И. Канта представляются ему приемлемыми<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. М.; СПб., 1995. С. 218–219, 136.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Степун Ф.А. Жизнь и творчество // Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антология. Вып. 2. М., 1994. С. 141.

<sup>4</sup> Так, в книге «Бывшее и несбывшееся» Ф.А. Степун пишет, что «живи Кант не в Кёнигсберге, а в Сибири, он, наверное, понял бы, что пространство вовсе не феноменально, а насквозь онтологично» (с. 264). Иначе говоря, пространство объективно существует, а не является формой человеческой чувственности, как учит И. Кант.

Свои рассуждения о жизни и творчестве Ф.А. Степун начинает с «гаснущей земли». За основу он берет понятие «переживание», имея в виду не конкретное субъективно-психическое переживание, а некое «переживание» вообще, двумя полюсами которого являются жизнь и творчество. При этом переживание-жизнь является «переживанием мистическим»<sup>1</sup>. Дело в том, что «то понятие, которым знаменуется жизнь, есть понятие «положительного всеединства»<sup>2</sup>. Так, Ф.А. Степун пытается совместить «философию жизни» с учением В.С. Соловьева, а В.С. Соловьева «скрестить» с И. Кантом, отмечая, что для него положительное всеединство не есть «само абсолютное», а только «логический символ этого абсолютного, да и то не абсолютного, как оно есть на самом деле и в самом себе, но как оно дано в переживании»<sup>3</sup>. Однако само это «переживание жизни» постулируется «как переживание религиозное, как религиозное переживание Бога». Таким образом, «знание Жизни» приравнивается к знанию «Бога живого»<sup>4</sup>.

Творчество рассматривается философом как такое переживание, которое противостоит переживанию жизни. Если переживание жизни характеризуется как «положительное всеединство», то в переживании творчества единства нет. Оно расколото на субъект и объект и распадается на многообразные формы культурного творчества: науку, философию, искусство, религию. По отношению к творчеству Ф.А. Степун применяет, по примеру своих учителей-неокантианцев В. Виндельбанда и Г. Риккерта, аксиологический, теоретико-ценностный подход, который он своеобразно развивает.

Сами ценности он подразделяет на «ценности состояния» и «ценности предметного положения». «Ценности состояния» — это ценности, «в которых организуется каждый человек (с ценностью личности во главе)», и ценности, «в которых организуется человечество (с основной ценностью судьбы)»<sup>5</sup>. «Ценности предметного положения» — второй слой ценностей творчества. К ним относятся ценности «*научно-философские*» и «*эстетически-гностические*». «*Научно-философские* ценности те, что построят культурные блага точной науки и философии». «*Эстетически-гностические* ценности те, которые построят культурные блага искусства и символически-метафизические системы философии»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 157.

<sup>2</sup> Там же. С. 160.

<sup>3</sup> Там же. С. 179.

<sup>4</sup> Там же. С. 180.

<sup>5</sup> Там же. С. 171.

<sup>6</sup> Там же.

Согласно позиции Ф.А. Степуна, взаимоотношение жизни и творчества противоречиво. Он утверждает «равномерное признание обоих полюсов» — «как полюса Жизни, так и полюса творчества»<sup>1</sup>. В то же время он полагает, «что Жизнь есть Бог, а творчество — отпадение от Него»<sup>2</sup>. Вместе с тем творчество «никак не может быть осмыслено и отвергнуто, как греховное и богоборческое самоутверждение человека. Творя, человек покорно свершает свое подлинно человеческое, т. е. сказанное ему самим Богом дело»<sup>3</sup>. Такое двойственное отношение творчества к Жизни-Богу и составляет «трагедию творчества», которую философ в статье «Трагедия творчества (Фридрих Шлегель)» (1910) характеризует, как стремление решить невозможную задачу: «Вместить жизнь, как таковую, в творчество»<sup>4</sup>.

Творческое начало личности самого Ф.А. Степуна выразилось и в его собственном философском и художественном творчестве<sup>5</sup>, и в глубоко интересе к литературному и театральному творчеству<sup>6</sup>.

С.И. Гессен по своим философским воззрениям — сторонник Баденской школы неокантианства, в котором он, как и его учитель Г. Риккерт, прежде всего выделяет проблему ценностей. В статье «Мистика и метафизика» (1910) в русле неокантианства он определяет философию «как науку о ценностях», а эстетику как «учение об эстетических ценностях»<sup>7</sup>. Однако если в этой статье он еще разделяет точку зрения Г. Риккерта на «дуализм ценности и бытия» и саму ценность определяет как «минимум трансцендентного бытия», то в статье «Философия наказания» (1912–1913) ценность понимается уже более конкретно. Применяя понятие ценности к правовым вопросам, С.И. Гессен трактует ценность вполне по-сторонне. Полагая, что жизнь и сознание сами по себе безразличны к ценностям,

<sup>1</sup> *Степун Ф.А. Жизнь и творчество.* С. 182.

<sup>2</sup> Там же. С. 181.

<sup>3</sup> Там же. С. 182.

<sup>4</sup> Степун Ф. Трагедия творчества (Фридрих Шлегель) // *Логос.* Кн. 1. М., 1910. С. 194.

<sup>5</sup> В 1923 г. Ф.А. Степун опубликовал философский роман «Николай Переслегин», а его воспоминания «Бывшее и несбывшееся» имеют не только документальное, но и художественное значение.

<sup>6</sup> См.: *Степун Ф.А. Встречи.* М., 1998. В этом сборнике собраны статьи и очерки философа об А.С. Пушкине, о Л.Н. Толстом, Ф.М. Достоевском, В.Ф. Комиссаржевской, М.Н. Ермоловой, об И.А. Бунине, Вяч. Иванове, А.А. Блоке, Б. Зайцеве, Б. Пастернаке.

<sup>7</sup> *Гессен С.И. Мистика и метафизика* // *Логос.* Кн. 1. С. 133, 125.

он в то же время считает, что «без этой материальной основы ценности остаются висящими в воздухе значимостями». В труде «Основы педагогики. Введение в прикладную философию» (1923) философ утверждает, что *«мир не истерпывается физической и психической действительностью, это кроме физического и психического в мире есть еще третье царство, царство ценностей и смысла, в котором наряду с формами знания пребывает в своей вечной заданности и свобода человека»*<sup>1</sup>. Согласно его убеждению, культурные ценности, к которым он относит науку, искусство, нравственность, религию, право, государственность, хозяйство, технику, *«служба орудиями другого, они кроме того ценны и сами по себе. В этом только смысле мы и называем их ценностями абсолютными»*<sup>2</sup>. «Царство ценностей» для неокантианца — это духовная сфера: *«совокупность культурных ценностей мы называем старинным, несколько двусмысленным, но все же прекрасным именем Духа»*<sup>3</sup>. Ценности культуры являются «сверхиндивидуальными».

С теоретико-ценностной точки зрения рассматриваются С.И. Гессеном и правовые явления. Для него преступление и наказание — не просто факты, это события, требующие уяснения *«с точки зрения их (правового) смысла, значения, ценности»*. Такая ценностно-правовая позиция приводит его к отрицательному отношению к смертной казни, которую он считает несовместимой с «актом правосудия», поскольку она уничтожает «правового субъекта», и поэтому «убийство приговоренного к смертной казни есть такое же преступление, как и убийство любого гражданина»<sup>4</sup>.

В теоретико-ценностном аспекте трактует философ и центральные педагогические проблемы. Подчеркивая «мысль о единстве психофизического организма, равноправными сторонами которого являются взаимно переплетающиеся душевные и телесные процессы», С.И. Гессен убежден в том, что *«душа и тело человека в равной мере должны быть образованы в направлении культурных ценностей, по отношению к которым они, как чисто природный материал, подлежащий образованию, предоставляются равноценными сторонами единого и нераздельного целого. Весь человек в целом, а не одна только его часть или сторона, должен воспринять в себя ценности*

<sup>1</sup> Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 248–249.

<sup>2</sup> Там же. С. 32.

<sup>3</sup> Там же. С. 376.

<sup>4</sup> Логос. 1912–1913. Кн. 1–2. С. 228, 229.

*культуры, приобщиться к ним всем своим существом и в служении им преобразовать свой психофизический организм»<sup>1</sup>.*

Как и многие другие русские мыслители, в своей творческой деятельности С.И. Гессен проявляет большой интерес к русской литературе, особенно к Ф.М. Достоевскому, в произведениях которого видит художественно выраженную философию и подлинный гуманизм. Подлинный же гуманизм, по мнению С.И. Гессена, предполагая «смирение перед Абсолютным» и осознание ограниченности человеческого разума в духе кантовской философии, означает умонастроение «любви, и притом не любви к дальнему, слишком часто оборачивающейся брезгливостью и ненавистью к ближнему, а любви к конкретному, к живому, к индивидуальному»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 376.

<sup>2</sup>Гессен С.И. Проблема правового социализма. Окончание // Современные записки. XXXI. Париж, 1927. С. 353.



ФИЛОСОФИЯ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

*О.С.Исаева,  
В.П.Кошарный*

---

**Учение об организационной идее  
П.Н.Савицкого: к анализу философских  
оснований социального проекта  
классического евразийства**

Евразийское течение оформилось в кругах интеллигенции в начале 20-х годов XX столетия и представило собой одно из наиболее ярких и оригинальных направлений русского зарубежья того времени. В его состав входило множество молодых и талантливых ученых и деятелей науки, чьи судьбы были подвержены тяжелым испытаниям жизни в эмиграции. Евразийцы явились олицетворением поколения, сформированного Первой мировой войной, революционными событиями 1917 г. и гражданской войной. Трагическая участь изгнанников родины наложила свою печать на творчество евразийских мыслителей.

У истоков евразийства стояли четыре автора, которые в 1921 г. заявили о себе выходом в свет сборника статей под символическим названием «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждения евразийцев», — это языковед и этнограф Н.С. Трубецкой, искусствовед П.П. Сувчинский, философ Г.В. Флоровский и экономист-географ П.Н. Савицкий. Позднее участие в евразийском движении принимали также правовед Н.Н. Алексеев, историк и философ Л.П. Карсавин, историк Г.В. Вернадский и другие видные мыслители.

Всех участников евразийского течения всегда объединяла одна цель — возрождение России. Революционные события евразийцы воспринимали как неизбежность, как логическое завершение этапа европеизации, начатого еще Петром I. Евразийцы ясно осознавали, что революция — это факт, свершившийся, однако, вопреки, сложившемуся мнению, несущий в себе не только разрушительный, но и созидательный, конструктивный момент. Русский революционный процесс, согласно евразийцам, содержал в себе множество противоречий. В частности, одно из них заключалось в том, что революция должна представлять собой процесс религиозный, но фактически теории революции провозгласили ее антирелигиозность и богоборческий характер. Евразийцы были искренне убеждены в возможно-



сти сформированной ими системы взглядов снять все существующие противоречия, поскольку в основе их социально-философской концепции лежала религиозная предпосылка, и все их действия предполагали религиозную обоснованность. «Полнота Евразийства невозможна без веры в религиозный смысл мира и в существование в нем Божественного начала», — писали о себе евразийцы<sup>1</sup>.

Евразийские мыслители мечтали вернуться на родину и предложить обществу свой вариант устройства российского государства. Они видели Россию сильной и могущественной страной. Они полагали, что для России нет обратного пути, есть только путь вперед: к сохранению и возрождению самобытной национальной русской культуры. В основе их проекта лежало утверждение о том, что Россия — это особый мир, занимающий срединное положение между Европой и Азией, Западом и Востоком и носящий имя Евразия. По убеждению евразийцев, Россия — самобытная страна, которая должна осознать свою особую роль в мировом развитии. Согласно замыслу евразийских мыслителей, Россия представляет собой уникальный культурный мир, берущий свои корни из Древней Руси, унаследовавший византийские культурные и православные традиции, а главное, это мир свободный от навязываемых ему западных стереотипов. Занятая евразийскими мыслителями позиция «антизападничества», а также стремление евразийцев к непосредственным действиям, к воплощению их практических замыслов в действительности, во многом определили и их подход к созданию философской системы. Евразийские мыслители построили свою философскую концепцию, пренебрегая всеми существующими тогда и ставшими уже традиционными западными канонами. Их философия представляет собой фрагментарную, непоследовательную в своем изложении систему, но вместе с этим очень органичную и своеобразную.

Одна из онтологических составляющих социально-философской концепции евразийцев — это мысль об организованном состоянии мира. Прежде всего евразийских мыслителей волновала проблема первооснов бытия. Этот вопрос развивал в своих трудах П.Н. Савицкий. Как отмечает один из современных исследователей евразийства, М.А. Маслин, П.Н. Савицкий сконцентрировал внимание на метафизических аспектах евразийских воззрений, стремясь возразить необоснованным обвинениям оппонентов, способных раз-

---

<sup>1</sup>Евразийство: Декларация, формулировка, тезисы. Прага, 1932.

глядеть в евразийстве всего лишь настроение<sup>1</sup>. В ответ на критику в адрес евразийского учения П.Н. Савицкий логично и последовательно раскрывает свою «научно-монистическую позицию, признавая основой многообразия явлений мира организацию. Он обосновывает тезис о единстве мироздания, у истоков которого стоит непреходящее религиозное начало, определяющее все мировое бытие, его развитие и становление как организованную систему. Организация есть основа бытия. И хотя сам П.Н. Савицкий указывает, что вопрос об источнике и причине организованного состояния мира не ставится и не разрешается вовсе, но все же исследование евразийских текстов позволяет говорить о том, что выражением такого «религиозного начала» выступает Бог, а его олицетворением на земле является Православная церковь. Именно Бог есть тот «Предопределитель», которым задается номогенетическое состояние мира.

Итак, мир представляет собой организованную систему. В состоянии организации, по мнению П.Н. Савицкого, находятся и различные звездные миры, и Солнечная система, и все человеческое общество, несмотря на то, что с точки зрения физико-математической, этот факт представляется маловероятным. «Организация есть невероятность. И в то же время организация есть верховный закон, которому подчиняется сущее», — писал П.Н. Савицкий<sup>2</sup>. Понятие организации приобретает в таком ключе научную значимость и становится «основным научным понятием». Организация, по мнению сторонников евразийства, есть дух, пребывающий в материи. Этот дух в равной мере присущ всем астрономическим, физическим и химическим факторам, он пребывает во всех организмах органического мира, в истории человеческих государств, в истории культуры.

Евразийцы в лице одного из своих главных теоретиков обосновывают мысль о единстве мироздания, утверждая сближение природного и человеческого в рамках понятия «номогенез». П.Н. Савицкий определяет номогенез «как заданность, как предопределенную способность материи к организации и самоорганизации»<sup>3</sup>. Ученый, таким образом, приписывает и человеку, и животному одинаковое свойство — «быть организованными». Но в контексте рассмотрения данного вопроса «сближение» не означает «отождествления», как

<sup>1</sup> Маслин М.А. Евразийские временники как источник классического евразийства // Евразийская идея и современность: Сборник статей. М.: Изд-во РУДН, 2002. С. 245.

<sup>2</sup> Савицкий П.Н. Единство мироздания // Континент Евразия. М., 1997. С. 134.

<sup>3</sup> Там же. С. 135.

могло бы показаться на первый взгляд. П.Н. Савицкий утверждает самоорганизацию центральной проблемой в жизни человеческих обществ. Определяющим словом в понимании самоорганизации он считает «заданность». И природные процессы, и человеческие социумы могут осуществить, либо не осуществить «задание» организовать, например, астрономический мир, или новое жизнеспособное сообщество. С точки зрения мыслителя, самоорганизация всегда предполагает наличие свободы, а категория свободы, с необходимостью присуща лишь человеку. Поскольку особенность самоорганизации заключается в ее «заданности», в том, что она, в отличие от организации, которой обладает и природный мир, присуща человеческим обществам, то и категория свободы, согласно П.Н. Савицкому, приобретает этот особый статус. Свобода обусловлена способностью человека к самоорганизации. Таким образом, наделяя человека свободой, ученый выделяет его из мира природы, хотя зачатки свободы, отмечает Савицкий, есть и в мире природного. Но только человек обладает истинной свободой и способен к самоорганизации, что составляет содержание и сущность его душевной жизни.

Таким образом, организация есть неподвластный нам закон, лежащий в основании всего материального мира, в основании всего бытия. Но как этот закон проявляется в социуме? Что в реальности является выражением организации, организующим, сплачивающим фактором? «Идея», — отвечают евразийцы. Идея, подчиняющая себе материю и воплощающаяся в ней. Идея, становящаяся неотрывной от материи — организационная идея. «Подбор» организационных идей, с точки зрения евразийских мыслителей, составляет основу мироздания, играя немаловажную роль в историческом развитии. «Философия евразийства есть именно философия организационной идеи» — утверждает П.Н. Савицкий<sup>1</sup>.

Евразийцы полагают, что понятие «идеократия» принадлежит не только к политической сфере. Если рассматривать современную им эпоху сквозь призму философии, то и в ней обнаруживается явная «идеократическая» тенденция. Значение идеи, согласно евразийцам, возрастает как в мире природы, так и в мире истории. Евразийцы были нацелены преподнести обществу такую историческую идею, которая «в размахе и упоре» превзошла бы коммунистическую идею «диктатуры пролетариата» и соответственно заменила бы ее. Эта идея должна нести в себе некое духовное начало, быть

<sup>1</sup> Савицкий П.Н. Евразийство как исторический замысел // Континент Евразия. М., 1997. С. 111.

производной от идеи Божественной. Евразийские мыслители стремились к тому, чтобы философия организационной идеи была четко отграничена как от классически понимаемого материализма, так и от «отвлеченного» идеализма. П.Н. Савицкий писал: «Евразийцы отмечены совершенно исключительным вниманием к материальному, даже особым чутьем к нему. Недаром их часто обвиняют в «географическом материализме», материализме историческом и т. д. Но то материальное, с которым они имеют дело, — это материя, проникнутая идеей, это материя, в которой дышит Дух»<sup>1</sup>.

В процессе исторического развития евразийцы выделяют и изучают не просто совокупность организационных идей, но и их носителей. Утверждая свою философскую систему как систему, имеющую религиозное завершение, евразийцы, таким образом, устанавливают «Божественную природу мира». Главным носителем организационных идей, по мысли евразийских ученых, выступает Бог. Он стоит у основ мироздания, и идеи, лежащие в основе мироздания, закладываются именно им. Евразийцы были твердо убеждены в том, что расцвет русской философской мысли вообще возможен лишь при условии, что ее основание будет носить ярко выраженный религиозный характер.

Мысль не новая для русской философии. Новым было то, что евразийцы, пытались интегрировать ее в учение об организационной идее. Все общественное устройство, их точки зрения, проникнуто внутренней «самоаконностью», в чем находит свое проявление сила организационной идеи. Огромная «историческая идея», идея необходимо творческая, всесторонняя и положительная, — вот то, как считают евразийские мыслители, что способно вывести Россию — Евразию из создавшегося, по их мнению, критического положения. Евразийцы усматривали силу организующей идеи и в победе коммунистического режима. Свергнуть установившуюся в стране власть коммунистов можно только непосредственными действиями. Силу и поддержку для этого нужно искать в идее. Евразийцы утверждают, что явление «идеалоправства» есть тот самый феномен, который лежит в корне управления любым государством. Людми, государствами, народами правят идеи, а вовсе не правители, как принято считать. Организационные идеи, направляющие развитие общества, очень сложны и поэтому для народов представляется определенной сложностью восприятие их во всей полноте, широте и многообра-

<sup>1</sup> Там же. С. 112.

зии. Разнообразна и природа идей. Они могут носить чисто религиозный, чисто национальный или правовой характер, могут быть либо религиозно-национальными либо национально-правовыми. Но какой бы ни была идея по своей направленности, она никогда не может полностью реализоваться в жизни, но всегда обуславливает патриотическое отношение личности к своему государству.

Сторонники евразийства подчеркивали определяющее значение исторической идеи в развитии России — Евразии. Они называли такую идею «идеей-правительницей», полагая при этом, что только благодаря существованию в обществе идеи-правительницы, в нем могут формироваться и развиваться настоящие исторические личности. В своей работе «Подданство идеи» 1923 г. П.Н. Савицкий писал: «Идея воспитывает личность, питает ее соками, дает силу, ведет в действие. Прежде чем говорить о личности, нужно говорить об идее»<sup>1</sup>. Личность может быть «плодотворной» и «победоносной» только, если ее действия направляет идея. Формироваться подобная идея-правительница должна в соответствии с требованиями и веяниями той эпохи, в среде которой она формируются. Другими словами, сама эпоха, ее «духовная обстановка» должны служить питательной средой для становления идеи-правительницы. Интеллектуальный слой, какое название он бы ни носил в данный исторический период развития того или иного народа, должен стать ее создателем. Интеллигенция «взращивает» идею, а народ впоследствии ее воспринимает и осуществляет. Евразийцы, таким образом, возлагают на интеллектуальный слой огромную ответственность. От их духовной деятельности в настоящем зависит будущее их страны. По мысли евразийцев, до того как поставить над собой руководящие государственные органы, в социуме должна сформироваться идея-правительница, которая временно заменит и государство и властные органы, пока они не будут созданы самой идеей. Личный опыт каждого отдельного человека, входящего в круги интеллектуальной элиты общества, станет опытом коллективным. Идея должна строиться на основе аксиологических принципов эпохи и вобрать в себя «наиболее заветные и священные» ценности. Затем уже правящий слой будет отбираться по признаку преданности этой идее.

Во взаимосвязи организационной идеи и материи, которую эта идея организует, ведущим фактором, безусловно, выступает идея, идея, одухотворяющая все материальное.

<sup>1</sup> Савицкий П.Н. Подданство идеи // Континент Евразия. М., 1997. С. 127.

Отметим, что организационная идея, по мнению евразийцев, в историческом процессе проходит некоторые фазы своего развития, направляя, таким образом, историческое развитие народов и государств. П.Н. Савицкий находил проявление мировых организационных начал в историческом развитии социумов. Организационная идея является фактором, движущим историю. Единая организационная идея пронизывает все сферы общественной жизни. Со временем меняется содержание организационных идей, они соперничают между собой, между ними происходит борьба, и, согласно П.Н. Савицкому, победа всегда остается за идеей с наибольшей «вербующей силой», идеей, которая сможет максимально легко и полно охватить и превратить в систему «предлежащий ей материальный субстрат». Задача же ученых сводится к тому, чтобы выделять организационные идеи и выявлять их сущность. Весь исторический процесс представляется евразийскими мыслителями как последовательная смена организационных идей. Идеи зарождаются, развиваются и, в конце концов, приходят в упадок. И тогда им на смену приходят другие идеи. П.Н. Савицкий полагал, что такое «чередование» организационных идей образует определенный ритм, организационные идеи сменяют друг друга через определенные периоды времени. Определенную ритмику имеет развитие и самой организационной идеи. Таким образом, согласно евразийцам, весь мир можно представить как некую «периодическую систему сущего». Законы организации и самоорганизации пронизывают все социокультурные процессы.

Евразийские мыслители, и в частности, П.Н. Савицкий, закладывая законы организации и самоорганизации в основу мироздания, тем самым проецировали их и на весь природный мир, и на все общественное устройство. Согласно евразийцам, «мировая организация» постоянно обнаруживает себя в состоянии некоторой периодичности и ритмики. Мир являет собой систему, в которой все организационные элементы, будь то явления исторические, лингвистические, археологические, либо экономические, образуют собой систему периодической ритмики. Другими словами, периодичность системы определяется, по П.Н. Савицкому, «ритмикой в сочетании организуемых элементов». И это, по его мнению, «одинаково относится к “периодической системе химических элементов”, в том виде как ее раскрывает современная физическая химия, к “периодической системе зон”, в ее климатической стороне, к той “периодической системе”, к которой тяготеет современная биология. Рассматривая на тех же основаниях ряд социально-экономических

формаций, можно построить, путем сочетания важнейших производственных элементов, своеобразную “периодическую систему” общественных укладов»<sup>1</sup>.

Евразийцы прослеживают действие законов организации и самоорганизации в рамках территории, охваченной Россией — Евразией. Согласно ритмической системе, лежащей в основе мироздания, П.Н. Савицкий представляет историческое развитие России как циклично сменяющие друг друга во времени периоды «подъема» и «депрессии». Соответственно, выделяемые им стадии характеризуют и развитие организационной идеи. Мыслитель полагал, что история является своеобразной ареной для реализации и постепенной смены организационных идей. Так, период «подъема» — это время «расцвета», «напряженной реализации» организационной идеи, депрессия — время ее «упадка» и «истощения». Подъем в истории государства наступает вследствие эффективной реализации организационной идеи, депрессия, или падение, является следствием ее провала. Единая организационная идея охватывает и политику, и экономику, и другие социальные сферы. Русский мыслитель замечал, что «организационная энергия» проявляется в своеобразной борьбе руководителей социальных верхов с началами хаоса и дезорганизации. В процессе такого «противостояния» и формируется организационная идея, характерная для определенной эпохи. Как именно происходит возникновение организационной идеи, П.Н. Савицкий не описывал, указывая лишь, что она высвобождается взрывами. Ученый был глубоко убежден в том, что история должна рассматриваться теперь сквозь призму функционирующей в ней и посредством ее проявляющейся организационной энергии, должны быть изучены чередующиеся в ней мощные «взрывы» и следующие за ними «провалы» организационной энергии.

Любая страна, с точки зрения П.Н. Савицкого, имеет свою волнообразную кривую, описывающую ее историческое развитие. Она складывается из больших и малых циклов. Малый цикл — это промежуток времени, охватывающий период «депрессии» и «подъема», т. е. одно волнообразное движение. Большой цикл охватывает более значительные и грандиозные явления, процессы, такие как, например, принятие христианства на Руси или влияние географического фактора на историю государства. Такие явления имеют влияние на ход исторических событий в целом. Евразийцы настаивали на том,

<sup>1</sup> Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация / Под ред. Ю.В. Попова. Новосибирск, 2010. С. 184.

что необходимо обращать внимание на географические границы описываемых подъемов и депрессий. Они могут разворачиваться как в рамках одного государства, так и охватывать сразу несколько стран. Здесь Савицкий выделяет конъюнктуры общерусского характера и общеисторические конъюнктуры, понимая под последней определенное «обстояние» основных факторов, характеризующих жизнь страны, и особенных для каждого периода «конъюнктурного» цикла. Изменение «обстояния» ведет к изменениям конъюнктуры<sup>1</sup>. Установление «общеисторических конъюнктур» приведет, по мнению ученого, к определению «культурных миров», охватывающих несколько отдельных стран. Изучение исторических кривых, согласно П.Н. Савицкому, будет способствовать пониманию истории как системы, позволит воспринять отличительные черты и особенности «каждого отрезка времени»<sup>2</sup>.

П.Н. Савицкий изучал историю социально-экономической жизни России в разных временных интервалах, выделяя и показывая на примере развития нашей страны наличие циклических закономерностей, ритмов, повторяющихся с определенной периодичностью. Он тщательно и кропотливо изучал историю русского государства в период Киевской Руси (с 980 по 1240 г.), что нашло свое отражение в работе «“Подъем” и “депрессия” в древнерусской истории» (1935). Затем в статье «Ритмы монгольского века» (1937) он более подробно и конкретно охарактеризовал первое столетие монгольского ига. Далее, в конце 1930-х годов в докладе «Социально-экономические циклы раннего Московского царства», прочитанном в Семинарии имени Н.П. Кондакова (*Seminarium Kondakovianum*, переименованный в 1931 г. в “Археологический институт имени Н. П. Кондакова”) в Праге, П.Н. Савицкий представляет ритмику периодов Московского царства (с 1538 по 1632 г.). По словам автора, над предложенной им схемой подискутировали, но не отвергли как несостоявшуюся (несостоятельную)<sup>3</sup>. В арсенале Савицкого были и разработки периодизации современной ему советской эпохи. В 1932 г. в свет вышла работа под названием «Пятилетний план и хозяйственное развитие страны», где автор выделил и описал циклы российской действительности с 1893 по 1927 г. Петр Савицкий продолжал работать над

<sup>1</sup> Савицкий П.Н. «Подъем» и «депрессия» в древнерусской истории // Евразийская хроника. Вып. 11. Берлин, 1935. С. 92.

<sup>2</sup> Там же. С. 94.

<sup>3</sup> Савицкий П.Н. Пятилетний план и хозяйственное развитие страны // Новый Град. 1932. № 5. С. 43–55.



новой, созданной им методологией, и когда история классического евразийства как такового уже завершилась. В 50-е годы XX в., в письмах к Г.В. Вернадскому и Л.Н. Гумилеву он вновь возвращается к вопросу развития и существования организационной идеи. Возможно, видя в Л.Н. Гумилеве будущего продолжателя евразийских замыслов, Савицкий отправляет ему схему периодизации раннего Московского царства. В тот период своего творчества, практически не имеющий отношения к евразийскому течению 20-х годов, он не опубликует ничего нового по этому вопросу, лишь отмечая в письмах, что в черновиках у него «проработаны “подъемы” и “прогибы” и всей дальнейшей русской истории, до XIX и даже XX в. включительно (буквально пуды черновиков и выписок)»<sup>1</sup>.

Каждый «подъем» и каждую «депрессию» Савицкий характеризовал десятками признаков или категорий. Ученый осуществлял подбор признаков детально изучая историческую обстановку того времени, анализируя летописи и другие источники, выделяя характеристики прогрессивного либо регрессивного развития в социальной, политической, экономической сферах. Философ был убежден, что совершенно необходимо выделять и фиксировать не только показатели экономического развития, но и признаки других сфер жизнедеятельности, поскольку в отдаленных эпохах экономические показатели не играли той определяющей роли, какую они играют в современности. При построении общеисторической кривой должны учитываться и независимые напрямую от экономики отрасли, такие, например, как архитектура, искусство, ведь их развитие является показателем развития организационной идеи. Среди признаков «подъема» Киевской Руси П.Н. Савицкий выделял строительство и рост городов, монастырей, учреждение новых епархий, прокладывание новых путей, упоминания о торговой деятельности и торговых предприятиях, колонизация, процветание сельского хозяйства и многие другие. Депрессию же, наоборот, характеризовали такие признаки, как гибель торговых предприятий, разорение городов, политическая нестабильность и распад, смуты в религиозной сфере. Савицкий настаивал на том, что выделяемые им характеристики выступают только группами, а не по одному. Определенная группа признаков целиком заполняет собой весь описываемый период. При этом признаки депрессионного периода «почти не примешиваются» или «не примешиваются вовсе» к признакам подъемного периода,

---

<sup>1</sup> Письмо П.Н. Савицкого Л.Н. Гумилеву от 9 мая 1957 г. URL: <http://lib.rus.ec/b/207207/read> (дата обращения: 01.12.2012).

а существуют только в рамках описываемого периода. Таким образом, П.Н. Савицкий выделил три группы признаков, характеризующих определенный период социально-экономического развития страны: 1) признаки периода «подъема»; 2) признаки периода «депрессии»; 3) признаки переходного периода. Переходный период, согласно ученому, сочетает в себе признаки и периода «подъема» и периода «депрессии», хотя чаще всего, переход от расцвета к упадку происходит достаточно резко. Философ полагал, что каждую эпоху характеризуют свои «особые» группы, или как их еще называл П.Н. Савицкий, «сгустки», «пучки», «кусты», «клубки» признаков. Но нужно обращать внимание и на то, что существуют признаки, которые можно использовать, оценивая разные исторические периоды. В целом же, ученый отмечал большую роль случайности в сопоставлении определенной исследуемой эпохи и фиксации характеризующих ее категорий. «Этим сопоставлениям нельзя приписывать никакого буквального значения», — писал П.Н. Савицкий<sup>1</sup>.

Выделяя и характеризуя «подъемы» и «депрессии», П.Н. Савицкий отмечал одну особенность. Он обращал внимание на то, что и первые, и вторые имеют свои положительные и негативные моменты. «Много ужасов и в “подъемах”, и в “депрессиях” (в каждом периоде свои ужасы), “Мир во зле лежит”, сказано еще в древности. Но бывают и улучшения — и опять-таки и при “подъемах” и при “депрессиях”», — писал Савицкий<sup>2</sup>. В стезе таких рассуждений философа, периоды «депрессии» и «подъема» имеют только одно различие: во время «подъема» у страны больше возможностей для улучшений, чем в период «депрессии».

В описании и выделении циклов Московского царства П.Н. Савицкий также в основном опирается на характеристику экономических показателей, внутренней и внешней политической ситуации в стране и анализ положения «сильных» социальных слоев. Но, в отличие от циклов Киевской Руси, периоды Московского царства носят более четко выраженную ритмичность. Савицкий выделяет три периода «подъема» и три периода «депрессии», продолжительностью каждый по 17 и 10 лет соответственно. Один малый цикл отделяет от другого семилетний «переходный» период, или «преддепрессия». Этот период включает и признаки еще не исчерпавшего

<sup>1</sup> Савицкий П.Н. «Подъем» и «депрессия» в древнерусской истории // Евразийская хроника. Вып. 11. Берлин, 1935. С. 85.

<sup>2</sup> Письмо П.Н. Савицкого Л.Н. Гумилеву от 9 мая 1957 г. URL: <http://lib.rus.ec/b/207207/read> (дата обращения: 01.12.2012).

себя до конца периода «подъема», но также и признаки уже проявляющейся депрессии. Описывая Киевскую Русь, П.Н. Савицкий вместо термина «переходный период» использовал термины «тенденция к подъему» и «период стабилизации», причем эти временные промежутки отделяли, как правило, два периода «подъема», разные по своему размаху, а не два малых цикла. Главное же, на чем Савицкий акцентирует свое внимание при анализе социально-экономической ситуации Московской Руси, — это выделение в истории «векового» подъема. Философ указывает, что этот исторический феномен, который сам по себе является большой редкостью, наблюдался в Московской Руси с 1452 по 1533 г. Предшествовавшая ему глубокая депрессия 1440-х годов имела все свои отличительные признаки в лице междоусобия, экономического разорения, «нашествия иноплемеников» и многих других. Именно в период «векового» подъема и были, согласно Савицкому, заложены предпосылки для появления Московского царства, «как крупнейшего явления русской и мировой истории»<sup>1</sup>. Ученый отмечает, что количество признаков, говорящих о расцвете «векового подъема» бесчисленное множество. Среди них он выделяет укрепление и централизацию государственной власти, развитие зодчества, технические успехи, успехи в сфере искусства. Вековым подъемом, как полагал Савицкий, должна быть и ранняя социалистическая эпоха, если этому не помешают войны.

Периодизация малых циклов современной П.Н. Савицкому России вообще не включает переходных периодов. Здесь при выделении «подъемов» и «прогибов» автор определенно выдвигает на первый план экономические признаки, а в частности, развитие тяжелой промышленности. Эпоха «подъема» — это всегда время ее усиленного развития, а эпоха «депрессии» — время ее упадка. Момент, когда наступает новый период «подъема», можно также легко определить по промышленным показателям. По мнению мыслителя, он наступает после того, как промышленный показатель превышает уровень последних лет предыдущего «подъема».

Важно отметить, что разработанная П.Н. Савицким методика выявления циклов исторического развития, отражающая, в свою очередь, фазу развития организационной идеи имеет, по мнению ее разработчика, универсальный характер и применима к любой эпохе и стране, естественно, с соответствующими поправками. При этом мыслитель подчеркивает, что у каждой страны существует своя кри-

<sup>1</sup> Письмо П.Н. Савицкого Л.Н. Гумилеву от 17 сентября 1957 г. URL: <http://lib.rus.ec/b/207207/read> (дата обращения: 01.12.2012).

вая и свои только ей принадлежащие признаки и факты, хотя возможно и наличие совпадений, как признаков подъема, так и признаков депрессии, что, несомненно, должно наводить исследователей на определенные мысли и стимулировать их к поискам и анализу соответствий.

Прослеживая цикличность развития Российского государства, евразийцы полагали, что она обусловлена силой или же, наоборот, «слабостью», «упадком» развития организационной идеи. Рассматривая современную им картину русской действительности и выделяя в ней две конкурирующие организационные идеи: коммунистическую и евразийскую, евразийские мыслители считали, что в ближайшем будущем их организационная идея сломит коммунистическую и в истории России начнется новый этап — евразийский. Предложенная евразийцами идея — это идея русской автаркии. Россия — Евразия есть особый географический, исторический, этнографический, лингвистический мир (во всех отношениях). Она должна стать особой страной и в экономическом плане. Россия должна обрести самостоятельность, стать «самодовлеющим миром, гармонической полнотой, во всех совокупностях отраслей, определительных для человеческого хозяйства»<sup>1</sup>. Как отмечали евразийские мыслители, их идея не включает ничего принципиально нового, но именно в евразийской концепции русская автаркия «целиком обосновывается внутренне, именно в ней она существенна и необходима»<sup>2</sup>. Евразийцы провозглашали организационную идею, ставящую во главу угла «общее дело», привлекая на служение ему частные интересы, а это, по их мнению, возможно осуществить только в государственно-частной системе хозяйствования.

Концепция организационной идеи, разработанная П.Н. Савицким, составляет сущность евразийского учения о бытии, одновременно с этим, являясь социально-философским проектом классического евразийства. Она утверждает единство мироздания, вкладывая законы организации и самоорганизации в основу бытия. Онтологические воззрения П.Н. Савицкого об организованном мировом порядке нашли свое отражение в выделенных ученым периодах исторического развития организационной идеи. Философия организационной идеи и разработанная на ее основе методология явились непосредственным воплощением евразийской формулы «со-

<sup>1</sup> Савицкий П.Н. Пятилетний план и хозяйственное развитие страны // Новый Град. 1932. № 5. С. 43–55.

<sup>2</sup> Там же.

четать мысль с действием». Раз существует теория, должна быть и методология действия. Концепция организационной идеи — прямое тому подтверждение. Размышляя о законах организации и самоорганизации, действующих во Вселенной, евразийские мыслители несли обществу практически воплощаемую в нем организационную идею. Полагая, что мир есть организованная система, и утверждая идею определяющим началом исторической жизни, евразийцы выстраивали свою социально-философскую концепцию в единстве своих практических и теоретических построений, предоставляя роль объединяющего фактора организационной идее. Их замысел одновременно грандиозен и прост. Организовать общество посредством служения его благу, заключенного в идее, берущей начало из самой жизни и подчиненной духовным и моральным принципам.



## Понятие предметности в философии творчества И.А. Ильина

Трактовка творчества И.А. Ильиным неразрывно связана с его религиозной философией, в которой онтологию творчества, равно как и гносеологическую сложность самого творческого акта, невозможно рассмотреть без раскрытия центрального понятия — созерцания. Важно сразу же подчеркнуть, что созерцание у И.А. Ильина всегда религиозно и связано с постижением высшей истинности, т.е. Божественного Предмета религиозного акта. Поэтому путь к созерцанию — это центральная нить всей философии творчества Ильина, которая представляет собой душевно-духовный процесс восхождения человека к истинному, абсолютно-предметному бытию. В силу этого, по Ильину, неверующему человеку принципиально отказано в творчестве изначально, поскольку такой человек лишен не только гармоничного развития, но и «духовной автономии» — внутренней свободы тайного, нетварного «я», без которой невозможно никакое творчество. Как писал Ильин, «*органическое, свободное, любящее вдохновение* есть первое условие достойной, творческой жизни на земле; это вдохновение есть *дуновение Божие в голове и его земной культуре*; верить, любить, вдохновляться и творить нельзя по принуждению, но только *свободно*; Божие дело есть живое и свободно органическое...

Вера в Бога... *есть главный источник вдохновения...*

Потому что *вдохновение* есть состояние *духовное*, напряжение *духа*, подъем *духа*; и напрасно у нас по-обывательски называют вдохновением всякое «воодушевление»<sup>1</sup>.

Творчество у Ильина поднято на небывалую ранее высоту и связано с религиозным исканием и религиозным опытом, воплощающимися в Предмете своего вождения, в неисчерпаемости и иррациональности постижения этого Предмета. Бытие по духу, приятие Божества как абсолюта и блага, неотделимо от краха всех рациональных априорностей и самозамкнутых иллюзий индивидуализма. Религиозный опыт изначально равно превышает чисто человеческие задания и возможности — в этом его инобытийность

---

<sup>1</sup> Ильин И.А. Кризис безбожия. М., 1996. С. 348–349.

и трагическая парадоксальность, очень тонко и оригинально рассмотренная Ильиным в «Аксиомах религиозного опыта».

Предметное восхождение творчества есть созерцание, причем особое, предполагающее самопревышение человека, в котором Предмет религиозного и творческого акта принципиально един. Как и религиозный, путь творческий невозможен без откровения и содержит свой антропологический трагизм, но гносеологические основания его совершенно иные. В творческом акте происходит овнутрение для человека религиозного предмета как синергия, как свобода, а значит, и как преображение бессознательного, т. е. всего человеческого существа. «Дух христианства есть дух *“овнутрения”*. Царство Божие внутрь вас есть» (Лук.17,21)...

Ныне это должно считаться аксиомой всякой культуры и особенно христианской культуры. Так, нравственное состояние человека ценится не по... внешней пользе, из него проистекающей, но по внутреннему состоянию души и сердца человека, его переживающего. Так, произведение искусства художественно не тогда, когда эффектно и оригинально его эстетическая материя, но тогда, когда оно верно своему сокровенному, духовному предмету<sup>1</sup>. Без такого преображающего процесса овнутрения невозможно понять и другую часть творческого акта: духовную очевидность, силу ее явления. Очевидность и означает предстояние, охваченность, отданность силе Божьего откровения, служение по благодати и в благодати. Очевидность есть центр, смысл созерцания как пассивного и одновременно самого напряженного, центрирующего волю и преображающего влечения духовного процесса. Без восприятия личностью духовной очевидности нет и не может быть цельного сочетания Божьей силы и внутренней свободы, т. е. синергии, без этого мертво всякое деяние человека, оно безысходно в своем примитивном натурализме, лишено мистической силы красоты творения его искусства.

Но все это в теории творческого акта, по Ильину; а что же на самом деле имеется в наличии? «То, что совершается в мире за последние полвека, есть *крушение нашей культуры*»<sup>2</sup>, — пишет И.А. Ильин уже в начале 50-х годов в «Пути к очевидности». И причина такового крушения заложена в оскудении самого творческого акта человека, загнанного в тупик бесплодностью позитивизма или неспособностью современного художника *«совершать таинство»* и «своего рода пресуществление даров, которого никто еще не совершал по учебнику химии, в стерилизованной реторте», по выражению Вейд-

<sup>1</sup>См.: Ильин И.А. Основы христианской культуры. М., 1996. С. 301.

<sup>2</sup>Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1994. С. 535.

ле<sup>1</sup>. Сила творчества, подчеркивает Ильин, стала сродни некоему общему методологическому исследованию, потеряв дерзновенность, а вместе с ней и способность внутреннего, сердечного видения, подлинную интенциональность, т.е. верность предмету, возможность всматривания в него. Человек утратил ощущение единства мира и духовного начала в себе, скрасив активно эксплуатируемый механический разум, волю, инстинкт выживания слепо-преходящей, ностальгической игрой воображения. Но, направив все способности на укоренение себя в мире, разделив их по функциям, человек, как никогда, ощутил свое одиночество, беспомощность и ужасающую незащищенность. Замкнувшись в себе, он оказался лицом к лицу с бессосновностью существования, удовлетворимостью и истощимостью всех инстинктов. Жизнь стала теперь обращена лишь к жизнеобеспечивающим потребностям, потеряв внутреннюю ценность и неповторимость и сведя свое существование к утилитарному принципу исключительно чувственного проявления и «внешней саморепрезентации», по выражению П.А. Сорокина<sup>2</sup>. Но в таком варианте важнейшие вопросы смысла человеческой жизни совершенно не задействованы, выключены, поскольку они определяются только в духовной глубине, силой любви и опытом сердца. Личность, даже самая развитая, до конца не ведает и не в силах выразить своего сердца: в человеке заложена тайна души, которая придает жизни превышающий рамки разумного и эмпирического существования смысл. И именно раскрытие внутреннего мира человека, его абсолютноценностная привязанность, отданность чему-либо наполняют содеянное им духовной силой и дерзновением творчества. Ильин выражает это по-своему: «... когда человеческая любовь избирает себе такое жизненное созерцание, которым действительно стоит жить и за которое стоит и умереть, — то она становится *духовной любовью*. Если же духовная любовь овладевает человеческим воображением... то человек отдается *сердечному созерцанию*: в нем образуется новый, чудесный орган духа, орган творчества, познания и жизни.

Тогда человек обращается к миру, чтобы *предельно взвутьствоваться* в него и сочетать таким образом весь *объективизм предметной культуры* со всею силою *лигно субъективного самовложения*»<sup>3</sup>.

Итак, способность созерцания означает хождение путями души; созерцание — творческий и волевой акт, который, однако, духовен, усилен, превышающее задачи познания и воли. Созерцание всегда

<sup>1</sup> Вейдле В.В. Умирание искусства. СПб., 1996. С. 160–161.

<sup>2</sup> См.: Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1996. С. 431, 437.

<sup>3</sup> Ильин И.А. Путь к очевидности. С. 541–542.



обращено к реальностям, избираемым и воспринимаемым силой духовной любви, поэтому оно интенционально и вчувствуется в сущность вещей. Но созерцание отлично от рефлексии. Оно несет самопознание и самоуглубление — ради Божественного Предмета, и силой Его откровения рождает раскрытие духовного видения в человеке. Созерцание всегда обращено к сердцу; оно как акт антропоцентрично, раскрывает сокровенное человека, как факт духовного бытия оно абсолютно трансцендентно, являясь импульсом веры, или необычайного...

Для понимания философии творчества И.А. Ильина необходим детальный анализ понятия веры. На чем здесь делаются акценты? По Ильину, вера рушит обыденные устои человека: она означает изменение познания, самоуглубление и духовную зрелость. Ильин подчеркивает, что религиозное искание не исключает участия мысли, но религия всегда неисчерпаемое, живее и больше мысли. Цельный ум, как бы изнутри зная самого себя и свою предельность, восходит к религиозному образу истины, к прозрачной ясности. Уже «в самом преддверии религиозного... человек должен осознать и примириться с тем, *что он сам есть “вещь среди вещей”*», но что он есть и еще нечто, *гораздо большее*; и далее, что *религия живет в сфере этого большего...*»<sup>1</sup> Восхождение религиозного опыта означает удивительную — и единственно возможную — цельность ума и сердца, душевных созерцаний и рационального восприятия мира, соединение воли, чувствования и инстинктивных импульсов, потому что только религиозное устремление делает волю человека не управляемой механическим разумом, а слитой с напряженным трепетом всего его существа. И настоящая религия никогда не носит волюнтаристический характер: она не возникает из страха, неуверенности, греха и относительного авторитета. Путь веры, таким образом, есть прежде всего предельное свободное, личностное и одинокое искание и — служение, служение предвечному абсолюту и благу, а не довлеющей силе и причинности.

Религия начинается там, где завершается сфера подвластного разуму и этически-узаконенного, где есть одинокая открытость, и страх, и трепет, и нужда не в допустимом, а в *живом* Совершенстве. Именно религиозный опыт (а не волнение воображения, не безысходность горя, не соблазны магии и экстаз мистики) предметен; непостижимым образом открытое, дарованное человеку искание направлено к объективно-сущему Абсолюту, к Богу. И в тайне свое-

---

<sup>1</sup>Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002 С. 115.

го внутреннего опыта, идя скорбными и вместе проникнутыми нетварным светом, некоей центрированностью путями души, человек обретает Бога не только как бесконечно его превышающую субстанцию, но и как лучезарную, собой являющую откровение Личность, без которой его бытие не только не имело бы смысла, но и вообще не состоялось бы, не осознало самое себя. Сила духовной зречести и есть воззвание к Творцу: «Отче наш!» Это ощущение своей непринадлежности веку сему, интимной, одинокой, молитвенной и вместе извне, свыше исходящей связи человека и Бога, свободной виновной твари и неизменно всеблагого Творца. Именно поэтому для Ильина внутренний, «религиозный опыт есть опыт *сущего совершенства*, обладающего подлинной реальностью... Религиозный опыт переживает Бога как *подлинно-сущее*, а не как “желанное”, не как “предчувствуемое”, “вероятное”, “правдоподобное”, “предполагаемое”, “сомнительное”... “грядущее”... или “чаемое”... Поэтому имеет религиозный смысл сказать, что Бог есть единственная реальность, ибо кроме Него ничто нет... точно так же имеет религиозный смысл утверждение “вездесущия” Божия... Восприятие Бога дает воспринявшему Его человеку опору подлинного бытия... Итак, говоря о Предмете в религии, следует разуметь *Божество как оно есть на самом деле*... Только через отношение к Нему — опыт человека становится религиозным, а не “религие-образным”»<sup>1</sup>.

Всю сложность религиозного понимания «Предметности» у Ильина нельзя раскрыть без противоположения ее идеалу, который описывается Ильиным как искусственно выращенное человеческим разумом определение совершенного, которое неизменно пройдет во времени и потерпит крах перед неисчерпаемостью и всеохватностью внутреннего опыта. Сама категория идеальности далека от опыта — идеал, как правило, формируется умозрительно и означает влюбленность в идею. Эфемерность идеального не создает и не пробуждает внутреннего опыта в человеке, так как, вопреки внешней силе воздействия, идеал обращен к сознательной, регулируемой и очень переменчивой стороне людского существа. И именно благодаря своей скрытой рациональности идеальное противопоставляется духовной очевидности как основной силе религиозно-предметного бытия, которое есть охваченность созерцанием Вышнего, овнутрение познания, самопознание и углубление творческих сил человека. Верность идеалу опирается на строжайшее воспитание воли, заставляющей всё таинственно бессознательное подчинять ясной, не подлежащей

<sup>1</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. С. 125, 126, 127.

сомнению цели, поэтому, при всей своей романтичности, идеал покоится на волюнтаризме — если он, конечно, не существует лишь в абулийном пустословии. В «Пути к очевидности», когда позади уже будут многие исследования о принципах, внешних и внутренних основах организации государственных систем, Ильин в отточенной формулировке напишет об основной силе человеческого действия и решения: «Что же касается человеческой, чисто человеческой воли ... то она есть способность выбирать и решать, но верного критерия для... предпочтения она не имеет. Она есть способность «нести бремя»... Это сила концентрации, лишенная очевидности. Это дар повелевать без веры в правоту и в духовное достоинство... в сущности — великая, но страшная и пустая сила»<sup>1</sup>.

Внутренний же опыт, ведущий к созерцанию, возникает как разрешение умозрительных сомнений, как единство и гармонизация личности — иными словами, как опыт свободы.

В рассмотрении природы идеального интересна аксиологическая установка, разграничение между «идеальным» и «приземленным», между «лучше» и «хуже», между «любимым», «совершенным» и «недолжным», потребность в которой рождается уже из внутреннего критерия истинности. Иными словами, идеал несет некое желание совершенного, предвосхищение лучшего, человеческое усилие к высшему. Не иметь идеала, или, как пишет Ильин, пребывать в постоянном разочаровании, означает опустошить свою жизнь, духовно умереть. Искание возвышенного рождено нетварной силой в человеке, оно есть задание к осуществлению, но еще далеко не опыт веры, не верность религиозному Предмету. Поэтому идеал привносит с собой всегда некий оттенок грезы; в нем человек пленяется тем, чего еще не ведает, но к чему страстно влечется. Потому путь объективации идеала так часто меняет предмет надежд.

Внутреннее восхождение к предметосозерцанию подвижимо иными силами. Религиозный подъем означает явление духовной очевидности, раскрытие Бога человеку — в величайшем напряжении личности вплоть до ее «совершенно-несовершенного» распятия, по выражению Л.П. Карсавина<sup>2</sup>.

«Живой, непосредственный религиозный опыт говорит — вне всяких рассуждений и обоснований, — что Бог *есть*»<sup>3</sup>, — таково понимание «предметности» у Франка, близкое ильинскому: «Рели-

<sup>1</sup> Ильин И.А. *Путь к очевидности*. С. 540.

<sup>2</sup> Карсавин Л.П. *Религиозно-философские сочинения*: В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 299.

<sup>3</sup> Франк С.Л. *Реальность и человек*. М., 1997. С. 306.

гиозный опыт ... есть опыт *сущего совершенства*, обладающего подлинной реальностью»<sup>1</sup>.

Итак, путь к религиозной реальности означает не только волю к вышнему человеческой души, а трансценсус, роковой, крестный прыжок в непостижимое и вместе — теофанию, Богообнаружение, благодать откровения. Центр духовного созерцания, очевидность опыта и есть ощущение Творца как Сущего Совершенства, истока и смысла всего и вся, но возникает это ощущение непостижимой, неотмирной реальности именно во внутреннем, бесконечно далеком от задач мира сего опыте, в глубине, раскрытие которой стяжает жизнь нетварного в человеке. Религиозное «истинно» означает опыт интимного общения, встречу каждой неповторимой личности с тайной другого я. Поэтому религиозное переживание, по словам Ильина, всегда имеет коэффициент «по-моему», и тем более оно цельно, тем неоспоримее выражения его, как «я чувствую сердцем», или ощущаю «добро зело», или «мне открывается»... Предметность религиозного созерцания означает уже зрячесть, преданность этому Предмету всей души человека, духовное творческое восхождение его; личное Богооткровение требует личного — в тайной тишине — ответа твари. Таковое самопознание, овнутрение взора духовного есть источник не только всякой несмертной укорененности в бытии, но и нематериалистского, «необусловленного», мышления. Подлинная — т. е. опять же предметоверная — рефлексия означает описание данных внутреннего опыта; мысль есть преодоление отвлеченных соображений и поверхностно-рационально усвоенных традиционных определений, а значит, вновь смиренное служение ключу, или источнику слова.

«Мысли мыслят себя: мысли вырвались из обычного круга; он — рвется потоком клокочущих образов, топится стылое “я”, растворяясь в мысли...

Опыты упражнения с мыслью перемещают границы сознания и научают, ныряя в источники мысли, выныривать: в ближнего; переживать в его “я” и ему говорить:

“Я есмь ты”

... где-то там, на вершинах Платинова духа, “единое” мысли его, как игла, прокололо Платоново небо идеи; в отверстие мысли, свергаясь, протек прямо в кровь человека: экстаз интуиции; в заэкстазной дали открывалось “Видение” Павла...»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. С. 120.

<sup>2</sup> Белый А. Кризис культуры // Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 265.

Путь религиозного опыта требует сил человеческого рационального осмысления, но далеко превосходит его. Мысль питается духом, означает, по словам св. отцов Церкви, «ум боголюбивый», ведающий и инстинктивную природу, и сокровенную глубину человека. Переживание религиозного есть откровение, вопрос бытия Божия, разрешающийся в опыте, знании сердечном — как в глубине, которая озаряется лучами гипостазирующего Предмета, бесконечно далекого от самоуспокоенности замкнутого «я».

В глубинах душевной жизни, в трепетном чувствилище сердца человек имеет сокровенное знание о свете Божием, которое до конца и иначе, как всю личную жизнь, выразить он не может. Предание Предмету религиозного опыта и происходит в истоках творческого волнения духа, потому что непостижимое может единственно явиться путями тайными. И в сердечном, в интимном чувствовании есть средоточие душевной и духовной жизни, а также центр волевого намерения и всякого желания. Если душа человека не разорвана и не стиснута принудительными, а значит, все-таки поверхностными, велениями разума, то сердце является основой воли и ее движений. Когда мысль есть цельная сущность опыта, выражение самораскрытия души, то и она «износится из сердца» (Иов. 8, 10); «от избытка бо сердца уста глаголют» (Мф. 12, 34). Сердце есть средоточие и эмпирических переживаний, и духовных смыслов; в нем источник силы решения и непередаваемого — лишь видимого — очарования личности. Сердце далеко не только физически означает начало, центр и цельность жизни. И в Евангелии заповедано человеку всяким хранением блюсти свое сердце, как «исходище живота», как тайну и дар Божий.

«Когда сердце одевается, то человек теряет способность замечать и понимать самые очевидные явления Божия промысла... Вообще *всяк помышляет в сердце своем* (Быт. 6, 5)... Мысли суть *советы сердечные* (1, Кор. 4, 5). Слово Божие судительно помышлениям и мыслям сердечным (Евр. 4, 12)»<sup>1</sup>.

Вхождение в область религии, т. е. связи с Вышним (religare), означает всегда одинокий — сокровенно личный — внутренний опыт; это вслушивание человека в душевные движения, рождаемые чувствованием сердца, но и тайное знание о нетварной, никак не изъяснимой глубине в сердце, которая есть начало и бездонность любой мысли и переживания. Истинно религиозное напряжение означает, пользуясь терминологией И.А. Ильина, Предметопред-

<sup>1</sup> Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Соч. М., 1990. С. 70.

стояние и одновременно — стремительный поток иррациональной реальности, трансцендентного, странным образом внятный человеческой глубине. Именно библейское учение о сердце человека, как средоточии душевной жизни свободной живой твари, внутренне указывает нам истину между крайностями мистицизма и эмпиризма, пишет, предвосхищая Ильина, П.Д. Юркевич в статье «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия». Сокровенные сердечные движения никогда не испытываются полностью в душевных переживаниях, в строе характера: сила, жизнь сердца есть *духовное*, непосредственно вдутое Богом в человека «дыхание жизнью» (Быт. 2, 7). Потому во временном течении жизни трепетность сердца открывает сферу второго измерения бытия, уходящую далеко за пределы обычных людских действий и волеий. Основа религиозного мироощущения, религиозного сознания и есть невыразимое, невидимое человеку во глубине его собственного сердца, его богоподобие, или — метафизическое начало Божией любви, как единой и единственной основы всего. «Религия не есть нечто постороннее для духовной природы человека, — пишет П.Д. Юркевич в своем исследовании о глубине сердечной жизни — она во многом утверждается и на естественной почве. Справедливо, что откровение сообщает человеку истины, недоступные для его разума, но также справедливо, что человек не есть животное, только научаемое Богом; сама душа носит в себе зачатки и предрасположения к этому необыкновенному научению»<sup>1</sup>.

Углубление во внутренний мир свой, познание истоков мысли и чувства, но вместе с тем и умирание для мира — такова парадоксальность творческого восхождения к религиозным путям души. Перефразируя Тертуллиана, верование означает переживание абсурдного, однако абсурдного не только в силу логической несвязности, но и потому, что Предмет сердечного искания превышает ищущего, даже как Совершенное не вмещаась в предел умного знания, чувственно-го восхищения и покаянной скорби (достаточно вспомнить Повечерний канон Андрея Критского). «Восхищение (вознесение) очей души» означает внутреннюю силу и Предметность, Откровение религиозного опыта, которое в области гносеологии можно передать только как *docta ignorantia* («умудренное неведение» — Н. Кузанский), а содержание которого трансцендентно и в языке граничит с молчанием<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия. С. 93–94.

<sup>2</sup> См.: Кузанский Н. Об ученом незнании. СПб., 2001. С. 289–296.

Более того, через мистику жизни сердца для человека с новой силой распаивается иррациональное начало бытия, но не как слепая стихийность, а как сфера непостижимого, трансрационального всеединства, как искомое сущее, после и в пределах которого возможны противоречия, раздвоение мыслимого и данного, рационального и эмпирического, реального и искомого, наконец. Это та атмосфера глубинно неисчерпаемого, в которой непонятным образом тонет вся жизнь, которая пополняет энергией, латентной целесообразностью любое развитие и одновременно заставляет не властную над инстинктом жизни мысль вникать в телеологию вещей и смысл индивидуальности.

Паскаль, зачастую формой парадокса погружавший читателя в глубину философии сердца, писал: «Мы познаем истину не только разумом, но и сердцем. Именно сердцем мы познаем даже начальные понятия, и тщетно рассудок, к этому непричастный, пытается их оспорить... Вот почему блаженны и тверды в убеждении те, кому Бог дал веру через сердечное чувство; но тем, кто ее не имеет, мы можем ее дать лишь через рассуждения, пока Бог не даст им ее через сердечное чувство, без чего вера остается делом всего лишь человеческим и бесполезным для спасения души...

Что же это за химера — человек? Какая невидаль, какое чудовище, какой хаос, какое поле противоречий, какое чудо! Судья всех вещей, бессмысленный червь земляной, хранитель истины, сточная яма сомнений и ошибок, слава и сор вселенной.

Кто распутает этот клубок?...истина нам недоступна, это не наша добыча, она не на земле живет, а обитает на небе, пребывает в лоне Господнем, и познать ее можно в той мере, в какой Ему угодно ее открыть»<sup>1</sup>.

Только таинственное абсолютное есть, или *harmonia* как единство цели, содержания и образа, возвышают и утешают человека в его трагическом сознании себя «мыслящим тростником», поскольку во всеединстве бытия частное мыслится лишь через свою связь и соотношение с иным — в конечном счете совершенно иным, — и такой вечной ощущаемой инаковостью открывается Божественное. Именно через внутреннюю связь с иррациональной реальностью, или всегда трансдефинитной инаковостью, действительность остается невместимой в отвлеченно-определенные содержания и никогда не может совпасть с логическими понятиями. Для познания чаемое, ведомое сердцу может быть лишь путеводной звездой или

---

<sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли. М., 1996. С. 104–105, 111.

данным «зерцалом в гадании». Мысль, по вторичной природе своей, далека от созерцания вневременных содержаний; она причастна им направленностью и контрарна расщепленностью.

С.Л. Франк заключил: «Поэтому наше отвлеченное познание... есть никогда до конца не удающаяся работа “транспонирования” не-сказанного, трансдефинитного, во всегда в конечном счете ему неадекватное тональное качество дефинитного, т. е. логических определенностей. Трансдефинитный момент реальности ведет к тому, что наше мышление... должно всегда оставаться *диалектичным*, т. е. иметь движущей силой именно сознание неадекватности своего рационального существа. И тем не менее мы всегда остаемся при том, что даже самая тонкая и точная теория соответствует трансдефинитной сущности реальности лишь так, как (употребляя образ Гете) «изрядно сколоченный крест» годится для живого тела, которое на нем распинается»<sup>1</sup>.

По существу, пребывание человека в глубинах сердца уже означает духовный опыт, т. е. искание и предзнание отдельной душой абсолютного, цельного Совершенства. Состояние внутреннего средоточия или, по Ильину, «вострепетавшего сердца» сродни благодати молитвенного напряжения, когда, «еще не ведая, *кто* или *что* есть Бог», внутренний человек как бы весь озаряется Его лучами. Опыт духовности есть «испытание Бога в божественных содержаниях»: открытое человеку в его иррациональном Непостижимое, и вместе интимно близкое<sup>2</sup>. И это состояние тайного потрясения, или первого служения еще не зримому Предмету может быть выражено разными движениями души, но ярче и острее всего оно является мистикой, дыханием гениальности, образами красоты в искусстве. Религиозное самопознание души, так часто слитое с горьким опытом ума, вдохновенно может быть передано как беспредельность молчания.

С трагическим лаконизмом это удалось поэту-философу Ф.И. Тютчеву:

Молчи, скрывайся и таи  
И чувства и мечты свои —  
Пусть в душевной глубине  
Встают и заходят оне  
Безмолвно, как звезды в ночи, —  
Любуйся ими — и молчи<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Франк С.Л. Непостижимое. М., 1990 С. 236.

<sup>2</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. С. 161, 162.

<sup>3</sup> Тютчев Ф.И. Sinitium // Лирика. М., 1988. С. 44.



Довольно вспомнить и фетовское: «О, если б без слова сказаться душой было можно!» И блоковскую формулировку в статье «О символизме» творческого волнения сознания и подсознания как ощущения того, что в сине-лиловую мировую ночь Кем-то вкраплено золото древнего вечера. Поэтическая рефлексия в творчестве творящего — о самом себе, шепот «мыслящего тростника» о своих вдохновениях не есть еще созерцательное (в ильинском понимании) служение искусства Абсолюту, но есть ощущение распахнутости бытия, беспочвенности человеческой мысли и блаженной непознаваемости «ключей души»; это кантовское «звездное небо надо мною» и ужасающее молчание бесконечных пространств Паскаля.

В творческом волнении, в восприятии лучей художественного произведения, как и в непознаваемости сердечной глубины, мысль замирает перед силой духовной очевидности, которая является ей данностью, фактом, непереложимым на ее язык. Искусство первым своим импульсом вдруг открывает человеку единое, захватывающее все его существо, его ум и страсть, единое, сущность которого может быть слиянием предмета-истины, полноты и любви-стремления, *philia*. Поэтому художник даже в акте бессознательного или же безумного творчества, в потоке нахлынувших образов и созданных, прожитых им героев всегда в какой-то мере визионер и служитель: он пред-стоит, он призван к действительному совершенству, к бытийному явлению духовности. И это стояние на тонкой кромке льда, пребывание у берега двух миров зачастую бывает тем лучом гениальности, который озаряет человека вне пределов его воли, таланта и возможностей. Тогда свое же искусство несчастный Пигмалион видит стянутым в линию бесконечной тоски, которая есть искание и признание того, что может быть средоточием истинно прекрасного, источником любого идеального представления. Иными словами, гениальная данность может стать поиском воплощенного совершенства, а значит, религиозного смысла, сияющей силы бытия Божия. Так талант переживается как дар, и опыт художественной призванности сближается с потрясающей, не смертному уму подвластной силой творческого акта и очевидностью веры. Как истинный художник *не может* не быть медиумом в своем творчестве, тайным, непонятно избранным вестником горнего мира (и здесь возникает тема поэта-пророка), которую позднее сам поэт осмысливает изнутри религиозного опыта (думаю, неисчерпаем уже пример Пушкина), так вера начинается, когда, по слову ап. Павла, мудрость человеческая становится безумием пред Господом (I Кор.1, 20, 23).

Любой духовный опыт, и тем более довлеющий неисчерпаемостью, догматический опыт веры как бы вскрывает зеркальную поверхность сознания, поэтому «редким людям дано видеть проблемски загадочного бытия, действительного бытия... дано проникать в неведомое могущество души, одним словом, постичь душевное состояние, как абсолют, далеко за пределами той дробной части его, которое составляет наше личное "Я"»<sup>1</sup>. И пробуждение очей души в человеке невозможно без испытанного страха, вселенского одиночества, без переживания абсурдности, несправедливости, а затем необходимости и — всей благодатной силы иррационального веры. Ведь один из парадоксов живой религиозности и состоит в том, что, ощущая себя свободной личностью, тварью с умом и душой, в опыте сверхсущего бытия, т. е. в откровении, человек есть и должен оставаться смиренным слушателем ему непостижного и неподвластного слову. Религия предполагает мистицизм и «томление духовной жаждою» с тою же силой, с какой она требует трезвения ума от лживых и чувственных фантазий. Это с дерзновением внутреннего опыта в «Записках отшельника» выражает К.Н. Леонтьев: «Мистицизм (т. е. расположение веровать в нечто таинственное, выше видимого мира и выше нашего разума стоящее) до того *теперь нужен* человечеству, что не только мистицизм какого бы то ни было христианского оттенка приносит пользу, отвлекая ум от господствующей утилитарной пошлости и мелочной практичности нашей, но даже и *всякий* мистицизм... может *косвенно* быть полезен, как вообще для подъема приниженных помыслов наших, так и в частности для переноса этих высшего порядка мыслей и ощущений в область правильного мировоззрения. Ибо, чем больше я располагаюсь к вере в *сверхчувственное вообще...*, тем легче облечь мою *общую веру ума* в одежды моей сердечной любви. Вера родит любовь, и любовь родит веру»<sup>2</sup>.

Эта же проблема веры как восприятия, иными словами, созерцания трезвящим умом и трепетным сердцем Сверхсущего пронизывает «Аксиомы религиозного опыта» Ильина. Без восприятия сложной телеологичности религиозного акта невозможно раскрыть и «предметность» творческого акта не только как гносеологическое основание, но и как духовное предстояние, сближающее творчество и религиозное служение, но вовсе не сливающее их воедино. Испытание верой состоит не только в апорийности и абсурдности ее для логического *сogito*, но и в том, что истина, предмет веры означает явление, эманацию, гипостазис живого и непостижимого в Своей

<sup>1</sup> Пшибышевский С. Афоризмы и прелюдии. М., 1924. С. 99.

<sup>2</sup> Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1993. С. 201.

сущности Бога; любое «верую» начинается с мистического горения души, с сыновнего, одинокого в мире суетных и пошлых целей обращения к Творцу как к Отцу небесному, таинственно не оставляющему всей твари. Живой, предметный опыт иррациональности означает вольное, свободное явление человеческому сердцу Божества, в благодати Которого тонет сердце, напряженно безмолвствует ум и исчезают все мирские споры. Такой опыт означает бытие ровно настолько, насколько Сущее открыто личностной глубине души, бытие самое благодатное, но вместе всегда непостижимое человеку, ему ино-природное. «Религиозная автономия провозглашает ...горение единой души о Боге, самостоятельное религиозное делание... но сама по себе она совсем еще не дарует человеку истинного Откровения: она является только *возможностью... нагать приготовления души к Его восприятию. Духовность* может привести человека к похвальной моральности... но *не* привести его к истинной и правой религиозности. Религиозный опыт заполнен Божественным Предметом, созерцательно имеет Его в виду...»<sup>1</sup>

При всей своей центральности в духовном бытии человека, религиозный опыт не означает ни преображения, ни, тем более, святости. На путях внутреннего, молитвенного восхождения религиозный предмет всегда апофатичен: Божественное ощущается человеком как неперменное, несомненное «есть», но еще более несомненное «непостижимое» и «сокрытое». Такова подлинность религиозного опыта и его противоположение гениальным мгновениям творчества — не по сути (экзистенции), а по акту содержания (эссенции). К такой парадоксальности религиозного откровения и последующей сложности философии творчества ведет путь духовной эволюции и самостоятельности Ильина от «Религиозного смысла философии», где теоретически последовательно формулируется основанность философии на предметном опыте, как науке, «которая исследует всё в меру его божественности и тем населяет души людей божественными содержаниями»<sup>2</sup>, — и до «Предметопредстояния» и «трагических проблем религиозного опыта» в «Аксиомах религиозного опыта». Это постижение выразимости и вербализации только внутреннего приуготовления души к опыту очевидности, т. е. к состоянию так называемой духовной автономии, по Ильину; это расстояние от «Пути духовного обновления» до «Пути к очевидности» длиной почти в тридцать лет внутренних поисков и мыслительной работы.

<sup>1</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. С. 117, 118, 119.

<sup>2</sup> Ильин И.А. Религиозный смысл философии. М., 1994. С. 42.

Ильин пришел к переживанию того, что подлинный, зрелый опыт веры включает одинаково элемент созерцания по благодати и апофатику; человек одинаково участвует всем душевным горением в опыте религиозной любви и является пассивным, немым слушателем глагола Божия. Ильин, с ранних работ развивая утонченную силу созерцающего ума, именно опытом живой религиозности и очевидности эстетического был приведен к слову апостольской мудрости: «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых» (I Кор. 1, 27), и далее «И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утвердилась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (I Кор. 2, 4–5). Философия творчества Ильина стала переживанием и осмыслением того, что созерцательно дано в опыте сердца — мудрости, которая может явиться по благодати и даже без волевого участия человека, а значит, истинной и высочайшей мудрости.

Как для философа внутреннего опыта, религия для Ильина означает прежде всего любовь к Богу во всем Его совершенстве, причем такая любовь предполагает сосредоточие, пронизанность ею личностного центра человека, направленность духовного усилия. Задачи этой любви поглощают жизнь до конца, организуют судьбу, — еще и поэтому религиозная любовь есть дело одинокого восхождения, интимного общения с Богом как реальностью совершенства, как живым центром бытия. «Первая и основная [трагедия религиозного пути] состоит в неслиянности человека с Богом в земной жизни.

...вступая в духовное “пространство” человек, затевает нечто *дивное* и в то же время — нечто явно *непосильное и неосуществимое*, — такое, что сразу осмысливает и освящает каждый миг его жизни и каждый “уголок” его души и что в то же время открывается ему во всей своей отдаленности и недоступности. Духовно-религиозный опыт *требует совершенства и не обещает его*. Он влюбляет человека в это величайшее и чистейшее Средоточие вселенского бытия, показывает ему повсюду Его энергии, Его лучи, Его воления, вызывает в нем величие решения и чистые созерцания, показывает ему путь, но не обнадеживает его достижением и сулит ему *окончание земной жизни без завершения его всежизненной борьбы и его великого дела*. И это есть *трагедия*<sup>1</sup>, — такова по-ильински ясная формулировка вполне выразимого в опыте веры: человеческого ощущения своего трагизма.

<sup>1</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. С. 276–277.

«... Научиться думать, что, если бы все люди, до последнего человека, были убеждены, что Бога нет, — это ровно ничего не значит. И если бы можно было доказать, как дважды два четыре, что Бога нет, — это тоже ничего не значило бы. Скажут, что такого нельзя требовать от человека. Конечно, нельзя! Но Бог всегда требует от нас невозможного, и в этом его главное отличие от людей. Или, может, наоборот — недаром ведь сказано, что человек создан по образу и подобию Божию, — не отличие, а сходство с человеком. Человек вспоминает о Боге, когда хочет невозможного. За возможным он обращается к людям»<sup>1</sup>. Это отрывок из «Афин и Иерусалима» Льва Шестова, мыслителя, любившего повторять: «Невозможное для человека возможно для Бога». И как поразительно абсолютный иррационалист, парадоксалист, философ абсурда (как только ни называли Л. Шестова), совершенно далекий по духу от академизма Ильина, с его попытками описания духовного опыта, перекликается с Ильиным в одном: ощущении трагизма веры по причине ее сверхцели, или, формулируя по-ильински, неантропологической предметности.

Трагические проблемы есть не только импульс к религиозному осмыслению бытия — «они входят в самую сущность религиозного опыта и могут быть преодолены лишь на основании его духовной очевидности»<sup>2</sup>. В состоянии верующего отчаяния, или парадоксальной близости к Непостижимому и абсурдному, человек приходит через нигилистическую бездну бессильного вместить Бога самовозвышения, через крах мышления в апофатике, и потому — самоуглубление. Но это как бы путь «от противного», из зоркой саморефлексии человеческого опыта. Вера же — средоточие неапостериорных противоречий и надмирное разрешение живой трагедийности. Потому Ильин как мыслитель, идущий до конца, и как человек созерцательного религиозного искания, вскрыл невместимость, незавершенность путей Логоса в земном бытии и — от века длящуюся драму «мыслящего тростника». Именно в силу этого личностного драматизма очевидность религиозного опыта и синергичная природа любого подлинного творчества для теологического рационализма Ильина стала квинтэссенцией парадокса: Предмет религиозного искания есть единственная реальность и истина, но Он превышает всякое постижение, вмещаая и взрывая умозрение. Эвристическое содержание требует всего человека, всех — и волевых — его усилий, но очевидным оно становится лишь при условии «долгой аскетиче-

<sup>1</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. СПб., 2001 С. 433–434.

<sup>2</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. С. 294.

ской работы над своим собственным вкусом, который должен быть облагорожен», что предполагает «чуткое религиозное сердце и целую культуру вчувствования и созерцающей мысли»<sup>1</sup>.

И так начинается очень своеобразная ильинская концепция художественного творчества как Богосозерцания, как религиозно-мистического акта, как явления нетварных лучей одинокому художнику: так эстетическое несет онтологический смысл, творчество становится высшей синергией Бога и человека, умудрением, просвещением художника и мира по благодати. Однако такое софийное восприятие эстетического начала нераздельно с парадоксально-трагическим ощущением религиозности. Философию творчества Ильина бессмысленно было бы рассматривать без его религиозной философии еще и потому, что напряженность эстетического созерцания у него слита с его, И.А. Ильина, *волевым*, до конца не преодоленным усилием к вере, усилием человека как дерзающего универсума, потому что вера, «христианская вера есть с самого начала жертвоприношение: принесение в жертву всей свободы, всей гордости, всей самоуверенности и в то же время отдание себя в рабство... [Эта вера] предполагает, что подчинение ума связано с неопишуемой болью, что все прошлое и все привычки такого ума противятся *absurdissimum*, каковым предстает ему “вера”. Современные люди с притупленным по части всякой христианской номенклатуры умом уже не испытывают того ужасного суперлативного потрясения, которое для античного вкуса заключалось в парадоксальной формуле: “Бог на кресте”. До сих пор никогда и нигде не было еще ничего, что по смелости могло бы сравниться... с тем страшным, вопросительным и проблематичным пунктом, каковой представляла собой эта формула...»<sup>2</sup>

Для Ильина подлинность религиозного искания характеризовалась, с одной стороны, как трепетное, инстинктивно-тварное предстояние Высшей Реальности, связь с которой обнаруживается через не терявшийся никогда духовный центр человека, а, с другой стороны, как единственная Очевидность, распахивающаяся бездной непостижимого, как некая цель, которая не может стать достигнутой даже предельными усилиями всей жизни. Таков итог не только философского, но и личного, живого религиозного опыта Ильина. Между Богом и человеком лежит бытийственная пропасть,

<sup>1</sup> *Полторацкий Н.П.* Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение // Ильин И.А. Собр. соч.: Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. Приложение. М., 2001. С. 251.

<sup>2</sup> *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 278.

сущностная (для человека — жизненная) несопоставимость Творца и твари. И тем дерзновеннее, тем целеустремленнее выделяется особым образом философия творчества Ильина, именно то в ней, что объединяет Бога и человека, делает последнего причастным к творению Творца: синергийность творческого акта и содержащийся в ней глубочайший телеологизм творчества.

Здесь корни ильинского «вчувствования в духовный сокровенный смысл», «видения сердцем», «религиозной автономии личного духа». Именно в таком контексте раскрывается подлинная глубина и самобытность философии творчества И.А. Ильина, которая не выделялась мыслителем в самостоятельный раздел теоретической системы, но внутренне пронизывала его религиозные исследования, статьи об искусстве, автобиографические заметки.



## Метаморфозы русской философии за границей<sup>1</sup>

Давно осознанное и признанное как характерное для отечественной философской традиции хождение в ученики к западноевропейской, предпочтительно немецкой философии изначально провоцировало и сопровождалось противлением последней. Результатом же стремления к приживлению или неприятию западной мысли стало уже классическое, хотя и условное, но довольно ощутимое противостояние между западниками и славянофилами, существующее и по сей день. Критический анализ данной темы представлен в отечественных и зарубежных исследованиях достаточно глубоко и многогранно. Нам хотелось бы обратить внимание на интересную деталь, парадокс, или объективную иронию, проявляющую себя, когда славянофилы или западники оказываются в эмиграции, и более детально рассмотреть метаморфозы их философского творчества за границей. Суть парадокса состоит в том, что западники, оказавшись за границей, становятся просветителями и представителями русской мысли в Европе, а последователи славянофилов отказываются от идеи «цельного знания» и используют *критический* метод разделения на сферы духа и культуры, т. е. методологические установки, принятые и работающие в западно-европейском философском дискурсе. Насколько продуктивными оказывались такие метаморфозы в философии, демонстрируется на примере евразийского учения и историософских концепций русских неокантианцев. И те и другие не выдерживают напора действительности, изобретая понятийные конструкции и схемы истории и культуры России, наполняемые противоречивым содержанием, и превращая их в иллюзию.

### **Логосовцы – проповедники «новых животворящих» идей для России**

В начале прошлого века противостояние западников и славянофилов получило свое четкое выражение в «борьбе за Логос». В 1910 г. выходит в свет международный журнал по философии культуры «Логос», инициаторами и основателями которого были

---

<sup>1</sup> Исследование проведено при поддержке гранта РГНФ, проект № 12-03-00029-а.



молодые доктора философии, защитившие диссертации у корифеев неокантианства Г. Риккерта и В. Виндельбанда во Фрайбурге и Гейдельберге. С немецкой стороны — это были Рихард Кронер, Георг Мелис, с российской — Сергей Иосифович Гессен и Федор Августович Степун, к которым позднее присоединился Борис Валентинович Яковенко. «*Собственно душой всего предприятия, — по словам Риккерта, — является д-р Гессен*»<sup>1</sup>. В конце XIX — начале XX в. констатируется кризис культуры и человека, потеря им своей цельности, разделение его на «человека культуры» и «человека цивилизации», которое проводится еще И. Кантом и которое впоследствии становится основополагающим в философии культуры: «Благодаря искусству и науке мы в высшей степени *культурировались*. Мы чересчур *цивилизовались* в смысле всяческой вежливости и учтивости в общении. Но нам еще слишком многого недостает, чтобы считать, что мы уже и *морализовались*, ибо, хотя идея моральности относится к культуре, применение этой идеи, если она сводится лишь к подобию нравственного в честности и любви к внешним приличиям, создает лишь цивилизованность»<sup>2</sup>. Ощущение кризиса объединяет молодых людей из России и Германии. Р. Кронер в их первой совместной работе «О мессии» в своей статье «Листок из дневника нашего времени» пишет: «Все мы, живущие в начале XX века, рождены в мире шатких, никуда не годных понятий; в мире без идеалов, без духовной субстанции, без веры и убеждения, в мире софистики и софистической пустоты. Наше сердце, исполненное предчувствий, истомившееся по высоким откровениям, возросшее в стремлении к царству идей, было уже испугано и не могло расцвести в воздухе усталого, циничного скепсиса, пустого декаданса, наследия материализма. В этой атмосфере все спекуляции, вводящие нас в божественный мир, кажутся только изобретательной выдумкой понятий, которую не следует принимать всерьез; моральное сознание становится неуверенным, неясным себе самому, оно хочет понять себя как замаскированный эгоизм, обесценивает себя до простой ассоциации представлений, до унаследованного инстинкта и таким образом со-

<sup>1</sup> Письмо Генриха Риккерта Паулю Зибеку от 8 июля 1909 г. Цит. по: *Kramme R. Philosophische Kultur als Programm. Die Konstituierungsphase des LOGOS // Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise: zur Topographie der "geistigen Geselligkeit" eines Weltdorfes 1850–1950. Hrsg. von H. Treiber, K. Sauerland. Opladen: Westdt. Verl., 1995. S. 144.*

<sup>2</sup> *Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения: В 4 т. на немецком и русском языках. Т. 1: Трактаты и статьи (1784–1796). Подготовлен к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). М., 1993. С. 109.*

вершенно отчуждается от своего истинного содержания и своего внутреннего значения. Дух религии умер, и полагают, что его преодолели, подобно тому, как юноша преодолевает воззрение ребенка. Кто хочет быть честным и правдивым, как раз отрицает Бога, идеал и разум. Как и положено, он делает свою истину из бедности своей и, наложив на мир печать своей малости и пустоты, думает, что понял его»<sup>1</sup>. Авторы сборника уповают на мессию и на новую «животворящую идею», которые призваны спасти современную культуру. Они описывают те личности, которые, по их мнению, выводили культуру из кризиса и задавали человечеству новые цели. Названные персоналии представляют довольно противоречивые идеи. Складывается интересная галерея пророков: у Мелиса мессией был дитя революции, позитивист О. Конт, у Гессена — революционер-социалист А. Герцен, у Бубнова — философ-ученый И.Г. Фихте, у Степуна — философ-богослов Вл. Соловьев. Цель же поиска излагается следующим образом: «... мы хотим благоустроенной системы глубоко укорененных истин, мы хотим крепкой веры в *ценности и идеи*, которые в невыразимом величии во веки вечные занимают трон по ту сторону красивой видимости этого чувственного мира, по ту сторону всякой непримиримой борьбы за существование и за власть. Мы должны быть верны земле и любить ее не только как арену нашего рождения и героической борьбы, но и как рабочее поле в служении незримому завету»<sup>2</sup>. Сформулированная в сборнике «О мессии» цель позднее дает основание Степуно говорить о возврате к своим исходным идеям, близким, по его мнению, к славянофильским. Одновременно это должно было означать отход от их позиций в издаваемом в Германии и в России журнале по философии культуры, который был нацелен на «многообразие» и «тонкость малой философской работы», заключающейся в том, чтобы «поднять всю полноту наличествующих и действующих в культуре мотивов до уровня философского сознания ... Философия культуры должна везде искать разум в культуре, именно поэтому этот журнал получил название 'Логос' ... Без веры в какой-либо 'Логос' вне или внутри жизни, философия, заслуживающая это название, вообще невозможна»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Кронер Р. Листок из дневника нашего времени // О мессии: Эссе по философии культуры Р. Кронера, Н. Бубнова, Г. Мелиса, С. Гессена, Ф. Степуна. СПб., 2010. С. 13–14.

<sup>2</sup> Там же. С. 16.

<sup>3</sup> "Logos" [Предисловие к немецкому изданию] // Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1910. Band I. Heft I. S. I, III.

Это цитата из предисловия к немецкому журналу, в русском номере оно было написано Гессеном и Степуном и претерпело некоторые существенные изменения, которые в результате и привели к «борьбе за Логос». Духовный кризис в Европе, охарактеризованный как «современный культурный распад», для российских авторов проявляется как «хаос», в который Россию «ввергла» «хаотичная» русская мысль. И здесь мы сталкиваемся с традиционной, свойственной западничеству, методологией определения своеобразия русской культуры — через *«отрицательность воззрения»* на русскую жизнь, которую выявил еще славянофил Ю.Ф. Самарин, по мнению которого «ее определяют не столько по тем данным, которые в ней *есть*, сколько по тем, которых в ней *нет* и которым, по субъективному убеждению изучающих ее, следовало бы непременно в ней *быть»*<sup>1</sup>. К таким отсутствиям западники, по мнению Самарина, относят, кроме прочего, «отсутствие общих разрядов и категорий ... отсутствие общих соображений, отсутствие теоретического образования»<sup>2</sup>. Не следует удивляться тому, что хотя редакторы «Логоса» и признают, что философия в России проснулась «к самостоятельной жизни» только в славянофильстве, они утверждают, что последнее, однако, обнаружило только «философскую бесплодность» «погружения в хаос». Поскольку же «основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли»<sup>3</sup>, то логосовцами констатируется «отсутствие в России истинной философии»<sup>4</sup>. В существующем разнообразии философских направлений и школ в Европе, таких, например, как мистицизм и позитивизм, авторы сборника «О мессии» видели спасение европейской культуры от кризиса и выведение ее к новым горизонтам. Перенесенные в Россию, они оказывались выдвиганием только «какого-нибудь нового элемента культуры», который легко забывался, часто менялся и означал только «постоянное рабство» перед господствующим направлением при «вечной смене рабов»<sup>5</sup>. И редакторы «Логоса» подчеркивают, что «в вопросе о фактическом состоянии русской философии мы в общем сходимся с крайними западниками»: «беспорной, прочно установившейся традиции у нас нет»<sup>6</sup>. Существует

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Несколько слов по поводу исторических трудов г. Чичерина // Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. М., 1996. С. 501.

<sup>2</sup> Там же. С. 504.

<sup>3</sup> От редакции // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. М., 1910. Кн. 1. С. 1–2.

<sup>4</sup> Там же. С. 3.

<sup>5</sup> Ср. там же. С. 5.

<sup>6</sup> Там же. С. 13.

ли выход из кризиса культуры и философии? Авторами, опять же в духе мессианской стилистики, «чувется наличность» возможностей, ощущается «смутная», «но несомненно подлинная» философская «потребность в синтезе и системе»<sup>1</sup>. Но теперь это уже не система идей и ценностей, а *научно* доступное *единство рационального знания*, которым и является философия, превращающая «первозданное единство иррациональных переживаний ... в идею единой научной системы»<sup>2</sup>. Идея «научной философии» разрабатывается в начале прошлого века в неокантианстве, поэтому и «философия, бывшая раньше греческой, в настоящее время преимущественно немецкая». Это означает, как утверждают редакторы «Логоса», что «мы попрежнему, желая быть философами, должны быть прежде всего западниками»<sup>3</sup>. Нетрудно догадаться, что теми, кто призван выводить русскую культуру из кризиса и философию из хаоса, мессией и мыслят себя логосовцы — проповедники немецкой философии в России.

Неудивительно, что вышедший журнал вызвал бурную реакцию в рядах неославянофилов. Дискуссия, в которой приняли участие Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, вызванная в первую очередь редакционной статьей журнала, сегодня достаточно освещена в исследованиях по отечественной философии и известна как «Борьба за Логос» по одноименной статье В.Ф. Эрна. Первое на что направляется его критика, это название журнала, он обвиняет авторов журнала в искажении значения слова «Логос» в его восточно-христианской традиции и противопоставляет восточно-христианское понимание Логоса европейскому философскому *ratio*. Если в немецком предисловии, как уже отмечалось, говорится о поднятии всей полноты действующих в культуре мотивов до «уровня философского сознания», о поиске «разума в культуре», то в русском предисловии речь идет о том, что в философской работе, «сознавая и созидая по мере сил своих всю полноту школьных, культурных и национальных мотивов, как всеобъемлющую полноту общечеловеческой традиции, мы охватываем тем самым всю бесконечность мирового разума и проникаем в глубь божественного Логоса»<sup>4</sup>. Эрн справедливо отмечает двойственность высказываемой позиции, ссылаясь на то, что авторы, претендуя на «строго научную философию» и на «научно-философский метод», одновременно говорят о философии как «до-

<sup>1</sup> Там же. С. 5.

<sup>2</sup> Там же. С. 6.

<sup>3</sup> Там же. С. 13.

<sup>4</sup> Там же. С. 16.

стойкой хранительнице высшей правды» и о проникновении ею в божественный Логос. Он заключает, что данная позиция отличается не научностью и не простотой, а «*мистической*» метафизикой<sup>1</sup>.

Возникшая дискуссия и проявившееся в ней размежевание на западников и славянофилов прерывается в 1914 г. Первой мировой войной, а затем и революцией 1917 г. За границей бывшие логосовцы, «крайние западники» Степун, Гессен, Яковенко становятся открывателями и изобретателями провозглашенной ими отсутствующей настоящей философии в России, а создатели евразийского учения, мыслящие себя продолжателями славянофильских идей, — активными пользователями методологии западников-неокантианцев. Следует отметить, что термины «открытие» и «изобретение» здесь используются в значении, указанном неокантианцем И.И. Лапшиным: «Источником *открытия* является гипотеза, которая находит себе подтверждение в данных опыта, так сказать, раскрывает перед нами некоторую естественную законосообразную связь данных опыта. Изобретение есть порождение фикции, искусственного понятия, вспомогательной конструкции мысли, которая имеет чисто 'инструментальное' значение, являясь лишь эвристической уловкой, методологическим приемом»<sup>2</sup>.

### **Евразийство — открытие или изобретение неославянофилов?**

В начале 20-х годов прошлого столетия за границей в многочисленной среде эмиграции оказались и Николай Сергеевич Трубецкой, Петр Николаевич Савицкий, Петр Петрович Сувчинский, Георгий Васильевич Флоровский — представители разных профессий, которых объединило стремление социального-политического делания на пользу России и поиск идейно-теоретической, идеологической базы к нему, которой и должно было стать учение евразийства. Евразийские идеи выстраивались в первую очередь в соответствии с требованиями переосмысления трансформационных процессов в России. С этой целью его основатели использовали исторические, философские, богословские, экономические и правовые положения, которые ими разрабатывались отчасти еще до появления евразийства.

---

<sup>1</sup>Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 106.

<sup>2</sup>Лапшин И.И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. М., 1999. С. 31.

Существующая литература по изучению евразийства сконцентрирована по преимуществу на анализе их историософских идей. Хотя указанные направления исследований и включают рассмотрение взглядов евразийцев на культуру, сама методология философии культуры и последовательное прослеживание ее в обосновании евразийских идей остаются еще не раскрытыми. Термин «философия культуры, культурфилософия» (нем. *Kulturphilosophie*) вводится в философию в начале XIX в. и принадлежит немецкому романтику и теоретику государства Адаму Мюллеру. В конце XIX в. понимание культуры, основанное на ценностной установке сознания, становится определяющим философию предметом и получает всестороннюю разработку в неокантианстве Баденской школы в трудах В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Э. Кассирера и др. Виндельбанд считает, что высшие ценности культуры — истина, благо, красота и святость, являются надвременными, внеисторическими нормами безусловного долженствования. Они не имеют независимого существования, а только значат (*gelten*) в момент переживаемого с аподиктической очевидностью единичного<sup>1</sup>. Единичное конкретное существование несводимо к необходимости общих законов, в нем всегда присутствует что-то невыразимое и осознаваемое как «индивидуальная свобода», основанием которой является «причинная необусловленность нашего существа». При этом в каждом познавательном акте и поступке происходит их осознание и оценка с точки зрения *долженствования общих норм и системы ценностей*, несводимых к необходимости общих законов природы. Виндельбанд разделяет методы познания реальности на «номотетические», изучающие ее с точки зрения всеобщего, выражаемого в естественнонаучных законах, и «идеографические», изучающие реальность с точки зрения единичного в его исторической неповторимости. *Историческое* и индивидуальное, *необусловленное необходимостью*, соприкасаются с мистическим «непознаваемым, неизречимым, неопределимым», которое приобретает значимость, оформляется «нормальным сознанием» (разумом) в систему общезначимых ценностей. Риккерт вводит разделение на «*генерализирующее понимание*» действительности, которое «расчленяет для нас и вносит известный порядок в необозримое многообразие ... действительности»<sup>2</sup> и которое дает нам представления об изучаемых объектах как «*экземплярах обще-*

<sup>1</sup> См.: Виндельбанд В. Прелюдии (1884). СПб., 1904; Он же. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Логос. 1910. Кн. 2.

<sup>2</sup> Риккерт Г. Философия истории // Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998. С. 186 (Серия «Познание». Вып. 6)

го родового понятия», и «индивидуализирующее понимание» действительности, связанное с интересом к предмету с точки зрения его особенности, отличия его от других. Поскольку вообще существует только «лишь индивидуальное», «единичное» и не существует ничего, «что бы в действительности повторялось» и познание которого было бы достижимо, Риккерт оговаривает, что следует пользоваться индивидуализирующим методом в «узком» смысле, где «также имеют место известного рода выбор и преобразование первоначального материала»<sup>1</sup>. Необходимо выбрать «индивидуальность, полную для нас значения, состоящую из совершенно определенных элементов»<sup>2</sup>. Происходит «отделение проблем ценности от проблем действительности», которое «приводит к очищению и выяснению собственно философских проблем»<sup>3</sup>. Проблемы *действительности* соотносятся с *объективирующим* методом, в вопросах *мировоззрения* необходимо использовать *субъективирующий* метод, исходить из субъекта: «... истолковать смысл субъекта и его оценок в научной, художественной, социальной и религиозной жизни под углом зрения ценностей»<sup>4</sup>. Таким образом, философия культуры строится на обосновании наличия раздвоенности сущего и должного как необходимого условия человеческой деятельности, целью которой является воплощение ценностей.

Формирование взглядов на философию культуры у евразийцев во многом основано на неокантианстве Баденской школы и тесно переплетается с философией истории, что отражается на историософских взглядах евразийцев, которые пронизаны культурологическими понятиями «стихий», «ценностей», «жизни», «индивидуализации» и др. Выделяются два методологических подхода в осмыслении культуры и истории: 1) культурно-исторических типов (объективирующий метод, без субъекта) и 2) культуры как личности (субъективирующий метод).

В работе одного из основоположников евразийства, Н.С. Трубецкого, «Европа и человечество» (1920) представлены отправные культурологические и историософские идеи евразийства, призванные указать на то «направление», в котором должна вестись выдвигаемая жизнью «переоценка ценностей». Так же, как и Н.Я. Данилевский, он выступает против идеи «сверхнациональной, мировой цивилизации» и того, что «цивилизованное человечество должно

<sup>1</sup> Там же. С. 187.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Философия жизни. С. 482.

<sup>4</sup> Там же. С. 483.

быть едино и иметь единую культуру», идти «вместе по одному пути мирового прогресса»<sup>1</sup>. Для определения культуры и ее развития Н.С. Трубецкой опирается на научные «рассуждения из области общей социологии» Г. Тарда. Следуя этим рассуждениям, «жизнь и развитие всякой культуры состоит из непрерывного возникновения новых культурных ценностей», которые представляют собой «всякое целесообразное создание человека, сделавшееся общим достоянием его соотечественников: это может быть и норма права, и художественное произведение, и учреждение, и техническое приспособление, и научное или философское положение»<sup>2</sup>. Возникновение единичной ценности культуры называется «общим именем — открытие (invention — термин Тарда)» (важно отметить, что invention переводится скорее как изобретение. — Ю. М.) и представляет собой «комбинацию двух или нескольких уже существующих культурных ценностей». Новое открытие «заключает в себе всегда некоторый плюс в виде ... способа самой комбинации» и «отпечатка личности творца»<sup>3</sup>. Таким образом, «культура ... представляет из себя сумму получивших признание открытий современного и предшествующих поколений данного народа»<sup>4</sup>, или «общий запас культурных ценностей», которые являются своего рода «инвентарем культуры»<sup>5</sup>. «Сущность развития и жизни культуры сводится к двум элементарным процессам: открытие (invention) и распространение (propagation) с необязательным, но почти неизбежным дополнением борьбы за признание (duel logique)»<sup>6</sup>. Движет развитием культуры *удовлетворение потребностей*. Н.С. Трубецкой дополняет положение о традиции Г. Тарда фактором наследственности, посредством которой «передаются вкусы, предрасположения и темпераменты»<sup>7</sup>, т. е. «национальная психика», влияющая на личность творца, открывающего ценности национальной культуры. В отличие от историко-культурных типов Н.Я. Данилевского первоначальная позиция Н.С. Трубецкого не предполагает наличия для национальной культуры ни внутреннего плана, ни творческой идеи.

В первом евразийском сборнике «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев» (1921) тема культуры

<sup>1</sup> Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана / Сост.: А. Дугин, Д. Тараторин. М., 2000. С. 35, 32.

<sup>2</sup> Там же. С. 63, 64.

<sup>3</sup> Там же. С. 64.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 66.

<sup>6</sup> Там же. С. 64.

<sup>7</sup> Там же. С. 66.



является центральной, в предисловии излагаются основные культурологические идеи евразийского учения. Евразийцы оценивают «отрезок времени» с начала войны (1914), в котором протекает их жизнь, как «кризисный», «катастрофический», как время, в которое происходит «перерождение культуры». Дается общее видение культуры: «Культура представляется нам в постоянном движении и непрестанном обновлении. Она не медлит сверх срока в той или иной конкретно-исторической своей оседлости. Она не исчерпывается до конца теми или иными конкретными достижениями, не укладывается сполна в предначертанные рамки измышленных формул. Мы не верим, чтобы существовали народы, предназначенные навеки быть избранными носителями культуры; мы отрицаем возможность 'последних слов' и окончательных синтезов»<sup>1</sup>. Ими отрицается как «исполнение» какого-либо задуманного «общего плана», общих формул, так и конкретных форм (община у народников), но в то же время, следуя схеме существования культуры как оформления стихии, они утверждают, что «тайна вдохновенной эпохи нашей раскрывается не только в безбрежном разливе мистических ощущений, но и в строгих формах Церковной жизни»<sup>2</sup>. И несмотря на «русскую национальную стихию» и «свободную и творческую импровизацию» истории, Россия в «великом подвиге труда и свершения» раскроет миру «некую общечеловеческую правду»<sup>3</sup>. Соединить «творческую самодержавность» и строгие формы можно, по мнению евразийцев, в «последовательном индивидуализме»<sup>4</sup>, когда культура мыслится как личность. Они также уверены в том, что «смена западноевропейскому миру придет с Востока...»<sup>5</sup>, определяя, тем самым, новизну евразийства, восполняющего самопознание России «азиатским» элементом.

Утверждение о самобытной национальной культуре проводится Н.С. Трубецким посредством рассмотрения «психологических укладов», духовно-сознательной деятельности индивида, народа, нации через призыв к самопознанию своей сущности. Основопологающим для евразийского учения становится разрабатываемый Н.С. Трубецким «взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока»: «Рос-

<sup>1</sup>Предчувствия и свершения (Предисловие из сборника «Исход к Востоку») // Мир России — Евразия. Антология / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М., 1995. С. 23.

<sup>2</sup>Там же. С. 26.

<sup>3</sup>Там же. С. 23.

<sup>4</sup>Там же. С. 25.

<sup>5</sup>Там же. С. 24.

сия подлинная, Россия историческая, древняя, не выдуманная славянская или варяжско-славянская, а настоящая русско-туранская Россия — Евразия, преемница великого наследия Чингисхана<sup>1</sup>. Соратник Трубецкого Савицкий видит в евразийцах «осознавателей культурно-исторического своеобразия России»<sup>2</sup>. Он выделяет три основных понятия: «культурная среда», «эпоха» существования культуры и ее «отрасли», в совокупности факторов которых и оценивается культура. Только устраняя «некритическое рассмотрение культуры», подчеркивая «принципиальную необходимость деления», рассматривая ее «дифференцированно», «*расчлененно по отраслям*» («теоретического знания», «живого видения», религиозности, идеологии, искусства, хозяйства и т. д.), «мы можем приблизиться к сколь-либо полному познанию ее эволюции и характера»<sup>3</sup>. Как экономист, Савицкий основные изыскания в пользу «Евразии» направляет на обоснование сопряжения «*экономических 'Европы' и 'Азии'*, как 'Евразии' не только в общеисторическом и общекультурном, но *хозяйственно-географическом смысле*»<sup>4</sup>, и проводит разделение на «оседлые» и «кочевые» культуры.

П.П. Сувчинский понимает культуру как форму отображения «всечеловеческих идей» у различных народов. Изгнание интеллигенции из России интерпретируется Сувчинским как «приговор той форме восприятия западной культуры, которая со времен Петра признавалась русской сознательностью — непреложной истиной»<sup>5</sup>. Русская революция имеет для П.П. Сувчинского «национально-метафизическое значение», это эпоха «величайшей трагедии упадка», когда «народная стихия бессознательно, но властно подняла гонение мести и обличения на свою сознательную часть, когда та не смогла ответить ей, в великий момент испытания — близкой, понятной ей, народной, национальной культурой»<sup>6</sup>.

Лев Платонович Карсавин приходит в евразийское движение в 1926 г. и за короткое время становится его главным теоретиком, оставаясь им до переезда в Каунас в 1928 г. Приход в евразийское движение требовал от Карсавина «вписаться» в евразийскую культурологическую концепцию и терминологию, которую он критико-

<sup>1</sup> Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. С. 286.

<sup>2</sup> Савицкий П.Н. Евразийство // Мир России — Евразия. С. 87.

<sup>3</sup> Там же. С. 89.

<sup>4</sup> Савицкий П.Н. Степь и оседлость // Мир России — Евразия. С. 65.

<sup>5</sup> Сувчинский П.П. Сила слабых // Мир России — Евразия. С. 57.

<sup>6</sup> Там же.

вал и с которой не соглашался в своей книге «Философия истории», вышедшей в 1923 г. в Берлине. В ней он анализирует различные концепции теоретизации истории: прогресса и социализма, ценностную, философско-публицистическую и др. Карсавин разрабатывает собственный взгляд на историю, подходя «к исторической науке от метафизической системы»<sup>1</sup>, называемой метафизикой всеединства, и пользуется им для осмысления периода начала XX в., насыщенного исторически важными событиями войн и революций. В книге прослеживается постоянная полемика с теоретизацией истории в неокантианстве, которое «искусственно» «закрывает себя в круг вопросов так называемой технической методологии», тем самым избегая «уяснения связи ... с Бытием абсолютным»<sup>2</sup>, и ограничивается ценностной установкой сознания в сфере трансцендентального (субъективного) бытия, заменяя им трансцендентное (объективное) бытие. Карсавин отрицает проводимое в неокантианстве разделение на методы познания «генерализирующий» и «индивидуализирующий» и утверждает единство исторического метода, представленного индивидуалистическим или персоналистическим пониманием исторического процесса. Тем самым он признает «границы» истории, связанные с «различием между социально-психическим и пространственно-материальным», и как следствие проведения такой границы утверждает невозможность «вывести» историю из природы» или «обусловить» ее «антропологическими, биологическими, географическими и т.п. 'факторами'»<sup>3</sup>. Неудивительно, что Карсавин не признает провозглашенного евразийцами «последовательного индивидуализма» и противопоставляет «чистому индивидуализму» и «коллективизму» — «персонологию», культуру как симфонический субъект. Он разделяет Европу на «Русскую» в лице дореволюционного правящего слоя и ее метрополию — «Европу Европейскую». Революция в России, «сделав последние выводы из предпосылок европейской культуры и жизненно предвосхитив угрожающий ей смертельный кризис», возрождает «Евразийскую Россию», раскрывающую «себя как великую мировую культуру», «новую культурную эпоху», обнаруживающую «вечное существо всякой культуры» с «новой миросозерцательной установкой»<sup>4</sup>. Такой установкой является, по мнению Л.П. Карсавина, «учение о личности (*просопологии, или персонологии*)», посредством которого

<sup>1</sup> Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 328.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

<sup>3</sup> Там же. С. 324.

<sup>4</sup> Карсавин Л. П. Основы политики // Мир России — Евразия. 1995. С. 111.

«выясняются природа и строение субъекта культуры как личности соборной, природа государственности как формы, определяющей личное бытие этого субъекта и органичность культуры, смысл духовного и материального творчества культурно-субъекта и, наконец, отношение культурно-субъекта к своему совершенству, т. е. его религиозно-нравственная деятельность и смысл права»<sup>1</sup>. Культурно-субъект свободно создает, хранит, многообразно видоизменяет и развивает органическое *единство*, а не сумму ценностей, тем самым определяя и смысл своего существования, и «сам в них и только в них развивается»<sup>2</sup>. Следуя логике евразийцев, обосновывающих необходимость сохранения российской государственности, Карсавин утверждает, что церковь не может быть отделена от государства: «Государство является необходимою формой лигного бытия народа или многонародного целого; однако вторичною формою, ибо первая и истинная лигная форма соборного субъекта есть Церковь»<sup>3</sup>. При различении сфер культуры первенство отдается государству: 1) высшая сфера — это *государственная* или *политическая*, как выразительница высшего единства культуры; 2) сфера *духовного творчества* или *духовной культуры*; 3) *материально-культурная* сфера.

Позиция Г.В. Флоровского наиболее очевидно опирается на культурологический подход, но не только не затрагивает специфику евразийской культуры, а, вслед за Соловьевым, призывает к отказу от всякого национального своеобразия. Флоровский не признает наступления конца «ряда культурно-исторических миграций» в истории и «неисторичности» России во «всемирно-историческом плане». Для обоснования России как «высшей степени сложной исторической формации»<sup>4</sup>, он опирается не на «историко-генетические схемы», а на «глубинное ... интуитивно-мистическое средоточие 'неисторического' восприятия мира»<sup>5</sup>. Для обоснования идеи и пути для культуры России Флоровский отмечает, что в России «движущей мыслью оставалась всегда идея *преодоления 'организации'*, идея *творческой лигности*»<sup>6</sup>. Утверждение о том, что «не непреодолимые навыки движут 'культуру' и творчество вперед, а свободно избран-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Карсавин Л. П. Церковь, личность и государство // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 424 (Серия «Памятники религиозно-философской мысли Нового времени». Русская религиозная философия).

<sup>4</sup> Флоровский Г. В. О народах неисторических (Страна отцов и страна детей) // Мир России — Евразия. С. 40–41.

<sup>5</sup> Там же. С. 42.

<sup>6</sup> Там же. С. 39.

ный идеал призывно влечет его в даль», что «раскрывающиеся в интимных созерцаниях идеалы и предчувствия будущего становятся подлинным стимулом культурного творчества и жизни»<sup>1</sup>, причудливо соединяется у Флоровского с заимствованным у Вл. Соловьева утверждением о том, что народ «действует не от себя, осуществляет не свое», что он только «творческий носитель Божественной и вселенской жизни, ‘общечеловеческой или вселенской культуры’»<sup>2</sup>. Он вторит Вл. Соловьеву, что «народ-мессия» «не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи. Он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать средоточие и целость разорванному и омертвелому человечеству, чрез соединение его с всецелым, божественным началом»<sup>3</sup>.

Впоследствии Флоровский становится одним из первых критиков евразийства, его статья «Евразийский соблазн» (1928) обозначает и основные направления критики его учения. В понимании культуры он отмечает: «В евразийском толковании все время остается неясным, что есть культура (или ‘культуро-субъект’), — *становящаяся Церковь* или *становящееся государство*. Евразийцы, — по его мнению, — колеблются между ответами. С одной стороны, ‘весь мир (есть) единая соборная вселенская Церковь, как единая совершенная личность’, с другой — *только* в государстве и именно в нем ‘симфонический народный субъект’ получает свое лицо»<sup>4</sup>. Хотя евразийцы и утверждают, что «тварные субъекты свое лицо и ‘личность’ вообще получают только и впервые во Христе, через причастие единственной подлинной Личности и ипостаси Богочеловека», Флоровский усматривает в их позиции, что по «внутренней воле» они выбирают «Церковь в государстве, (а) не государство в Церкви»<sup>5</sup>. Справедливой оказывается критика Карсавиным неокантианства за техничность их понятий, которую следует отнести и к евразийскому учению. Евразийство не лишено гипотетичности и изобретательности в создании своего учения на основе культурологии, что, с одной стороны, продлевает ему жизнь как гипотезе и мифу, а с другой — уводит от реальности. В настоящее время применение преимущественно культурологической, ценностной, а не историософской и прогрессистской, методологии во многом способ-

<sup>1</sup> Там же. С. 42.

<sup>2</sup> Там же. С. 39.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Мир России — Евразия. С. 380.

<sup>5</sup> Там же.

ствуется росту популярности евразийского учения. Можно проследить и приверженность евразийского учения к прагматизму, когда истина не открывается, а случается, создается в процессе деятельности в соответствии с текущими требованиями пользы.

### **«Общие начертания» хаоса русской жизни**

Находясь после революции за границей, логосовцы оказались в неожиданной для себя роли осознателей и «знатоков» происходящего в России. У каждого из них есть своя историософская и социально-политическая концепция, выражающаяся базовыми понятиями неокантианской концепции культуры. Яковенко как самый крайний западник и приверженец «научной философии» становится автором «Истории русской философии» (1938). Начиная ее изложение, он оговаривает методологические основания к ее толкованию. По его мнению, «акцент может делаться либо на взаимосвязях, либо отображении»<sup>1</sup>, или же их сочетании. Яковенко пользуется такими понятиями, как «обнаружилось», «новое», «знаменуется», «постулируется», «ферментируется и возникает». Русская мысль, следуя автору «Истории русской философии», развивается не сама по себе, она упрекается им, как и положено западникам, в *отсутствии* оригинальности и своеобразия, своего *собственного закона*. И все же он ищет в России «отличительные черты русского ума и духа», то, что не прикрыто «приемами предметопонимания» и что проявляется в России как наиболее ей присущее. В определении таких характеристик он не оригинальничает, а ссылается на общеизвестных авторов, выделивших данные определения, таких, как Ф.М. Достоевский, В.Г. Белинский, И.В. Киреевский, Н.Н. Страхов и др. К таким чертам относятся: *универсализм, максимализм, конкретизм*. Разъяснения данной позиции предельно кратки.

Максимализм и экстремизм русской мысли во многом связаны со стремлением именно западников догнать Европу, совершить культурное чудо, разрушив все до основания. Поэтому Яковенко свою историософию неслучайно излагает в работе «Философия большевизма», в которой он обосновывает его закономерность. В своем видении философии истории ему нужно сохранить свой «общий познавательный подход плюрализма». Необходимо, как утверждает Яковенко, соединить наличность исторического предмета с его сущностью посредством феноменологической критики, или крити-

<sup>1</sup> Яковенко Б. В. История русской философии / Пер. с чеш., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Солодухина. М., 2003. С. 7.

ческой мистики и чувства, и тогда откроется сущностная характеристика эпохи. Смыслом существования, «сущностью духа и сущего» является свобода, ее «самоутверждение». Именно большевизм несет с собой *новое* самоутверждение свободы, «новые основные понятия жизни», государства, личности. И вот, оказывается, что «*большевизм не только типичная черта русской души, не только основное русское народное переживание современности, не только мощная социально-политическая и духовно-культурная самопроекция русского народа вовне* (курсив мой. — Ю. М.). Большевизм есть также не менее характерная, типичная черта мирового и, особенно, европейского настроения масс... Это — *всегеловеческое гувство нестерпимости господствующего социально-политического уклада*»<sup>1</sup>. Основополагающим же новым понятием свободы *сегодня* является «понятие рабочей, *трудовой свободы*»<sup>2</sup>. Именно большевизм «постулирует» новое понятие труда: «*незаинтересованный*» труд, «*работа ради работы*», поскольку последняя «есть одно из самоопределений человека как такового; более того, одно из основных определений духа и бытия вообще»<sup>3</sup>. В большевизме «ферментируются и возникают» новые понятия личности и государства. Личность из формально свободной при капитализме становится при совершенной, не ограниченной экономическим рабством, свободе «*трудовой лигностью*». Не требуется специального обоснования, чтобы увидеть нелепость и иллюзорность утверждения «*работа ради работы*», подтверждением чему стал миф о «полной занятости» во времена социализма.

Признание того, что большевизм воплощает новое социальное бытие своего времени, близко к толкованию истории, данному в сборнике «О мессии», в котором каждую новую эпоху воплощала определенная личность. Ближе всего к видению истории Яковенко находится Гессен, также видевший в социализме обновление бытия, а личностью, воплощающей новую эпоху социализма, мессией — А.И. Герцена: «Если теперь человечество хочет спастись, то оно должно стать революционером в другом смысле. Сегодня революционер — это социалист. Только социализм может спасти старый мир... Только он может вполне освободить личность от власти всемогущего государства и от ничтожной пошлости мещанской морали: только социализм обеспечит индивидууму свободное развитие, в котором он обнаружит все свои способности, только социализм за-

<sup>1</sup> Яковенко Б.В. Философия большевизма // Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 916.

<sup>2</sup> Там же. С. 917.

<sup>3</sup> Там же. С. 918.

щитит личность от уравнительной тенденции государства. Никакой уравнительности — индивидуализм является принципом анархического социализма Герцена»<sup>1</sup>. Как видно, одно и то же видение социального бытия можно называть по-разному: у Гессена — это анархический социализм, а у Яковенко — плюралистический большевизм. И мессией, «героями времени», сильными личностями видят эти два близких мыслителя разных: для Яковенко мессией эпохи большевизма, воплощением идеи демократии стал, по воспоминаниям его дочери, Т.Г. Масарик.

Наиболее ярко выраженный формальный культурологический подход к интерпретации революции и истории России предлагает Степун в книге «Лик России и лицо русской революции» (1934). Степун формулирует «основной закон русского духа» и русской истории, который проявляет себя, как он считает, в ландшафте, в душевном складе крестьян и «интеллигентского ордена», а также и монархии<sup>2</sup>. Понимание лика, как подлинной сущности, и лица, как зримого и неподлинного его проявления, прилагается Степуном к интерпретации истории и культуры. В первой части его работы «Лик России и лицо русской революции» речь идет о лике, его структуре и проявлении, во второй — о зримом лице революции и искажении лика России.

Исходным структурным элементом концепции является *разделение на форму и неоформленность*. Степун усиливает понятие неоформленности «враждебностью», или отрицанием формы: «Поскольку принцип формы является принципом творческого образования (*Gestaltung*) и культурного возвышения естественной жизни, постольку отрицание формы и враждебность форме означают отказ от образа и культуры и, тем самым, тенденцию к застою (*Beharrung*) в природе и варварстве. Поскольку, однако, Бог является невыразимым, непознаваемым и мы не можем и не должны создавать себе Его образ, враждебность форме означает тоже и религиозную установку по отношению к миру»<sup>3</sup>. Лик народа раскрывается не только через проявление его в культуре, но и через создание идеального образа человека этим народом: «Склонен ли он (народ. — Ю. М.) в глубине своей души больше к образу самовосхищенного героя или к образу тихого святого»<sup>4</sup>. Героя «нового

<sup>1</sup> Гессен С. Герцен // О мессии. С. 47–48.

<sup>2</sup> Ср.: *Stepun F. Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Reihe religiöser Russen. Band 1. Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1934. S. 7.*

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*



времени» — народного трибуна или народного вождя — отличают «волевое оформление лика и самовластно искомая судьба», что делает его «оформителем своего народа и его судеб. Напротив, весь смысл святости состоит в том, чтобы не носить собственного лика и не хотеть собственной судьбы, а быть лишь окном, через которое Бог обращает свой взор к миру и люди взирают к Богу. В преодолении святым героя и героического оформления жизни следует, вероятно, искать глубинный смысл всей религиозной враждебности к форме»<sup>1</sup>. Степун, таким образом, раскрывает *смысл истории*: преодоление различных форм творчества и *отказ от собственного лика и судьбы*. Поскольку, по мнению Степуна, Россия характеризуется именно неоформленностью, то «основной закон русской духовности и русской истории: *напряжение между варварством и святостью* (курсив мой — Ю. М.)»<sup>2</sup>. Степун далее раскрывает проявление этой полярной напряженности в крестьянстве, в интеллигенции и в монархии, как основных деятелях русской истории и революции. Крестьяне в своем душевном складе дают нам «картину полнейшего варвара в той мере, в какой под варварством понимается полнейшая нехватка образования и цивилизации»<sup>3</sup>, и в то же время отсутствие культуры не означает отсутствие культа — проявление и оформление религиозности. Русский крестьянин глубоко религиозен.

Следующая составляющая лика России — это структура сознания «интеллигентского ордена». Характеристика Степуном русской интеллигенции преимущественно резко отрицательная, но концепция требует выделить в структуре ее духовности не только элементы варварства, но и святости. В связи с этим сначала читаем: «...большинство русских мыслителей не знало и не упражнялось в научно-скрупулезной ювелирной работе над понятиями, в благоговении к ремеслу мысли и в аскезе критицизма», что «позволяет объяснить варварство перечеканывания всякого занесенного европейского учения в русскую спасительную истину»<sup>4</sup>. Однако затем с варварством связаны и «истинная практическая религиозность, жертвенность, героическое мужество» русской интеллигенции, и то, что в ней было что-то от «настоящих святых»<sup>5</sup>. Таким образом, в душе интеллигенции одновременно сочетаются противоположные начала: варварско-демоническое начало и начало святости. Схему

<sup>1</sup> Ibid. S. 10–11.

<sup>2</sup> Ibid. S. 35.

<sup>3</sup> Ibid. S. 15.

<sup>4</sup> Ibid. S. 35.

<sup>5</sup> Ibid. S. 36.

структуры основного закона духовности и истории завершает русский монархизм, который также является выразителем полярной двойственности: с одной стороны, своеволие и беззаконие автократии, прообразом которой является византийский абсолютизм, а с другой — стремление к идеалу восточно-христианской теократии. Так Степун подводит к следующей главе, объясняющей русскую революцию, и нетрудно догадаться, что она стала результатом близости марксизма к демонизму и победы варварского начала. Проявление святости достигает расцвета, когда, по Степуну, «полное 'софийное' бытие не стремится к сознанию. Не возникают ни схоластическая спекуляция, ни метафизика, ни философия. Культурный расцвет русской души совершается в священном молчании». Таким образом, «расцвет русского закона остается больше картиной, чем словом, больше голосом, чем учением, больше Софией, чем Логос. Возникает самостоятельная церковная архитектура в камне и дереве, почти непостижимое чудо иконы и совершенно своеобразный стиль русско-северной святости»<sup>1</sup>. Степун сам поясняет: «... моя попытка концепции русской революции во многом совпадает с мыслями Бердяева»<sup>2</sup>. А что же тогда остается от новизны восприятия и анализа Степуну своеобразия закона русской духовности и истории? Остается демонстрация способности наполнения, хотя уже и известного и оцененного другими, содержания *заданными* уже степуновским *мышлением формами* и схемами культуры и истории.

Оказывается, что культурологический подход позволяет Яковенко и Гессену в равной мере утверждать проявлением русской самовластной судьбы оформленный в диктатуре большевизм и социализм с сильными личностями — «героями времени» Герценом и Масариком. В то же время Степуну — констатировать всяческое отсутствие оформленности, т. е. варварство и отказ от собственного лика и судьбы. Стиль построения историософских концепций у западников отличается «общими начертаниями». У Яковенко необходимо особенно выделить *декларативность и неопределенность* — характеристики, которые дает ему В.В. Зеньковский. У Гессена также «все ... остается, по существу, неясно», а у Степуна, «неожиданно и необоснованно, выступает 'религиозное переживание Бога'»<sup>3</sup>. Таким образом, проявляется, на наш взгляд, *существенная герта неокантианства*, то, что для него *типично* после иррационального расширения в нем философии И. Канта, а именно *мистицизм и ин-*

<sup>1</sup> Ibid. S. 34.

<sup>2</sup> Ibid. S. 97.

<sup>3</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 249, 253.

*туитивизм*. Обе эти компоненты приводят к релятивизму и в результате дают *иллюзию бытия*, независимо от того, кто пользуется данной методологией, крайние западники или же славянофилы-евразийцы. Такой подход к культуре допускает толкование сущего и должного, ценностей, не имеющих самостоятельного существования, а только значимых, осознаваемых или *создаваемых* и *формулируемых* личностями. В отношении осознания специфики русской философии и культуры, основанной на кантианской методологии, обнаруживается и особенность, на которую указывал еще Ю.Ф. Самарин: «... эта школа стоит не в средоточии жизни и не над нею, а в стороне от нее»<sup>1</sup> — положение, которое, к сожалению, здесь можно употреблять и к самим «осознавателям культурно-исторического своеобразия России», находящимся и физически в эмиграции.

Судьбу западников повторяют и сегодняшние эмигранты из России, вынужденные ввиду отсутствующей у них оригинальности поменять философию Г.В.Ф. Гегеля, В. Дильтея и М. Хайдеггера на изучение философии России, не отличаясь при этом ни оригинальностью, ни новизной метода, сохраняя «отрицательность воззрения» на нее.

---

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Несколько слов по поводу исторических трудов г. Чичерина. С. 508.



**А.С. Хомяков и евразийство**

Предлагаемая тема интересна прежде всего в двух аспектах: во-первых, ее раскрытие должно показать, насколько сохраняется преемственность в интерпретации отечественной истории русской философской мыслью; во-вторых, уточнить своеобразие евразийства, его несводимость к предшествующим историософским взглядам.

Определяющим признаком славянофильской историософии, как религиозно-теистического варианта философии истории является, по нашему мнению, тезис о русском мессианстве, т. е. об особой исторической роли русского народа, порождаемой двумя факторами — православием и общинностью. При этом православие неслучайно поставлено на первое место, ибо через призму религии славянофильство рассматривает все важнейшие проблемы как индивидуальной, так и социальной жизни, именно религиозный фактор определяет «ход истории».

Наиболее полно историософская проблематика раскрыта А.С. Хомяковым в его «Записках о всемирной истории», над которыми он работал более 20 лет. После его смерти осталась 21 тетрадь, которые подготовил к печати известный филолог-славист и этнограф А.Ф. Гильфердинг, сочувствовавший взглядам славянофилов. Он же предложил и название этого труда, хотя среди друзей А.С. Хомякова бытовало и другое предложенное Н.В. Гоголем — «Семирамида». Издатель в своем обширном предисловии отмечал эрудицию А.С. Хомякова, знание им европейских языков, греческого и латыни. Все «важное в ученом отношении», относящееся к гуманитарным наукам, появлявшееся в Европе, им читалось, подчеркивал соствитель. В то же время А.Ф. Гильфердинг указал на «капитальный недостаток сочинения», заключающийся в том, что автор цитировал источники и давал справки по памяти. Отсюда понятно, что А.С. Хомяков создает не научную концепцию, а «только набрасывает систему, в которой всемирная история должна быть изложена»<sup>1</sup>. В этой системе лидер славянофильства определяет «три главных начала науки о человеке», которая делит его по племенам, по государствам

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. 5. М., 1900. С. XVII.

и по верам<sup>1</sup>. Рассматривая взаимодействие народов (племен), лидер славянофильства последовательно критикует позицию европоцентризма, игнорирующую вклад славянства в мировую историю, при этом и сам он иногда впадал в противоположную крайность, находя влияние славянства там, где его не было. Неслучайно даже близкий ему по духу Гильфердинг вынужден был отметить в его труде «чрезмерные преувеличения предметов и роли славянского мира, особенно в древние эпохи»<sup>2</sup>. В то же время можно согласиться с А.С. Хомяковым в том, что западная ученость и прежде всего немецкие исследователи хранили упорное молчание «обо всем том, что носит на себе печать славянства».

Деление истории по государствам неразрывно связано с их географическим положением, но науке еще предстоит создать такие книги, которые не принимают «никаких других разделов земли, кроме раздела по государствам». Анализ государственных различий, связанных с географическим положением народов, приводит А.С. Хомякова к выводу о динамизме истории. Так, азиатские народы раньше европейцев сумели создать «колоссальные державы, богатые всем, кроме истинного просвещения»<sup>3</sup>. Поэтому они перестали доминировать на исторической арене, однако азиатские начала не могут «погибнуть навсегда» и еще предстанут в будущем «в размерах огромных и великолепных».

Анализируя географическое положение России, мыслитель отмечает, что Уральский хребет «разрезывает ее пополам» на европейскую и азиатскую части. Отсюда понятно также взаимодействие славян с азиатскими народами, и даже их внешний облик имеет черты сходства. Пока Древняя Русь была единым государством, она успешно противостояла «восточным соседям», но после распада на уделы государство теряет военную силу. Монгольское нашествие сопровождалось «кровавой баней» для славян, но завоеватели были способны только «к быстрому натиску, а не к основанию твердой власти»<sup>4</sup>. В силу этого Руси удалось освободиться от завоевателей. Из этого периода своей истории она «вышла, может быть, с началами духовного искажения, но, бесспорно, с сознанием своей вещественной силы»<sup>5</sup>. Это «искажение» обусловлено тем, что земледельческие народы, к которым принадлежали славяне, восприимчивы

---

<sup>1</sup> Там же. С. 8.

<sup>2</sup> Там же. С. XX.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 27.

<sup>4</sup> Там же. С. 371.

<sup>5</sup> Там же. С. 76.

«ко всему чуждому». По мере дальнейшего развития этноса «чуждые наслоения» ассимилируются, преобразуются и проявляются уже «в новых органических явлениях в жизни народов»<sup>1</sup>.

Приведенные выше рассуждения чрезвычайно важны для понимания генезиса евразийского учения. Да, татаро-монгольское нашествие оценивается им как разрушительная сила, но его последствия трактуются в евразийском духе. И осознание «воинственной силы», и преобразование «чужого в свое» — эти идеи станут ведущими во взглядах евразийцев.

Племенное и государственное деление народов не является для А.С. Хомякова главным, ибо в своей концепции он особое значение придает религии. С его точки зрения, «первый и главный предмет, на который должна обращать внимание историческая критика, есть народная вера»<sup>2</sup>. При этом он предлагает оригинальную классификацию религий, ибо внешних, формальных различий для понимания сущности веры недостаточно. Главный ее характер «определяется не числом богов и не обрядами богослужения и даже не категориями ума (знающего), но категориями воли. Свобода и необходимость составляют то тайное начало, около которого, в разных образах, сосредотачиваются все мысли человека»<sup>3</sup>. Религия необходимости, или кушитство, опирается на «служение чисто вещественное», отсюда громадные культовые сооружения и в то же время отсутствие слов, «вдохновенных поэзией или проникнутых животворную мыслью». Кушитское учение возникло в Африке, около верховий Нила, а затем перешло в Вавилон, Египет и Индию. Другое религиозное направление — религия свободы, или иранство, являющееся «началом духовным, служение мысли (не философской, но нравственной)». Оно зародилось в северо-восточном Иране, а затем распространилось среди евреев и некоторых других народов. Характер иранства есть «строгое и гордое отчуждение от вещественности», в силу этого народы, которые его исповедовали, «не оставили нам ни одного древнего памятника», — имеется в виду храмовая архитектура. Приведенная классификация религий есть, с точки зрения Н.А. Бердяева, «самая замечательная, наиболее приближающаяся к гениальности идея Хомякова»<sup>4</sup>.

По мере своего развития кушитское и иранское начала, взаимодействуя друг с другом, «изменялись взаимными уступками и теря-

<sup>1</sup> Там же. С. 47.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 131.

<sup>3</sup> Там же. Т. 5. С. 217.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Александр Степанович Хомяков. М., 2005. С. 129.

ли свою физиономию», но при этом определенное своеобразие предания того и другого сохранялись. Анализ истории показывает, что учение кушитское по мере своего развития «заключалось в логику философских школ», а содержание иранства получило «свой венец в христианстве и уже вне его не имеет никакого смысла».

Однако «жизнь Европы» только условно можно назвать христианской, ибо она не есть «жизнь и развитие церкви». Более того, «основатели церкви ужаснулись бы своего создания, если бы на них легла ответственность европейской истории»<sup>1</sup>. Подобный разрыв между учением и его «воплощением» во многом обусловлен тем, что христианская церковь занималась прежде всего «просветительным началом веры», но не осознавалась в полной мере ее «строительная сила». Поэтому внешнее приобщение к христианству часто не сопровождалось «жизнью по вере», а значит, и не изменялось «вечно-несовершенное устройство общества». В то же время сила влияния христианского начала на Западе и Востоке была различной. Запад принял христианское «просвещение извне», на Востоке приобщение к нему было органическим процессом. На Западе построение церкви вылилось в «государственную форму», она «приняла весь условный принудительный характер государства». В Византии также императоры, «наперекор христианству, называли себя божественными», но жизнь религиозных общин определялась не государственными, а церковными правилами. Особое значение в управлении верующими имело церковное предание, т. е. духовное начало. Запад пошел на изменения символа веры «не вследствие соборного решения», а по «человеческому разумению». Это «самоволие» приводит к расколу христианства, ибо в Византии в области догматов «никакая уступка не была возможна». Кроме того, «рационализм или тесно логический анализ, сделался характером Западной церкви». Развитие этой тенденции закономерно привело к появлению протестантизма, который в своем окончательном развитии должен приобрести чисто философский характер.

Наконец, еще одно существенное отличие западного христианства от православия состоит в том, что в религиозной жизни особое значение имеет гармоническое сочетание индивидуальных религиозных представлений и обязательных для всех церковных догматов.

Католики, как считал А.С. Хомяков, «гармонизацию единства и множественности» свели к безусловному авторитету «единства». Власть папы сделалась «последним основанием веры», и народ (ря-

<sup>1</sup>Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 411.

довые члены Церкви), «не должен был мыслить, не должен был даже читать Божественного писания». В силу этого в католицизме сложилось нетерпимое отношение к «самостоятельному человеческому мышлению». Почти все выдающиеся мыслители в той или иной форме преследовались католической церковью. Узурпация власти римским папой привела и к извращению символа веры. «Вселенская непогрешимость», основанная на решениях первых всерихристианских соборов, отвергается введением новых догматов. Тем самым, как подчеркивает русский мыслитель, нарушается критерий «религиозной истинности», ибо новые положения вероучения не вытекают «органически» из Священного писания и церковного предания.

Закономерной реакцией на отсутствие в католицизме «церковной свободы» является, по мнению славянофилов, появление протестантизма. Главным объектом критики со стороны протестантов становится католическое понимание единства. Отвергая власть папы, подавляющую индивидуальную религиозность, реформаторы христианства впадают в другую крайность, выдвигая на первый план внутреннее проявление религиозных чувств. Протестантизм, как отмечает А.С. Хомяков, «держится такой свободы, при которой совершенно исчезает единство Церкви»<sup>1</sup>. Индивидуализация христианства также неизбежно ведет к извращению вероучения, «к отрицанию догмата как живого предания». Вместо авторитета церкви у протестантов появляется авторитет разума, начинает господствовать философский рационализм. Несмотря на формальное различие между католицизмом и протестантизмом, в них, с точки зрения русских мыслителей, много общего. Прежде всего их сближает поиск внешних критериев истинности религии: у одних — это папа, у других — собственный разум. В связи с этим — господство утилитарных начал в западных вероисповеданиях, их направленность к «земным целям». Все это приводит к тому, что католики и протестанты «судят о вещах небесных как о вещах земных»<sup>2</sup>. Подвергнув критике католицизм и протестантизм, А.С. Хомяков обосновывает тезис о том, что только православие гармонизирует церковные и индивидуальные начала. Главным достоинством православной церкви, по его убеждению, является сохранение христианского вероучения в чистоте. Только православный Восток исповедует символ Никее-Константинопольский, из которого истинная Церковь «ничего ис-

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 112.

<sup>2</sup> Там же. С. 108.



ключить и к которому ничего прибавить не позволяет»<sup>1</sup>. Для выработки гармоничного сочетания индивидуального и церковного необходимо обратиться к учению о соборности.

Следует напомнить, что соборность является одной из характеристик церкви, включенной в православный символ веры. Его девятый член формулируется следующим образом: «Верую во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь». Хомяков особо подчеркивает, что православные учителя остановились при переводе символа веры на славянский язык «на слове соборный». Это был принцип церковной и социальной жизни, который оказывал существенное влияние на формирование отечественной духовной традиции. Однако понимание соборности долгое время не имело адекватной философской формы выражения.

Наиболее полно учение о соборности было раскрыто в работах А.С. Хомякова. В противовес католицизму и протестантизму он считает неприемлемым рассмотрение Церкви как союза мирян и клира, основанного на «внешнем авторитете», ибо сама еkkлeсия не может рассматриваться как «множество лиц в их личной отдельности»<sup>2</sup>. Церковное единение предполагает качественные характеристики и не должно ограничиться количественными показателями. Важнейшей чертой качественной стороны жизни церковной общины выступает «углубленность ее членов в истину».

Для славянофилов принципиально важны два момента: во-первых, истина не принадлежит избранным, она — достояние всех тех, кто «вошел в церковную ограду»; во-вторых, приобщение к истине не может быть насильственным, так как «всякое верование... есть акт свободы»<sup>3</sup>. Наиболее адекватно выразить сочетание имманентного единства, основанного на свободе, может, по мнению А.С. Хомякова, только слово «соборный». Оно выражает «идею соборания», притом не только видимого, но и «существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве»<sup>4</sup>. По мнению лидера славянофильства, реальная церковная практика никогда полностью не воплощает соборных идеалов, но благодаря соборности церковь мистическая и историческая связаны между собой, и именно в силу этого христианское учение «становится жизненным». Оно изменяет не только душу индивида, но и его отноше-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 9–10.

<sup>2</sup> Там же. С. 3.

<sup>3</sup> Там же. С. 108.

<sup>4</sup> Там же. С. 242.

ния с другими людьми, т. е. социальную сферу, так как «благодать веры неотделима от святости жизни».

В связи с этим отметим, на наш взгляд, спорную позицию С.С. Хоружия. Известный философ считает, что учение Хомякова о соборности «оказалось, по существу, раскрытием одного главного вывода, вывода о благодатной и сверхэмпирической природе Соборного Единства», в нем идет речь о «Церкви мистической и невидимой»<sup>1</sup>. Для А.С. Хомякова нет непроходимой границы между Церковью мистической и земной, более того, он был убежден, что соединение человека со Христом «тогда лишь получает свой венец, когда оно осуществляется в реальном мире, в принципе общежития»<sup>2</sup>.

Подходы А.С. Хомякова к определению специфики православия и его роли в социальной сфере, раскрытие им учения о соборности стали важными идейными источниками евразийских взглядов. Напомним, что к этому идейно-политическому течению 20–30-х годов XX в. принадлежали известные отечественные мыслители Г.В. Вернадский, Л.П. Карсавин, П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой, Г.В. Флоровский и др.

Сторонников евразийства привлекала прежде всего установка славянофилов на активность верующих; с их точки зрения, А.С. Хомяков и др. разработали определенную «методологию действия». Она опирается на убеждение, что в делах веры только «свобода и согласие суть благие руководители». Этот принцип противопоставляется «ложному началу власти», господствующему в католицизме.

Не приемлют евразийцы и протестантский индивидуализм, так как «личной веры недостаточно». Они соглашались со славянофильской позицией, что «верующая личность должна быть соборной»<sup>3</sup>. Вообще учение о «соборной личности» становится для евразийцев одной из доминантных тем, а Л.П. Карсавин посвятил этой проблеме даже специальную работу «Церковь, личность и государство»<sup>4</sup>. По мнению отечественных мыслителей, именно благодаря соборным установкам русское православие сможет проникнуть «не только в народный быт, но и во все части здания русской культуры». В результате русская культура, с одной стороны, «будет сверху до низу единой системой», с другой — сохранит индивидуализацию, опирающуюся на «краевую и племенную дифференцированность»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 23.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 225.

<sup>3</sup> Савицкий П.Н. Евразийство // Русский узел евразийства. М., 1997. С. 90.

<sup>4</sup> См.: Карсавин Л.П. А.С. Хомяков // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 414–446.

<sup>5</sup> Трубецкой Н.С. К украинской проблеме // Русский узел евразийства. М., 1997. С. 135.

Появление евразийских публикаций вызвало широкую полемику в эмигрантских изданиях: и «справа», и «слева» раздавались критические отзывы об их взглядах. Как справедливо отмечал Г.В. Флоровский, «полемические нападки» обусловлены тем, что «большинство оппонентов вообще никакой правды искать не желают, и в евразийцах казнят именно беспокойство их искания»<sup>1</sup>. Одним из основных полемических вопросов была проблема связи евразийских взглядов с отечественной духовной традицией и прежде всего со славянофильством.

Известный историк, профессор Московского университета, высланный из России в 1922 г., А.А. Кизеветтер в работе «Евразийство» оспаривает тезис, согласно которому евразийцы являются «прямыми преемниками славянофильства, углубляющими и расширяющими бывшие славянофильские построения». Подобное утверждение могут защищать только те лица, которые «лишь поверхностно знакомы со славянофильским учением». В действительности же и трактовка исторического процесса, и понимание культуры у этих течений различно. Поэтому «евразийцы совершенно напрасно наносятся в идейное родство славянофилам»<sup>2</sup>.

Сходной точки зрения придерживается и Н.А. Бердяев, считавший, что «своим этатизмом евразийцы порывают с традициями нашей национально-религиозной мысли, порывают с славянофилами»<sup>3</sup>. Более того, некоторые евразийцы, в частности Н.С. Трубецкой, также считали славянофильство проявлением «ложного национализма», который должно преодолеть евразийство. Все дело в том, что А.С. Хомяков, И.В. Киреевский и др. стремились «построить русский национализм по образцу и подобию романо-германского»<sup>4</sup>. Сама аргументация Н.С. Трубецкого, отстаивающего этот тезис, отнюдь не безупречна, так как славянофилы никогда не хотели, чтобы русские стали «настоящими европейцами», они не стремились к насильственному распространению русской культуры среди «иноплеменников», наконец, сохранение коренных начал культуры и этернизация «отживших ценностей» — это не одно и то же.

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Окаменелое бесчувствие // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 248.

<sup>2</sup> Кизеветтер А.А. Евразийство // Философские науки. 1991. № 12. С. 130–131.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Утопический этатизм евразийцев // Н.А. Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 202.

<sup>4</sup> Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 125.

Однако большинство евразийцев признавали славянофилов своими идейным предшественниками. Так, в 1926 г. в «Евразийском книгоиздательстве» переиздаются сочинения А.С. Хомякова с предисловием Л.П. Карсавина. По мнению философа, лидер славянофильства настаивал на том, что пора кончить ученичество у Запада и необходимо «обратиться к органическому процессу, который не отрицает всего чужого, но исходит из своего»<sup>1</sup>. Л.П. Карсавин также подчеркивает, что именно главный идеолог славянофильства «первый вскрыл в религиозном процессе существо процесса исторического»<sup>2</sup>. На этот же аспект обращает внимание Г.В. Флоровский, отмечая, что «для Хомякова и Самарина, для И.В. Киреевского Россия была дорога и священна не только по силе кровной связи с родиной, но еще более как историческое дело православия»<sup>3</sup>. Приведенные выше тезисы являются фундаментальными для евразийского учения. В связи с этим, конечно, прав П.Н. Савицкий, отмечавший родство славянофильства и евразийства прежде всего в понимании «культурно-исторического своеобразия России». Однако если А.С. Хомяков и И.В. Киреевский обосновывали свои позиции с «упором на славянство», то формула евразийства исходит из признания «сочетания в русской культуре “европейских” и “азиатско-азиатских” элементов»<sup>4</sup>.

В целом же анализ взглядов А.С. Хомякова дает возможность сделать вывод о его безусловном влиянии на формирование евразийства. Уже в славянофильстве в самом общем плане содержится идея о России как особой цивилизации, которая получила развитие и обоснование в творчестве евразийцев.

---

<sup>1</sup> Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 371.

<sup>2</sup> Там же. С. 373.

<sup>3</sup> Флоровский Г.В. Вселенское предание и славянофильская идея // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 261.

<sup>4</sup> Савицкий П.Н. Евразийство // Русский узел евразийства. М., 1997. С. 81.



## **В.В. Зеньковский и идея религиозной науки**

Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962) занимает значительное место в истории русской философии и психологии. Основные труды его переиздаются, вышло четырехтомное Собрание сочинений (М., 2008–2011). Однако размышления ученого по разным актуальным проблемам XX в. на фоне его знаменитых трудов «История русской философии» и «Основы христианской философии» часто теряются и мало известны. Данное обстоятельство касается и понимания В.В. Зеньковским соотношения между религией и наукой. Его обоснованная позиция может быть интересна в контексте современных научных споров, призывов атеистически настроенных ученых ограничить науку от влияния религии.

В.В. Зеньковский сознательно занимался научной работой и мыслил себя ученым. У него постепенно сформировалась идея науки, которая основана на религиозном мировоззрении. Зеньковский высказал свои взгляды на науку в 1930 г., когда на страницах «Вестника РСХД» состоялась его полемика с К.Г. Сerezниковым. В «Вестнике РСХД» (№ 3) была опубликована статья члена Берлинского религиозно-философского кружка РСХД К. Сerezникова «Философия или апологетика». Автор статьи доказывал, что синтез религии и науки рождает апологетику, или апологетическую предуготовленность. Импульсом для размышлений Сerezникова стала опубликованная в журнале «Путь» статья С.Л. Франка «Религия и наука в современном сознании»<sup>1</sup>. Сerezников видит в ней основу для дальнейшего осмысления проблемы, но в целом не принимает позицию Франка, считая ее упрощенной и слишком оптимистичной. Франк полагал, что необходимо преодолеть раздвоенность, которая возникает между сознанием верующего человека, религиозным центром его личности и традиционными формами научной, художественной, семейной, профессиональной и общественной жизни. В раздвоенности, или «двойной бухгалтерии», Франк видел проявление духовной болезни и предлагал разобраться с одной из ее сторон — отношением между религией и наукой. По мнению Франка, возможен «здоровый синтез» религиозной веры и научно-

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании // Путь. 1926. № 4.

го мирозозерцания. Для этого Франк выдвигает положение: «Наука и религия имеют два разных предмета, следовательно, и два разных пути познания, два разных критерия достоверности, каждый из которых принципиально независим от другого»<sup>1</sup>. Наука познает элементы мира (мир как замкнутую систему) без отношения к абсолютному бытию, религия — отношение мира и человека к Богу. Следовательно, считал Франк, как религия не может вторгаться в компетенцию научного знания, так и наука — в компетенцию религиозного опыта. Вместе с тем в религиозном сознании человека существует имманентное и трансцендентное восприятие мира, поэтому познание мира и богопознание образуют конкретное единство. Разрыв происходит в те исторические эпохи, когда происходит упадок религии. В такие эпохи атеизма («эпохи духовной слепоты») и может существовать «нерелигиозная наука». В эпохи духовных поисков и религиозного возрождения происходит процесс взаимовлияния между религией и наукой, по поводу которого Франк замечает: «Когда же взор и чувства человека действительно раскрыты, когда он вновь обретает хотя бы смутное чутье таинственности, глубинности, значительности бытия, его совершенно свободная и непредвзятая познавательная направленность на мир, его научное познание наталкивает его на такие стороны бытия, которые в большей или меньшей степени свидетельствуют о той сверхмирной тайне бытия, о которой говорит религиозное познание»<sup>2</sup>. Франк считал, что главной задачей религиозного сознания является творческое овладение и внутренняя переработка научной мысли для того, чтобы снять разрыв и несогласованность между наукой и религией.

Там, где Франк видел путь к синтезу, Сережников утверждает полный разрыв между наукой и религией. По мнению Сережникова, абсолютность христианства ведет к отрицанию науки, которая может только противоречить истинам религии. Особенное внимание Сережников обращает на религиозную философию, в которой, считает он, никакого синтеза религии и философии не происходит: в одном случае при приложении философской теории к пониманию религии будет философия религии, а в другом при построении философской системы — апологетика. В итоге Сережников полагает: «Философия как таковая не может быть ни религиозной, ни антирелигиозной. Она — сама по себе»<sup>3</sup>. Иначе говоря, по мнению Сереж-

<sup>1</sup> Там же. С. 146–147.

<sup>2</sup> Там же. С. 149.

<sup>3</sup> Сережников К.Г. Философия или апологетика // Вестник РСХД. 1930. № 3. С. 19.

никова, религиозной философии не существует, а есть только миф, чарующий русский ум. Следовательно, надо заниматься наукой (например, философией) или апологетикой.

Выводы Серезникова не могли не вызвать полемической реакции В.В. Зеньковского, который был как председателем РСХД, так и религиозным философом. Он выступает со статьей «Несколько слов в ответ г-ну Серезникову». Главный аргумент его против положений К. Серезникова основан не на отвлеченных рассуждениях, а на конкретных исторических фактах. В.В. Зеньковский пишет: «Фактически же наука, по самой природе своей, определяется мирозерцанием эпохи, ее исканиями и тревогами, ее духовным типом»<sup>1</sup>. Наука как чистый идеал беспристрастного и безукоризненного исследования, лишённого исторических влияний, никогда не существовала. Зеньковский считает, что можно говорить о двух формах науки — безрелигиозной и религиозной. Безрелигиозная наука признает за данность только чувственный опыт, религиозная наука опирается также на предположения о существовании сверхчувственных данных. Зеньковский утверждает: «Природа науки исчерпывается ее методом, но не включает в себя учения о том, что ее основой может быть лишь чувственная реальность. Науку мы имеем там, где, беря за основу все то, что нам дано, наша мысль восходит методически и критически к установлению того, что не дано, к постижению системности в сфере реальности. Религиозная наука не только принципиально возможна, но и исторически дана нам от начала христианства»<sup>2</sup>. Остальные аргументы Зеньковского носят частный дополнительный характер и направлены на подтверждение тезиса о существовании религиозной науки.

К.Г. Серезников не оставил без внимания критику Зеньковского и ответил на нее спустя несколько месяцев в «Вестнике РСХД» статьей «О религиозной науке и о религиозной философии». Он попытался поколебать отдельные аргументы Зеньковского. В частности, Серезников указал, что Зеньковский вместо проблемы религиозной философии выдвигает идею религиозной науки. По его мнению, к ряду наук в силу их специфики религиозный опыт никак не приложим, поэтому ученый оказывается лишен права строить религиозную науку. Кроме того, Серезников подчеркнул, что религиозный опыт имеет часто довольно субъективные черты, не всегда совпадает с объективной реальностью и не может быть основой

<sup>1</sup>Зеньковский В.В. Несколько слов в ответ г-ну Серезникову // Вестник РСХД. 1930. № 3. С. 23.

<sup>2</sup>Там же. С. 24.

для науки. По мнению Сержникова, философия обычно исследует возможности познания, а потом уже начинает построение системы, что делает невозможным использование догматов христианства или данных религиозного опыта.

На вторую статью Сержникова Зеньковский ответил новой статьей «Идея религиозной науки» с развернутым обоснованием своих выводов. Он сосредоточил свое внимание на принципах религиозной науки. Зеньковский считает, что помимо научного метода существуют еще проблемы научного синтеза и научного мировоззрения. Он соглашается с тем, что науку во многом создал строгий научный метод, но с развитием знания неизбежно возникли вопросы о единстве мира и проблемы философского синтеза. Следовательно, там, где возникают проблемы синтеза и мировоззрения, ученый сталкивается с личным выбором между двумя формами науки — религиозной и безрелигиозной. Ученые XVIII и XIX вв. предпочитали натурализм, который был для них определяющим научным мировоззрением. Однако тот факт, что большинство ученых в Новое время делали свой выбор в пользу безрелигиозной науки, не исключает само по себе существование религиозной науки. Идею религиозной науки Зеньковский понимал так: «... эта идея покоится на признании “нейтральности” науки как таковой, т. е. со стороны ее метода, открывая свободу в построении научного “мировоззрения”»<sup>1</sup>. Проблемы научного мировоззрения возникают там, где ученые обращаются к тому, чтобы свести факты к единству и понять их смысловую связь. Для безрелигиозного ученого многие факты исторической, социальной, культурной действительности просто не существуют, и, например, в истории религий ему очень трудно найти смысловую связь, так как сущность религиозных исканий остается за пределами его понимания. Зеньковский пишет: «Мировоззрение есть некий купол над системой знания — оно есть узрение связности и целостности бытия и раскрытие смыслового его единства»<sup>2</sup>. Главный вывод Зеньковского: религиозная наука, т. е. наука, основанная на религиозном мировоззрении, есть такая же подлинная наука, как и наука, основанная на натурализме и позитивизме. В свободной конкуренции религиозной и безрелигиозной науки заложены положительные основы для научного творчества. Кроме теоретических положений, сформулированных в статьях 1930 г., можно говорить еще о том, что идея религиозной науки была практически воплощена в научных трудах В.В. Зеньковского, от разработки православной

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Идея религиозной науки // Вестник РСХД. 1930. № 8/9. С. 29.

<sup>2</sup> Там же. С. 30.



психологии и антропологии до обоснования системы христианской философии.

Однако есть еще одна причина, которая заставила Зеньковского с особым вниманием отнестись в 1930 г. к полемике с К. Сержниковым. В 20-е годы Зеньковский писал оставшееся в рукописи незавершенное исследование, не имеющее заголовка, но названное автором в предисловии «Введением в систему философии Православия»<sup>1</sup>. Зеньковский писал в предисловии: «Такая книга нужна не для того, чтобы ввести читателя в проблемы и методы философии Православия — это могло бы быть сделано с удобством в отдельных частях системы; она нужна для того, чтобы связать сознание современного человечества с Православием, в общем и беглом обзоре уяснить тайное устремление всей современной культуры к Православию и ориентировать мало подготовленного читателя в исторических судьбах Православия»<sup>2</sup>.

Следует отметить, что Зеньковский не просто теоретически обосновывал идею религиозной науки, а занимался созданием целой системы философских наук, конфессионально ориентированных и основанных на Православии. Можно сказать, что проблемы научного синтеза для Зеньковского разрешались в Православии.

В чем же заключалась «система философии Православия» по Зеньковскому? «Система» Зеньковского — это поиск и разработка философских основ православного мировоззрения. Она складывается из последовательного анализа следующих тем: политика, экономика, культура, общество, семья, этика. В исследовании всех этих тем Зеньковский использует метод, сущность которого заключается в первоначальном анализе внешних явлений жизни с последующим выяснением их внутреннего смысла, содержания и связи с основами культуры. Неслучайно Зеньковский начинает анализ с политики как той деятельности, в которой наиболее проявляется внешняя активность как индивидуальностей, так и целых государств. С его точки зрения в политике особенно наглядно можно видеть распад органических связей в культуре и обществе, всеобщую «атомизацию».

Духовным средоточием культуры, как замечает Зеньковский, является философия, в которой «концентрируются все основные течения духовной жизни»<sup>3</sup>. Из предполагавшегося сначала обширного анализа философии в контексте европейской культуры Зеньков-

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано: *Зеньковский В.В.* Введение в систему философии Православия // Зеньковский В.В. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 2011.

<sup>2</sup> Там же. С. 10.

<sup>3</sup> Там же.

ский написал только главу об этике, рассмотрев тему, которая редко встречается в других его работах. Распад средневековой культуры привел к отделению этики от религии, созданию автономной этики. В совершившемся в европейской культуре Нового времени процессе Зеньковский увидел «корень глубочайшего разложения этической жизни»<sup>1</sup>, что привело к этическому натурализму, т. е. соотношению морали человека с бездушными законами природы. Добро стало субъективной категорией и перестало быть действенной силой в человеческой жизни. Чтобы справиться с такой негативной ситуацией, необходимо выяснить вопрос о происхождении этической жизни в человеке. В античности, до появления христианства, идея нравственности преимущественно существовала на уровне психологии этической активности, т. е. в стремлении к достижению высшего состояния души посредством индивидуальной рассудочной работы. С приходом христианства появляется идея религиозной этики, предполагающая органическую связь моральной и религиозной жизни. Как пишет Зеньковский, «взаимоотношение моральной и чисто религиозной жизни на почве христианства принимает подлинно органический характер, и создается эта внутренняя, органическая связность и целостность моральной и религиозной жизни тем, что основное содержание религиозного опыта в христианстве чисто морально»<sup>2</sup>. По мнению Зеньковского, рождается не теория или идея, а новый моральный опыт, «живое ощущение добра»<sup>3</sup>. Однако религиозный опыт христианства очень быстро начинает замутняться, еще в Средние века, когда «связь человеческой души с Богом стала держаться на тонких нитях полуинтеллектуальной веры, мистического экстаза и покаянного обращения души к Богу»<sup>4</sup>. Постепенно происходит разрушение религиозной целостности, разделение религии и морали, утверждение авторитарности и умаление человеческой свободы. После разрушения религиозной этики рождается безрелигиозная («независимая») этика.

На примере этики можно понять главную задачу Зеньковского — разработать и систематически обосновать принципы, которые являются фундаментальными основами органической религиозной культуры, в том числе религиозной науки. Сама идея построить систему философии Православия дает совершенно новое понимание того, чем в науке занимался Зеньковский. Главные направления его

<sup>1</sup> Там же. С. 161.

<sup>2</sup> Там же. С. 171.

<sup>3</sup> Там же. С. 173.

<sup>4</sup> Там же. С. 176.

исследований (психология, педагогика, богословие, философия) не автономны, а объединены одним замыслом, единой системой. Занимаясь продолжительное время разными частями системы, Зеньковский вновь возвращается к построению системы в конце жизни и пишет «Основы христианской философии», в которых утверждается синтез науки и христианства.

Для Зеньковского наука есть лишь одна из форм человеческого знания. В первом томе «Основ христианской философии» проблема соотношения науки и религии еще раз сжато и точно раскрыта Зеньковским в главе «Христианские предпосылки знания». Зеньковский начинает построение христианской философии с того, что исследует возможности познания. Он приходит к очевидному выводу, что культ индивидуального разума, вера в его самодостаточность и автономность не выдерживают критики и во многом опровергнуты самим развитием философии. С конца XVIII в. началась философская работа, которая расшатывает основы самоуверенного рационализма и «чистой науки»: сначала Кант показывает, что в разуме есть трансцендентальные функции, затем неудачей заканчивается попытка обосновать «чистый опыт» (Э. Мах и Р. Авенариус), в заключение Э. Гуссерль и его последователи посредством феноменологической редукции открывают сущности в мире явлений. По мнению Зеньковского, итогом философского развития можно считать признание того, что существует несколько аксиом, или предпосылок знания: аксиома реальности (формула В.И. Вернадского), аксиома разумности мира (формула самого Зеньковского), аксиома обращенности всех актов духа к Абсолютной сфере (формула Б.П. Вышеславцева). Признание этих трех аксиом, считает Зеньковский, открывает путь к новому типу знания, который в свою очередь может служить основой для религиозной науки. Отказ от названных аксиом означает неизбежное ограничение знания, своеобразный обскурантизм. Преображение духа, которому учит христианство, предполагает преобразование ума, раскрытие всех духовных возможностей человека для свободного исследования. Зеньковский делал вывод: «Научные идеи и обобщения постоянно находятся *im Werden* [в становлении. — *нем.*], одни гипотезы сменяют другие, одни идеи отступают, чтобы дать место другим. Свобода исследования есть основное условие научного творчества — но и текучесть научных идей есть неизбежное следствие ограниченности нашего ума. Вообще *не в согласовании* научных идей и основ христианского вероучения лежит путь христианского знания, а в том, чтобы самое исследование *из-*

*нутри* освещалось для нас тем, чему учит Церковь»<sup>1</sup>. Как полагал Зеньковский, религиозная наука начинается с изменений в психологии научного творчества, с признания свободы в изучении природы и мира с разных точек зрения, в том числе на пути религиозно направляемой диалектики духа.

Однако для Зеньковского не всякий синтез науки и христианства может быть органическим. Указанием на проблемы и искажения, которые могут возникнуть при неправильном подходе к синтезу науки и религии, служит текст, помещенный в приложении к второму тому «Основ христианской философии» (1964) и ранее опубликованный Зеньковским в виде статьи под названием «Мифология в науке»<sup>2</sup>. В этой статье Зеньковский выступил последовательным критиком П. Тейяра де Шардена и его идей. Как отметил Зеньковский, Тейяр де Шарден был первоклассным ученым и одновременно христианским философом, создающим цельную картину мира или законченное мировоззрение. Тейяр де Шарден чувствовал единство мира как непреложный факт, верил в эволюцию и пытался связать свои научные взгляды с общими принципами христианского вероучения. Однако с самого начала он подчиняет свой общий научный подход идее эволюции и рассматривает только внешнюю сторону мира — «феномены», «явления». Иначе говоря, мир есть система феноменов, подчиненная законам эволюции. Вместе с тем Тейяр де Шарден не везде последователен и не всегда остается верен своей «научной феноменологии», а допускает то, что стоит «позади» явлений, их «внутреннюю сферу». Антиметафизический подход Тейяра де Шардена ведет к противоречиям как с наукой, так и с христианством, что стирает границы между научными гипотезами и мифологией. По мнению Зеньковского, Тейяр де Шарден пытается одновременно связать и разделить науку и религию, в результате чего он создает научную теорию, которую затем сближает с христианскими взглядами. Зеньковский замечал: «О Teilhard нельзя, впрочем, сказать, что в лице его мы имеем перед собой христианского ученого, — нет, он одновременно и ученый, он и христианин, но не христианский ученый, разделение двух типов мысли лишает возможности считать его христианским ученым»<sup>3</sup>. Разделение двух типов мысли приво-

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии // Зеньковский В.В. Собр. соч. Т. 4. С. 284.

<sup>2</sup> Зеньковский В. Мифология в науке (По поводу трудов Teilhard de Chardin) // Новый журнал. 1961. № 66.

<sup>3</sup> Зеньковский В., *прот.* Основы христианской философии. Т. 2. Франкфурт-на-Майне, 1964. С. 178–179.

дит к тому, что Тейяр де Шарден то рассматривает мир феноменов, то выходит за его пределы. В итоге не получается ни последовательной научной картины мира, ни последовательной христианской философии. Зеньковский делал вывод, что учение Тейяра де Шардена об эволюции феноменов не может быть совместимо с христианской философией, так как, по сути, устраняются центральные для христианства идеи творения Богом мира и человека. Как пишет Зеньковский, «ложный научный подход (ибо феномены не обладают никаким бытием, они по существу призрачны) определил небрежное отношение Teilhard к тому, что учит христианство. Сказанного достаточно, чтобы пояснить неприемлемость системы Teilhard для христианства»<sup>1</sup>.

В своих размышлениях об учении Тейяра де Шардена Зеньковский показал, что та идея религиозной науки, которую он сформулировал в полемике с К. Сержниковым в 1930 г., при практическом развитии может столкнуться со сложными проблемами, связанными как с личным мировоззрением ученого, так и со спецификой его научной специальности. Тем не менее религиозная наука существует, чему доказательством служат труды В.В. Зеньковского, в которых дан последовательный синтез научных методов и христианских идей.

---

<sup>1</sup>Зеньковский В., *прот.* Основы христианской философии. Т. 2. С. 186.



## Учение П.Б. Струве о нации и национализме

За постсоветский период в России уже вполне сложилась целая традиция в изучении идейного наследия выдающегося русского мыслителя Петра Бернгардовича Струве (1870–1944), причем подавляющее большинство работ в данной традиции носят апологетический характер<sup>1</sup>. В данной статье делается попытка преодолеть эту традицию. Предметом исследования является вопрос о том, как Струве понимал нацию и национализм на разных этапах своего творческого пути. Анализ творчества Струве проводится с обращением к капитальной работе американского исследователя Ричарда Пайпса «Струве: левый либерал»<sup>2</sup>, «Струве: правый либерал»<sup>3</sup> и к работе Ольги Малиновой «Либеральный национализм: исторический и критический анализ концепций»<sup>4</sup>.

### Либерализм как истинный национализм

Одна из первых статей, которую Струве посвятил теме национализма, — это статья 1901 г. «В чем же истинный национализм?» Его конечный ответ на этот вопрос: в либерализме! Струве строит статью вокруг идей «национального духа» и «автономии личности». Своей статьей он хочет показать, что свободному развитию и творчеству «национального духа» в наибольшей мере соответствует либерализм, понимаемый как признание неотъемлемых прав личности. Никто не может «узреть национальный дух и снять с него фотографии в разных позах: религиозной, государственной, общественной»<sup>5</sup>. Струве в этой статье последовательно отрицает субстанциальность «национального духа»: «Говоря, что национальный дух воплощается в бесконечном, текучем по содержанию стихийно-творческом процессе сверхиндивидуального или коллек-

<sup>1</sup> См., например: Петр Бернгардович Струве / Под ред. О.А. Жуковой, В.К. Кантора. М., 2012.

<sup>2</sup> Пайпс Р. Струве: левый либерал, 1870–1905. Т. 1. М., 2001.

<sup>3</sup> Пайпс Р. Струве: правый либерал, 1905–1944. Т. 2. М., 2001.

<sup>4</sup> Малинова О.Ю. Либеральный национализм (середина XIX — начало XX века). М., 2000.

<sup>5</sup> Струве П.Б. В чем же истинный национализм? // Струве П.Б. Избранные сочинения. М., 1999. С. 17.

тивного характера, мы не хотим превратить ни этот процесс, ни его форму в какое-то особое существо, пребывающее вне живых людей и над ними властвующее»<sup>1</sup>. Для Струве «человеческая личность — самая подлинная реальность», более подлинная, более первичная, чем «национальный дух» и чем «государство»: «Ни государство, ни национальный дух не являются сущностями или субстанциями; еще того менее они — субъекты, которые можно было бы противопоставлять личности и духу индивидуальному»<sup>2</sup>. В этой статье Струве последовательно излагает либеральную модель государственного устройства с целью показать, что именно эта модель наиболее полно обеспечивает «автономию личности» и, в конце концов, «свободное творчество национального духа». Заканчивает он статью фразой, которая, возможно, наиболее цитируема из всего его творчества «Либерализм в его чистой форме, т. е. как признание неотъемлемых прав личности, которые должны стоять выше посягательств какого-либо коллективного, сверхиндивидуального целого, как бы оно ни было организовано и какое бы наименование оно ни носило, и есть единственный вид истинного национализма, подлинного уважения и самоуважения национального духа, т. е. признание прав его живых носителей и творцов на свободное творчество и искания, созидание и отвержение целей и форм жизни»<sup>3</sup>.

Пайпс пишет, что эта статья Струве является одной из «наиболее амбициозных попыток за всю историю российской политической мысли разработать последовательную доктрину национально-демократического либерализма»<sup>4</sup>. И в скобках замечает, что до Струве в России была создана только одна теория либерализма — Борисом Чичериным, но эту теорию «отличает недемократический, консервативный характер»<sup>5</sup>. Если можно приблизительно понять, что имеется в виду под такой характеристикой либерализма, как «демократический» (признание народа как учредителя и легитимизирующего источника для государственной власти), то так и остается неясным, что же имеется в виду под характеристикой либерализма как «национальный»? Малинова называет эту статью «наброском концепции «национального либерализма»<sup>6</sup>. И перед ней можно поставить тот же вопрос.

<sup>1</sup> Там же. С. 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 29.

<sup>3</sup> Там же. С. 30.

<sup>4</sup> Пайпс Р. Струве: левый либерал, 1870–1905. Т. 1. С. 423.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Малинова О.Ю. Либеральный национализм (середина XIX — начало XX века). С. 90.

Можно предположить, что прилагательное «национальный» появляется здесь исключительно потому, что Струве выводит либеральные принципы из ответа на вопрос, какие условия являются наиболее благоприятными для «национального духа», т. е. из способа обоснования либерализма. Сами по себе либеральные принципы, провозглашаемые Струве, не имеют никакой национальной окраски, национальной специфики, в статье не упоминается национальный вопрос, не проблематизируется, кого включать в нацию и т. д. Но эти термины — «национальный либерализм», «национально-демократический либерализм» — могут ввести в заблуждение по аналогии с «национал-социализмом», т. е. можно подумать, что в национальном либерализме как-то выделяется одна нация, по отношению к которой и могут применяться либеральные принципы, а другие нации оказываются этого недостойными или что-то подобное. Но ничего этого у Струве нет.

### **Мистическая природа государства**

В 1908 г. появляются две принципиально важные для Струве статьи «Великая Россия» и «Отрывки о государстве». Про «Великую Россию» Пайпс пишет, что в этой статье удивляет «крайняя, бескомпромиссная и нарочито провокационная формулировка националистических идей»<sup>1</sup>, хотя собственно о нации и национализме Струве едва ли упоминает, а пишет о мистической природе государства и имперских задачах России. В ней он пересматривает свой антисубстанциалистский подход к государству: «Можно как угодно разлагать государство на атомы и собирать его из атомов, можно объявить его “отношением” или системой “отношений”. Это не уничтожает того факта, что психологически всякое сложившееся государство есть как бы некая личность, у которой есть свой верховный закон бытия. Для государства этот верховный его закон бытия гласит: всякое здоровое и сильное, т. е. не только юридически «самодержавное» или «суверенное», но и фактически самим собой держащееся, государство желает быть могущественным»<sup>2</sup>. В этой статье Струве дает рекомендацию, куда «внешняя мощь» России должна направляться — в бассейн Черного моря, а не на северо-запад в бассейн Балтийского моря и не на восток к Тихому океану.

<sup>1</sup> Пайпс Р. Струве: правый либерал, 1905–1944. Т. 2. С. 119.

<sup>2</sup> Струве П.Б. Великая Россия // Струве П.Б. *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм / Сост. В.Н. Жукова и А.П. Полякова. М., 1997. С. 51.



За панегириками государственной мощи и рекомендациями, куда ее направить, стояла уверенность Струве в том, что активная внешняя политика, а сейчас бы сказали, экспансионистская внешняя политика, помогает стране справиться с внутренними проблемами. Струве приводит развернутый пример с Пруссией, в которой «в 60-х годах между нацией и властью ... возгорелся жесточайший конфликт... Власть, благодаря Бисмарку, вышла победительницей из этого конфликта»<sup>1</sup>. И победительницей не в том смысле, что нация оказалась побежденной, а в том, что произошло примирение между нацией и властью благодаря тому, что власть в лице Бисмарка занималась объединением Германии. И такое примирение Струве считает важнейшей задачей России, даже называет его национальной идеей: «Национальная идея современной России есть примирение между властью и проснувшимся к самосознанию и самодеятельности народом, который становится нацией. Государство и нация должны органически срастись»<sup>2</sup>.

Когда началась Первая мировая война, Струве был уверен: наконец настал звездный час для России, она безусловно победит, расширит свои владения и благодаря такой активной внешней завоевательной политике сгладятся внутренние противоречия и наступит социальный мир. «Процесс расширения Англии гораздо важнее в ее истории, чем борьба короля с парламентом», — говорил Струве в ноябре 1914 г., надеясь, что это будет верным и для России. Пайпс пишет о Струве этого времени: «В наихудшей доктринерской манере он предпочитал не замечать реалии, очевидные даже для людей куда меньшего интеллектуального калибра, и продолжал настаивать, что Россия выйдет из войны еще более великой и сильной»<sup>3</sup>, и цитирует его статью «Великая Россия и Святая Русь»: «Война призвана довести до конца внешнее расширение Российской империи, осуществить ее имперские задачи и славянское призвание».

К «Великой России» по содержанию примыкает статья «Отрывки о государстве». По мнению Пайпса эта статья носила «еще более провокационный характер»<sup>4</sup>. В первой части статьи Струве развивает то субстанциалистское положение о государстве, которое он впервые высказал в «Великой России», а именно, что государство есть в некотором смысле личность, что оно имеет собственное, независимое от составляющих его людей существование: «Государство

<sup>1</sup> Там же. С. 62.

<sup>2</sup> Там же. С. 61–62.

<sup>3</sup> Пайпс Р. Струве: правый либерал, 1905–1944. Т. 2. С. 268.

<sup>4</sup> Там же. С. 120.

во много долговечнее индивида, и с точки зрения индивида и его разума — оно сверхразумно и внеразумно. Это можно выразить так: Государство есть существо мистическое»<sup>1</sup>.

Панегирики Струве государству и его мистичности, государственной мощи и экспансионистской внешней политике и заклинания о единении власти и народа весьма импонировали крайне правым того времени и импонируют их нынешним идейным наследникам. Но теоретическая основа этих двух статей или даже, как принято называть, концепции «Великая Россия», а именно — положение о том, что экспансионистская политика приводит к решению внутренних проблем, к рождению нации, остается вне фокуса внимания и обсуждения. Можно согласиться с оценкой Пайпсом этой теоретической основы: «В данном случае он явно путал причину со следствием. Готовность современных ему Англии и Пруссии к проведению экспансионистской политики представляла собой итог уже достигнутого национального единства, а отнюдь не его стимул: она свидетельствовала о переизбытке национальной энергии, который в британском случае вылился в колониальные захваты, а в прусском — в объединение страны». И далее: «За всю свою публицистическую карьеру он не допускал столь серьезных промахов, как в этих двух эссе. И никогда выдвигаемые в его адрес обвинения в доктринерстве не были более оправданными»<sup>2</sup>.

### **Нация и национальное чувство**

Основные положения учения Струве о нации представлены во второй части «Отрывков о государстве». Термины «нация» и «национальность» Струве не различает и употребляет их как синонимы. Он начинает с того, что «национальное начало тесно связано с государственным и разделяет с ним его сверхразумный или мистический характер»<sup>3</sup>. Главным формирующим фактором для нации является культура: «В основе нации всегда лежит культурная общность в прошлом, настоящем и будущем, общее культурное наследие, общая культурная работа, общие культурные чаяния»<sup>4</sup>. Самым ярким воплощением сформированной нации является язык. Такой признак нации, как общность происхождения, Струве отвергает,

<sup>1</sup> Струве П.Б. Отрывки о государстве // Струве П.Б. *Patriotica: Политика, культура, религия, социализм* / Сост. В.Н. Жукова и А.П. Полякова. С. 64.

<sup>2</sup> Пайпс Р. Струве: правый либерал, 1905–1944. Т. 2. С. 121.

<sup>3</sup> Струве П.Б. Отрывки о государстве. // Струве П.Б. *Patriotica: Политика, культура, религия, социализм* / Сост. В.Н. Жукова и А.П. Полякова. С. 66.

<sup>4</sup> Там же. С. 67.

причем опираясь на слова древнегреческого оратора Исократ об эллинах. Вообще Струве пишет, что «эллинство было широкой национальной идеей, не умещающейся в государственные рамки».

Соотношение между нацией и государством при происхождении того и другого, по Струве, может быть двояким. Во-первых, государство как культурная сила может способствовать развитию языка и основанной на нем культуры, а следовательно — возникновению нации. Если нация уже сформировалась, то гибель государственности не является гибелью нации. И нация, оказавшаяся без государственности, всегда стремится воссоздать себе другую. Во-вторых, нация как культурная индивидуальность может сформироваться раньше государственности. Это было с германской и итальянской нацией. Но точно так же, как и в первом случае, такая нация будет «стремиться создать себе государственное тело». Все эти рассуждения Струве выражают примордиалистский подход к нации в чистом виде. Иными словами, Струве исходит из реального и объективного существования нации как некоей сущности, действующей как субъект истории и непосредственно влияющей на человеческие чувства. Однажды появившись, нация остается в своей сущности неизменной и равной себе. Вся конструктивистская критика второй половины XX в. демонстрирует ограниченность примордиализма и несостоятельность его в объяснении реальных явлений. С точки зрения конструктивистской теории не нация питает национальные чувства, а национальные чувства дают существование нации. Не появившиеся непонятно как итальянская и немецкая нации создали себе государственные тела, а объединительная государственная политика под националистическими лозунгами создала основу для современных германской и итальянской наций. Кроме того, Струве не замечает исторической ограниченности самого феномена нации и соответственно национализма как политической теории и практики. Античное эллинство — действительно интересный феномен, и есть соблазн провести некоторые параллели с формированием современных немецкой и итальянской наций и общеэллинской идентичности, но переносить современный феномен и современный термин «нация» так далеко вглубь веков — неосмотрительно и неправомерно.

Для Струве также абсолютно неприемлема идея «политической нации», нации как всех граждан государства. Про классический пример французов как политической нации Струве пишет: «Французы привыкли употреблять слово “нация” в политическом смысле и это объясняется национальной цельностью населения французского

государства»<sup>1</sup>. За словами «привыкли употреблять» стоит невнимание и игнорирование возникающего на глазах у Струве феномена «государства-нации». «Государство есть продукт гораздо более условный, менее органический и потому менее устойчивый и могущественный, чем нация и национальность», — пишет Струве, хотя даже в то время положение дел можно было увидеть с точностью до наоборот. «С большой натяжкой можно говорить о бельгийской нации, настолько общность части бельгийцев и французов в области языка и литературы определяет их культурное единство с французами. Австрийское государство есть великая держава, могущество которой, как мне кажется, будет возрастать, но австрийской нации и австрийской культуры нет»<sup>2</sup>. Такое нежелание Струве — рассматривать общегражданскую идентичность как национальную — лежит за пределами рационального мышления. Основа всех рационализаций «Великой России» и «Отрывков о государстве» — это наличие национального чувства и государственного чувства («патриотическая тревога»), которые «с страстной силой захватывают человека»<sup>3</sup>. Нет оснований сомневаться, что сам Струве был страстно захвачен этими чувствами, но он собственным чувствам придавал универсальный характер. Струве чувствовал себя патриотом Российской империи, но представителем русской нации. В контексте той эпохи ведь никакого русского народа, русской нации не существовало, и, следовательно, обнаруженные в себе национальные чувства могли проявиться только к существующему субъекту: русскому народу. По аналогии и жителю Бельгии Струве отказывал в возможности испытывать бельгийские национальные чувства, а только французские. А житель Австрии (австрийской части Австро-Венгерской империи) был способен испытывать не австрийские национальные чувства, а только немецкие.

Этим «захватывающим со страстной силой» человека национальным чувствам была посвящена вспыхнувшая вскоре после выхода «Великой России» и «Отрывков о государстве» полемика о национальном лице. Поводом к полемике послужило происшествие в одном из литературных салонов, где читалась пьеса на бытовую тему еврейского литератора Шолома Аша. Присутствовавшие там русские писатели высказали некоторые критические замечания об образе еврейки — главной героини. В ответ на них Шолом Аш произнес горячую речь, что для того, чтобы понять его героиню, нужно

<sup>1</sup> Там же. С. 67.

<sup>2</sup> Там же. С. 68.

<sup>3</sup> Там же.

быть евреем или прожить вместе с евреями 5000 лет. Русский писатель Евгений Чириков ответил, что «если, по-вашему, русские не могут понять еврейскую бытовую пьесу, то и вы, евреи, не можете вполне понять русский быт, и, соответственно, русские бытовые пьесы», что «если мне, русскому интеллигенту, торопятся прежде всего и громче всего сказать, что “мы — евреи”, то мне позволительно вспомнить, что я — русский»<sup>1</sup>. На это происшествие Струве отреагировал небольшой статьей «Интеллигенция и национальное лицо». В ней он специально указывает, что «ни один русский иначе, как слегка иронически, не скажет про себя, что он “российский” человек»<sup>2</sup>. И что социал-демократическая партия специально применила к себе «ультра-государственное, ультра-имперское» обозначение «российская», потому что хочет быть «безразлична, бесцветна, бескровна в национальном отношении»<sup>3</sup>. Далее Струве провозглашает, что национальность это не «раса, т.е. цвет кожи, ширина носа», а «духовные притяжения и отталкивания», которые «живут и трепещут в душе»<sup>4</sup>. И свою статью строит вокруг этого образа; в частности, он пишет, что «сила отталкивания от еврейства в самых различных слоях русского населения фактически очень велика», и что «национальные русские чувства» связывают его с Левитаном и могут отталкивать от Шолома Аша<sup>5</sup>. Главное утверждение-вывод Струве: «Я и всякий другой русский, мы имеем право на эти чувства, — право на наше национальное лицо»<sup>6</sup>.

Полемика строилась во многом вокруг идеи «национального русского чувства» и тем единственным признаком его, который упоминает Струве, «духовных притяжений и отталкиваний». Павел Милюков написал в ответ об интеллигенции, которая «ищет экзотических формул и гоняется за экзотическими чувствами»<sup>7</sup>, т.е., как можно понять, Милюков в себе этих чувств не находит. Елена Кускова наличие «национального чувства», безусловно, признает, но она утверждает, что национальное чувство сопровождается чувством отталкивания от других национальностей исключительно на «низших ступенях культурного развития», что это дурной пережиток и атавизм, от которого «культурный человек стремится избавиться»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup>Национализм. Полемика 1909–1917 гг. М., 2000. С. 140.

<sup>2</sup>Там же. С. 36.

<sup>3</sup>Там же.

<sup>4</sup>Там же. С. 37.

<sup>5</sup>Там же. С. 38.

<sup>6</sup>Там же. С. 39.

<sup>7</sup>Там же. С. 42.

<sup>8</sup>Там же. С. 58.

Александр Кугель заявляет о темной природе национальных чувств в целом: «Мало ли темных желаний копошится на дне души! В тайниках наших и зверь сидит, виляющий хвостом. Но наша задача — так по крайней мере всегда понималось — в том и состоит, чтобы бороться с мрачными тенями неизбывной бестиальности»<sup>1</sup>.

Струве дожил до того времени, когда в Германии национальные и государственные чувства с страстной силой захватили миллионы людей. В одном из номеров «Дневника политика» в 1934 г., посвященном событиям в Германии, он вспомнит свою написанную четверть века назад работу «Отрывки о государстве» и процитирует оттуда большой кусок как раз со словами о мистичности государства и захватывающих человека государственным и национальным чувстве. И процитирует с некоторой неловкостью, почти извиняясь, в контексте критики гитлеровской политики. Струве напишет, что нельзя коммунистической проповеди земного рая противопоставлять «обожение расы, нации и государства», что «обожение нации и государства превратно перед лицом религиозного сознания и ошибочно с точки зрения здоровой политики»<sup>2</sup>.

### **«Культура малорусская или украинская есть культура местная или областная»**

Вся ограниченность примордиалистского понимания нации проявилась у Струве в его позиции по украинскому вопросу. Из представления о нации как внеисторически существующей сущности всегда велик соблазн отказать той или иной человеческой общности в праве называться нацией и развивать свою национальную культуру. И отказать не из практических соображений государственной целесообразности, а из отсутствия некоей метафизической или исторической санкции на существование данной нации, например, из-за отсутствия когда бы то ни было собственной государственности, позднего появления собственной литературы и отсутствия стандартов для языка, малой численности и т. д. Основу нации, как уже было сказано, Струве видел в культуре, и весь свой публицистический дар в начавшейся в 1911 г. полемике по украинскому вопросу он посвящает доказательству тезиса о несуществовании самостоятельной украинской культуры. Полемика началась короткими заметками Струве с общим подзаголовком «На разные темы»<sup>3</sup>. При

<sup>1</sup> Там же. С. 95.

<sup>2</sup> Струве П.Б. Дневник политика. М.; Париж, 2004. С. 799.

<sup>3</sup> Струве П.Б. На разные темы. Русская мысль. 1911. № 1.

этом его общие оценки соотношения украинской и русской культуры для того времени можно считать вполне справедливыми: «... человек, который в Киеве или Могилеве захочет быть культурным человеком, не вступая в общение с “русской” культурой, должен быть не только “малороссом” или “белорусом”, но в придачу еще и немцем, французом или англичанином. Ибо на одной “малорусской” или “белорусской” культуре он прожить не может»<sup>1</sup>. Ведь только на русском языке есть «общая патология», «кристаллография», переводы из Овидия, Гёте, Верлена или Верхарна. Таковых нет на украинском и белорусском языках, и это означает, что украинская и белорусская культуры (и по логике рассуждений — также и украинская, и белорусская нации) будут «нарочно создаваемы»<sup>2</sup>. И Струве категорически против такого целенаправленного создания: «Такая работа в моих глазах всегда будет представляться колоссальной растратой исторической энергии населения Российской Империи... Я глубоко убежден, что, например, создание средней и высшей школы на малорусском языке было бы искусственной и ничем неоправданной растратой психических сил населения»<sup>3</sup>.

В этих первых заметках Струве делает замечание, что «не вследствие какого-то насилия гимназическое и университетское преподавание в Киеве ведется на так называемом “великорусском” языке, а потому, что в области университетской культуры этот язык является естественным и необходимым органом творчества и общения для всех русских племен, которые образуют единую нацию»<sup>4</sup>. Характерно выражение «так называемом “великорусском” языке». Струве выступает против употребления термина «великорусский» по отношению к языку и культуре, дабы не допустить возможности термином «малорусский» так же обозначать отдельные от «великорусского» язык и культуру. А вот используемым Струве термином «русский» (в отношении языка и культуры) покрываются все типы русскости (великорусский, малорусский и белорусский) и с помощью него можно легче обосновать естественность доминирования русского языка в «Малороссии». По этой же причине Струве вообще не использовал в этих своих первых заметках терминов «украинский» и «Украина».

Струве получил развернутый ответ анонимного автора с Украины, который подписался псевдонимом «Украинец». В частности, на

<sup>1</sup> Там же. С. 185.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 187.

<sup>4</sup> Там же. С. 186.

замечание о естественности преподавания в украинских университетах на русском языке Украинец отвечает, что, к примеру, еще десять лет назад можно было легко написать о естественности того факта, что украинцы читают Евангелие только на церковно-славянском и русском языках. Но как только после манифеста 17 октября ограничения на распространение Евангелия на украинском языке было снято, то в первый же год Евангелие от Матфея на украинском языке разошлось огромным по тем временам тиражом сто тысяч экземпляров. И пока есть прямой запрет на преподавание в университетах на украинском языке и административные препятствия для создания украинских гимназий, нельзя говорить ни о какой естественности преподавания на русском языке. На замечание, что украинская культура будет создаваться нарочно, Украинец отвечает, что «русская культура тоже “создавалась нарочно” притом под сильным воздействием самодержавного и бюрократического аппарата. Вы сами со всеми вашими хорошими и дурными сторонами являетесь лучшим доказательством этого. Разве не представляет из себя аномальное проявление “нарочно созданной” русской культуры то обстоятельство, что вы, один из наиболее выдающихся современных русских публицистов... не имеете никакого представления о культурных потребностях одного из племен, составляющих почти треть всего русского населения России, и считаете возможным совершенно игнорировать их?»<sup>1</sup> Конечно, речь шла не о том, что русская культура была нарочно создана из ничего, а о том, что государство своими запретами, разрешениями, своей политикой влияло на формирование русской идентичности, на представление о том, кого включать и кого не включать в русский народ, на что те, кто включены в русский народ, могут претендовать, а на что не могут и т. д.

Струве ответил на статью Украинца новой статьей «Общерусская культура и украинский партикуляризм»<sup>2</sup>. Он сразу заявляет о своей позиции: «Я глубоко убежден, что наряду с общерусской культурой и общерусским языком — культура малорусская или украинская есть культура местная, или областная. Это положение “малорусской” культуры и “малорусского” языка определилось всем ходом исторического развития России и может быть изменено только с полным

---

<sup>1</sup> *Украинец*. К вопросу о самостоятельности украинской культуры // Русская мысль. 1911. № 5. С. 140.

<sup>2</sup> Эта статья была переиздана в недавно вышедшем сборнике с характерным названием: «Украинская» болезнь русской нации. М., 2004.



разрушением исторически сложившегося уклада не только русской государственности, но и русской общественности»<sup>1</sup>. На аргумент, что раньше у украинцев, может, и не было развитой собственной культуры, но сейчас есть потребность ее иметь, Струве отвечает, что «пока заострение украинского партикуляризма есть задача и — *sit veniaverbo* — выдумка еще чисто интеллигентская. Народные массы еще не вложились в эту борьбу...»<sup>2</sup>

Струве здесь легко опровергнуть, исходя из его собственных воззрений. Он когда-то свой собственный переход к метафизике обосновывал идеей: «Из того, что нечто существует, не следует, что нечто должно быть; должное никогда не выводимо из сущего; оно всегда утверждается самостоятельно»<sup>3</sup>. Иными словами, Струве можно было бы возразить, что из того, что украинская культура не существует в таком развитом варианте, как русская, не следует, что она и не должна существовать. А исходя из констатации «национального чувства», которое не связано с человеческой логикой и человеческой волей, вполне можно предположить что часть людей могут быть «страстно захвачены» именно украинским национальным чувством, а не русским, и их тогда будет вряд ли возможно убедить аргументами, что не нужны украинские средние и высшие учебные заведения потому, что легче и с меньшими затратами сохранять обучение на русском.

Пайпс верно указывает, что нетерпимость Струве в отрицании наличия украинской нации и национальной культуры «заходила столь далеко и настолько контрастировала с его политическим либерализмом, что источники его воззрений на упомянутый предмет надо искать за пределами просто невежества или предубеждения»<sup>4</sup>. Дело в том, что украинское национальное движение было огромной угрозой его идеалу Великой России как мощной империи с национальным русским, куда включались украинцы и белорусы, ядром. Потенциальный украинский сепаратизм грозил разрушить это имперское ядро.

---

<sup>1</sup> Струве П.Б. Общерусская культура и украинский партикуляризм // Русская мысль. 1912. № 1. Ч. 2. С. 66.

<sup>2</sup> Там же. С. 70.

<sup>3</sup> Струве П.Б. Предисловие к книге Н.А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском» // Струве П.Б. *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 370–371.

<sup>4</sup> Пайпс Р. Струве: правый либерал, 1905–1944. Т. 2. С. 270.

## Национально-государственная структура империи

Еще в статье «Великая Россия» Струве были даны вполне либеральные рекомендации по решению «еврейского и польского вопросов». Для евреев необходима «эмансипация», т. е. освобождение их от ограничений выбора местожительства и рода занятий. Что касается «польского вопроса», то «идея русификации Польши... совершенно несбыточная утопия», и необходимо сделать так, чтобы поляки были довольны судьбой и дорожили связью с Россией.

В статье «Великая Россия и Святая Русь» (1914) представлен взгляд Струве на внутреннюю структуру империи. Российская империя произошла из «национального государства-ядра», которое образовали русские племена. Это «национальное государство-ядро» расширялось и «захватывало в сферу своего воздействия иноплеменные элементы. Связь этих элементов с русским государственно-национальным ядром различная: в одних случаях оно чисто или по преимуществу государственная, в других случаях — государственно-культурная, доходящая в своем развитии до полного уподобления, обрусение “инородцев”»<sup>1</sup>.

Следовательно, и имперская экспансия может быть в двух направлениях: «Имперское расширение может быть экстенсивным и внешним, сводясь к присоединению новых областей, оно может быть интенсивным и внутренним, сводясь к претворению уже присоединенных областей. Наконец, эти два вида расширения могут сочетаться»<sup>2</sup>.

Исходя из общего контекста, можно утверждать, что связь «чисто государственная» у Российской империи с Польшей и Финляндией. И никакого расширения русского национального ядра на территорию Польши и Финляндии Струве не предполагал и не приветствовал. Связь Украины и Белоруссии как раз «государственно-культурная» и их «претворение», т. е. «обрусение» — это вопрос ближайшего будущего. И такому претворению Струве считает должным всемерно способствовать. Культурная связь у Российской империи существует и с Галичиной (Западной Украиной), находящейся на момент написания статьи под властью Австрийской империи. И Струве в своей статье, как о само собой разумеющемся, говорит о необходимости присоединения Галичины как одной из целей России в начавшейся Первой мировой войне.

<sup>1</sup> Струве П.Б. Великая Россия и Святая Русь // Русская мысль. 1914. № 12. С. 176–177.

<sup>2</sup> Там же. С. 177–178.

Ну а какова связь с национальным русским ядром и каковы перспективы самостоятельного существования у всех других народов Империи: бурят, узбеков, грузин, евреев? Прямого ответа у Струве нет, но исходя из логики его построений, им всем также предуготовано «претворение», т. е. русификация, из-за слабости их культур: «Оставляя в стороне Царство Польское и Финляндию, области, которые имели совершенно особую судьбу, — где есть в России культуры, которые могут противопоставиться русской культуре, как объективно равноценные силы и, главное, такие силы, которые смогли бы идти вперед, не опираясь на русскую культуру и тем самым не подчиняясь в известном смысле ее гегемонии? Я их не вижу. И всего менее может быть такой силой еврейство»<sup>1</sup>. И Струве ни в коей мере не против развития местных культур, но до определенного предела. «Одно — культивировать свой местный быт, его особенности, родной язык, литературу, носящую интимный характер, другое — сознательно работать над созданием национальности и широкой национальной культуры»<sup>2</sup>, — писал Струве об украинском движении, но мог бы написать о любом другом, за исключением польского и финского.

Современный исследователь проблем национализма Алексей Миллер не раз обращался к наследию Струве и, анализируя его идеал национально государственного устройства Российской империи, констатирует: «Идеал Струве, конечно, постепенное расширение, на основе “правового порядка и представительного строя”, государства-нации до границ государства империи, но он, во-первых, ясно видит различие между ними и, во-вторых, осознает свой идеал как далекую перспективу»<sup>3</sup>. Необходимо только сделать оговорку, что Струве даже в перспективе не рассчитывал на обрусение Польши и Финляндии.

### **Струве как националист**

Струве неоднократно называл себя националистом. «Я западник и потому националист» — одно из наиболее часто цитируемых и наиболее парадоксальных высказываний Струве. Можно с уверенностью утверждать, что когда Струве с гордостью называл себя «националистом», то он имел в виду не тот смысл, который вкладывается в этот термин сегодня, а приблизительно тот смысл,

---

<sup>1</sup> Струве П.Б. На разные темы // Русская мысль. 1911. № 1. С. 186.

<sup>2</sup> Струве П.Б. Общерусская культура и украинский партикуляризм. С. 81.

<sup>3</sup> Миллер А. Империя Романовых и национализм. М., 2008. С. 164.

который сегодня вкладывается в термин «патриотизм». А именно Струве чаще всего имел в виду лояльность и поддержку своему государству при его столкновении с внешним противником. И совершенно не имел в виду необходимость проведения какой-то особой внутренней националистической политики, необходимость защиты русского народа внутри Российской империи. При том, что Струве был сторонником определенных русификаторских мер в отношении Украины и не только Украины, но это не было элементом его «национализма». Так же для Струве был глубоко чужд национализм по крови: «Пока националисты не поймут, что проблема крови не есть проблема нации, что нация есть организм духовный, они будут предавать собственное дело»<sup>1</sup>.

Характерна его статья из «Дневника политика» «Советский национализм и растущая популярность оппозиции» (1927). Речь в ней идет о демонстрациях в Москве после убийства советского посла Войкова в Польше. И в частности, Струве цитирует сообщение из меньшевистской газеты, что среди комсомольцев звучали не столько революционные, сколько антипольские, «национальные, патриотические лозунги»: «Пора научить считаться с Россией!», «Довольно молчаливо получать пощечины!» Там же есть слова, что энтузиазм комсомольцев порожден «элементарным национальным настроением “защиты отечества”»<sup>2</sup>. Можно утверждать, что этот контекст — внешнее столкновение государства со своим противником — есть главный контекст, когда у Струве и его современников появлялся повод употребить термин «национализм».

Но в принципе «советский национализм» для Струве — это *contradictio in adjecto*: «Пора бросить глупые и пошлые фразы о каком-то якобы существующем в Советской России и якобы похожем на нормальное национальное самочувствие в других странах советском национализме... В Советской России люди, в которых сохранилась хоть капля национального чувства, могут мечтать об интервенции или о внешней войне, долженствующей смести большевистскую власть, но, конечно, ни у одного здравомыслящего и национально чувствующего человека в России свободное, подлинно национальное чувство не может прикрепляться к советской... вла-

<sup>1</sup> Локтева О. Политический семинар П.Б. Струве (Прага, 1924) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 год / Под ред. М.А. Колерова. М., 1998. С. 408.

<sup>2</sup> Возрождение. 1927. № 753. 25 июня // Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). М.: Париж, 2004. С. 301.

сти, являющейся предателем государства и растлителем национального духа»<sup>1</sup>.

В том же 1927 г. Струве напишет: «Мой национализм и мой консерватизм стали для меня на шестом десятке лет подлинной второй натурой» и опять через несколько строчек прояснится контекст. Струве пишет, что для освобождения России от коммунизма необходима не только страсть свободы, но и «другая страсть — страсть государственной мощи. В этом стихийном национализме, которым охвачена молодежь и внутри России, и за рубежом, — сквозь все чрезмерности и уродства — обнаруживается здоровая и творческая страсть к государственной мощи»<sup>2</sup>. Иными словами, Струве, как и молодежь, желает видеть государственную мощь России и этим его национализм исчерпывается в данном контексте.

В 1928 г. Струве риторически восклицает «Имеет ли сейчас в России и для России, среди русских и для русских право на существование какая-нибудь другая партия, кроме *русской*?» исключительно в контексте призыва к объединению всех антибольшевистских сил. Он пишет здесь же, что необходимо поставить «идеи *нации* и *национального государства* выше всех остальных политических лозунгов и программ, т. е. опять-таки то объединение, которое на место прикрывающейся интернациональными и классовыми идеалами коммунистической диктатуры, на место советчины поставит Россию, ее исторический образ, ее национальное лицо»<sup>3</sup>.

О том, что Струве исповедовал национализм, Ричард Пайпс пишет как о само собой разумеющемся факте. При этом Пайпс так же, как и Струве, весьма нечувствителен к терминам «национализм», «патриотизм», «империализм» и т. д., не рефлексировал по поводу их многозначности и неопределенности вообще и у Струве в частности, сам нередко их смешивает. Важно отметить, что Пайпс работал над своим двухтомником в 60–70-х годах XX в., когда широкие научные дискуссии о национализме только начинались и едва ли были в центре его внимания. В конце книги Пайпс выделяет<sup>4</sup> четыре идеала, которыми Струве руководствовался всю жизнь: либерализм, государственность, национализм и западничество. Примеры Пайпса,

<sup>1</sup>Россия и славянство. 1931. № 110. 7 января // Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). М.; Париж, 2004. С. 584.

<sup>2</sup>Россия. 1927. № 19. 31 декабря // Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). М.; Париж, 2004. С. 370.

<sup>3</sup>Россия. 1927. № 30. 17 марта // Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). М.; Париж, 2004. С. 397.

<sup>4</sup>*Пайпс Р.* Струве: правый либерал, 1905–1944. Т. 2. С. 552.

подтверждающие национализм Струве, довольно слабы и неубедительны. Пайпс указывает на то, что Струве любил и верил в русский народ, на его патриотическую позицию во время русско-турецкой войны (когда Струве было 8 лет!) и русско-японской войны (что проблематично), давление на кадетов с целью сделать партию более националистической (без расшифровки, что это значит), идеал «Великой России», и симпатии к Советскому Союзу во время войны с нацистской Германией.

На Пайпса, по-видимому, влияет возможность вполне позитивного использования термина «национализм» в англоязычной традиции. Вот пример, как Пайпс объясняет, что представляет из себя «национализм» Аксакова. С одной стороны, Аксаков был «националистом-реакционером», предшественником фашизма, когда «науськивал своих читателей против поляков, немцев и евреев, ставя им в вину все неурядицы российской действительности». Но с другой стороны, «аксаковский национализм имел сильную либеральную направленность», а именно «безграмотный и вследствие этого пассивный в культурном отношении русский народ представлялся ему нацией в потенции. Для того чтобы эта нация могла стать реальностью, народу необходимо было поднять себя на более высокий уровень — (на уровень) общества. Кстати, само слово “общество” Аксаков употреблял в том смысле, в каком оно употребляется в английском языке, обозначая то, что народ образует из себя на более высокой стадии исторического развития... Подъем на этот уровень сознания невозможен без гражданских свобод: активное “общество” может быть создано “пассивным” народом только в том случае, если ему позволят образовать себя, предоставят свободу проведения дискуссий и экспериментаторства в рамках местного самоуправления»<sup>1</sup>. Получается, что националист, по Пайпсу, это тот, кто желает, чтобы его народ стал нацией путем просвещения и либеральных реформ. В этом смысле Струве был, без сомнения, убежденным националистом, но только это не тот смысл, какой в этот термин вкладывается в русскоязычной традиции.

В русскоязычной традиции классическое определение национализма принадлежит Владимиру Соловьеву: «... должно любить свой народ, а к остальным относиться равнодушно и даже можно гнать и теснить их».

В книге Ольги Малиновой «Либеральный национализм: исторический и критический анализ концепций» имеется глава «Великая

<sup>1</sup> Пайпс Р. Струве: левый либерал, 1870–1905. Т. 1. М., 2001. С. 35.

Россия Струве. Опыт концепции “национального русского либерализма”», где также разбираются почти все имеющие отношение к данной теме работы Струве. Под либеральным национализмом Малинова имеет в виду «круг концепций, сочетающих приверженность идее нации и защиту ее политических и/или культурных прав с защитой либеральных ценностей свободы, равенства прав, терпимости, управления с согласия управляемых и т. д.»<sup>1</sup>

Этот «круг концепций» может быть разбит на две части в зависимости от этнического или гражданского понимания нации. Одна часть — это приверженцы прав нации в гражданском смысле. Либерал XIX в. (классического периода) был приверженцем идеи гражданской нации или народа как источника власти. Народ (или гражданская нация), а не монарх является сувереном — вот главное идейное основание политического либерализма того времени. В этом смысле любой либерал был просто по определению приверженцем права гражданской нации на самоопределение. И «либеральный националист» в этом смысле — просто синоним либерала. Совсем другие проблемы будут в фокусе внимания, если мы посмотрим, как либералы или либерально настроенные политики предлагали решать национальный вопрос. Если либерально настроенные политики и общественные деятели были представителями пробуждающихся (а не имперских) наций и боролись за их политические и/или культурные права, то вот именно их вполне корректно было бы называть либеральными националистами. Таковые и обладают выделенными Малиновой признаками: они не допускают подчинения индивидуальных интересов коллективным и им чужд эгоцентрический подход к собственной нации, т. е. представление о том, что их нация является в какой-то мере единственной и выделенной. Если либерально настроенные чиновники, политики, публицисты были представителями имперской нации, но в определенной мере поддерживали национальные движения на окраинах империи, то корректно было бы сказать, что они были сторонниками либерального решения национального вопроса. Но называть их следовало бы не либеральными националистами, а союзниками либеральных националистов. Но Струве не только не было среди союзников либеральных националистов, прежде всего украинских, а он был их яростным противником. Поэтому само включение Струве в книгу о либеральном национализме видится неоправданным.

<sup>1</sup> Малинова О.Ю. Либеральный национализм (середина XIX — начало XX века). С. 9.

Теодор Викс в своей рецензии на книгу Малиновой указывает, что ее желание показать соответствие концепций русских либеральных мыслителей концепту «либерального национализма» встречает трудности и что «Национализм Струве, возможно, мог быть рассматриваемым как либеральный в США, но для большинства поляков, украинцев и даже евреев написанные им после 1905 года работы виделись скорее как подслащенная версия доброго старого русского империализма»<sup>1</sup>, с чем можно согласиться. Подзаголовок главы о Струве в книге Малиновой, как уже было указано выше, «Опыт концепции “национального русского либерализма”» и неслучайно в подзаголовке акценты расставлены совсем по-другому (национальный либерализм, а не либеральный национализм). Но не надо думать, что Струве как сторонник «национального русского либерализма» полагает, будто на русской почве принципы либерализма должны измениться. Ничего подобного, название означает всего лишь, что Струве был, с одной стороны, либералом, а с другой — размышлял о призвании русского народа. Малинова в конце главы задается вопросом: был ли Струве либеральным националистом (а отнюдь не национальным русским либералом!)? И ее ответ скорее отрицательный. Она пишет, что из-за отрицания им права развиваться иным культурам в национальные, он «объективно оказывался по одну сторону баррикад с правыми националистами, настаивавшими на культурной дискриминации»<sup>2</sup>. Ну так и зачем же в книге «Либеральный национализм» исследовать взгляды человека, который либеральным националистом, по конечному выводу самого автора, не является?

### Заключение

Заявив в начале своего творческого пути о приоритете личности перед государством и нацией, Струве резко меняет свою позицию со статьи «Великая Россия» (1908). Он начинает видеть в государстве и нации некую личность, которой человек, захваченный патриотическим чувством, готов служить и ради которой готов умереть. Нацию Струве рассматривает с примордиалистских позиций. Нация — это культурная общность людей, которая, однажды появившись, остается неизменной, равной себе и способной создавать себе государ-

<sup>1</sup> Weeks T.R. Identity in Late Imperial Russia: Nation, Culture, Politics. *Kritika: Exploration in Russian and Eurasian History* 5.4 (2004) P. 735–747.

<sup>2</sup> Малинова О.Ю. Либеральный национализм (середина XIX — начало XX века). С. 103.



ственные тела. Струве не желает рассматривать общегражданскую идентичность как национальную и отказывает в праве называться нацией, к примеру, бельгийцам или австрийцам. Психологической основой существования нации являются для Струве трепещущее в душе национальное чувство, которое безошибочно определяет, кто свой, кто чужой, кто принадлежит к своей нации, кто нет. В Российской империи нацией-ядром является русская нация, которая может и должна расширяться на находящиеся под властью империи другие нации (кроме поляков и финнов) путем русификации и ассимиляции. Особенно решительно Струве отказывает в праве стать нацией украинцам, отрицает наличие самостоятельной украинской культуры и протестует против работы по ее создания.

Экстравагантное и противоречивое учение Струве о государстве и нации — основное теоретическое содержание консерватизма Струве. К сожалению, в современной России оказывается востребованной консервативная часть политических воззрений Струве, а именно апология государственной экспансии и «подслащенная версия старого доброго русского империализма», по выражению Теодора Вика. А ведь Струве, кроме своих довольно экстравагантных консервативных идей, был известен еще и как глубокий критик марксизма и социализма, как исследователь либерализма, защитник народного представительства и правового государства, проповедник нового отношения к труду и производительной деятельности (идея «личной годности»). Остается надеяться, что именно эти его идеи станут когда-нибудь востребованными.



---

*Раздел VI*  
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СССР

*А.Т.Павлов*

---

**К истории создания кафедры истории  
русской философии**

**2013** год — год 70-летия первой в истории России кафедры истории русской философии. Она была создана в годы Великой Отечественной войны (1943) сразу после возвращения Московского университета из эвакуации в Москву. Ни в дореволюционной России, ни в СССР до этого никогда в университетах не было кафедры истории русской философии.

Что же побудило в стране, развивавшейся под знаменем пролетарского интернационализма, создать кафедру истории русской, т. е. отечественной, национальной философской традиции? Ведь в марксизме господствовала точка зрения, что пролетариат не имеет своего отечества, что национальная идентичность присуща буржуазному обществу, а для пролетариата характерна идентичность классовая, которой чужда разделенность по национальным квартирам и которая объединяет народы на классовой основе в коммунистический интернационал.

Посмотрим на предысторию создания кафедры истории русской философии. Очевидно, что на это событие повлияли не только какие-то сиюминутные обстоятельства, но и более отдаленные, в том числе и не относящиеся к высшему образованию. Событиями, определяющими всю историю нашей страны в XX столетии, были революции 1917 г. Большевики взяли власть, чтобы поднять знамя мировой социалистической революции, уверенные, что пример российского пролетариата поднимет на революцию европейский пролетариат и тогда победа социализма в мировом масштабе будет обеспечена. Но революционные выступления в Германии, Венгрии, потерпели поражение, а взятую власть большевики отдавать не намеревались. Пришлось думать об удержании власти любой ценой. Был взят курс на подавление инакомыслящих и на подготовку своих кадров из беднейших слоев населения. Была поставлена задача перестройки всей системы образования и в первую очередь

высшей школы. В 1918–1921 гг. был принят целый ряд декретов Совнаркома и постановлений Наркомпроса, направленных на внедрение в высшую школу предметов, способствующих марксистскому просвещению. В директивах РКП (б) коммунистам-работникам Наркомпроса, опубликованных «Правдой» от 5 февраля 1921 г., В.И. Ленин писал: «Содержание обучения, поскольку речь идет об общеобразовательных предметах, в особенности же о философии, общественных науках и коммунистическом воспитании, должно определяться только коммунистами»<sup>1</sup>. А в статье «О значении воинствующего материализма» он подчеркивал, что не только в вузах, но и в стране не должно быть места «философским предрассудкам так называемого образованного общества», а профессора философии, как «дипломированные лакеи поповщины», должны быть высланы в страны буржуазной демократии. И вскоре, осенью 1922 г. университетские профессора, заподозренные в нелояльности советской власти, были высланы из страны. Постепенно со страниц печати стали исчезать исследования взглядов русских философов, не разделявших материалистических воззрений. Если мы посмотрим указатель литературы по истории русской философии, выходявшей в первые пятьдесят лет советской власти, то увидим, что с середины 20-х годов исчезают материалы, посвященные русским философам-идеалистам, с середины 30-х годов — народничеству. До начала 40-х годов ни в научной, ни в учебной литературе нет работ по истории русской философии, в которых бы давалась общая характеристика развития философской мысли в России. Выходили многочисленные исследования истории революционной мысли и революционного движения, истории социалистической мысли, публиковались работы о М. Ломоносове, А. Радищеве, В. Белинском, А. Герцене, Н. Чернышевском, А. Добролюбове, Д. Писареве, Ф. Достоевском, Л. Толстом и других деятелях русской мысли, в которых рассматривались и их философские взгляды. Но не было специальных исследований истории философской мысли в России, точнее — истории русской философии, в которых бы прослеживалась тенденция развития философии и осмысление общего движения мысли, давалась бы характеристика русской философии, ее специфических черт. (Я при этом полагаю, что выходявшие в начале двадцатых годов работы по истории русской философии Э.Л. Радлова, Г.Г. Шпета, Е.А. Соловьева-Андреевича, П.Н. Сакулина, В.В. Сиповского, М.О. Гершензона, а также работы по истории русской обществен-

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 42. С. 320.

ной мысли Р.В. Иванова-Разумника, Д.Н. Овсяннико-Куликовского, Г.В. Плеханова, в которых затрагивались и философские взгляды русских мыслителей, нельзя рассматривать как исследования, задуманные и выполненные при советской власти).

В 1920-е гг. не были еще искоренены дискуссии в рамках марксистской парадигмы. Велись ожесточенные споры между механистами и диалектиками-деборинцами, существовало движение пролеткульта, допускались сомнения в существовании философии как составной части марксизма: например, тектология трактовалась А.А. Богдановым как наука, делающая философию излишней, а член ЦК Компартии Украины С.К. Минин вообще предложил выкинуть «философию за борт», но никто в те годы за это не подвергался гонениям.

Коренная ломка в идеологической области начинается в 30-е годы: усиливается цензура, со страниц печати полностью исчезают исследования взглядов неугодных власти персон. Начатая в 20-е годы разработка теоретического наследия народнических лидеров к середине 30-х годов была полностью свернута, а само народничество объявлено злейшим врагом марксизма. Так, например, с 1934 по 1964 г. не вышло в свет ни одного исследования взглядов М.А. Бакунина, публиковались только статьи о борьбе К. Маркса и Ф. Энгельса с бакунизмом, а в 1935 г. на четвертом томе было прекращено издание Собрания сочинений и писем М.А. Бакунина, рассчитанное на 12 томов. С 1932 и до 1958 г. не вышло в свет ни одного исследования о П.Л. Лаврове, а издание его Избранных сочинений, рассчитанное на восемь томов, перестало выходить после издания четвертого тома в 1934 г. С 1932 г. прекратились публикации работ о Н.К. Михайловском, вообще о нем за пятьдесят лет — с 1917 по 1967 г. — вышло в свет всего 12 работ (семь с 1918 по 1932 г. и пять с 1956 по 1967 г.), а его произведения издавались всего два раза: в 1922 г. был опубликован его труд «Что такое прогресс?», а в 1957 г. — литературно-критические статьи. П.Н. Ткачеву повезло немногим больше: за 50 лет Советской власти вышло в свет 28 исследований его взглядов и деятельности (семь в 20-е гг. и семнадцать в период 1957 — 1967 гг.), а издание Собрания его сочинений прекратилось в 1937 г. на шестом томе, хотя планировалось издать восемь, причем публикация рецензий на это Собрание сочинений прекратилось в 1935 г.

Перестали выходить и работы, посвященные нашим выдающимся мыслителям-идеалистам. С 1933 по 1958 г. не вышло в свет ни одного исследования взглядов Вл. Соловьева. С 1934 по 1960 г. не

публиковались работы об Ап. Григорьеве, в эти же годы не вышло в свет ни одной работы о Ф.И. Тютчеве. С 1935 по 1974 г. не появилось ни одного исследования взглядов К. Леонтьева. С 1926 по 1978 г. вышла в свет всего одна работа об А.С. Хомякове: Д.И. Чесноков в 1939 г. в «Ученых записках» Свердловского пединститута опубликовал обширную статью о мировоззрении Хомякова и только в 80-е годы о нем стали писать и публиковать исследования. Об И.В. Киреевском первая статья появилась только в 1965 г. Это была статья Ю. Манна в «Вопросах литературы», и только с 1978 г. стали публиковаться исследования о нем более или менее регулярно. О К.С. Аксакове тоже только в 1965 г. была опубликована статья в «Вестнике Ленинградского университета» А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова, а широкий характер исследования о нем стали иметь в 70-е годы. Ю.Ф. Самарин удостоился внимания в 1968 и в 1970 г., когда в Пскове М.Т. Ефимова опубликовала статьи об отношении Самарина к Лермонтову и Гоголю, а следующая публикация о Самарине появилась только в 1984 г. Правда, о славянофилах как идейном течении работы периодически появлялись, но в основном речь шла об их противостоянии западничеству, философские их взгляды оставались в тени, и только в 1961 г. А. Галактионов и П. Никандров в своем курсе «Истории русской философии» поместили главу о социологии и философии славянофилов. Ни одной статьи до конца 80-х годов не было опубликовано о Г.С. Сковороде, только в 1977 г. появились материалы о Н.Ф. Федорове С.Г. Семеновой, и началось изучение его взглядов. До 80-х годов не было исследований творчества П.Д. Юркевича, М.М. Троицкого, Н.Я. Грота, Л.М. Лопатина, Е.Н. и С.Н. Трубецких, Г.И. Челпанова, Г.Г. Шпета, В.Ф. Эрн и многих других русских мыслителей, взгляды которых никак нельзя было истолковать в удобном для власти духе. Это не значит, что имена русских философов-идеалистов вообще не появлялись в печати, но они упоминались в общих работах о русской философии только как «знаменосцы самодержавия», «деятели реакционного лагеря», «охранители», как мистики-идеалисты, неокантианцы (это тоже негативная характеристика), взгляды которых «не представляют собой чего-либо оригинального».

Так что же все-таки побудило советских историков философии в обстановке такого безвременья взяться за осмысление русской философии как такого важнейшего элемента национальной культуры, который подготовил «победу марксизма в России», что привело к «торжеству его на одной шестой части земли»? Что заставило рассматривать русскую философию в первую очередь как элемент

национальной культуры, а не только как часть, и часть несамостоятельную, мировой (европейской) философии.

Вроде бы в ходе развития внутренней жизни страны не произошло ничего такого, что могло бы побудить партийное руководство стимулировать интерес к национальным особенностям развития философской мысли. Хотя, конечно, сама идея возможности построения социализма в отдельно взятой стране требовала особого внимания и к особенностям исторического развития России, и к специфике развития ее культуры, учитывая, что марксизм рассматривал саму возможность строительства социализма в европейских странах как результат мировой социалистической революции. А поэтому возможность строительства социализма в одной стране, во враждебном окружении, требовала каких-то обоснований, хотя бы ссылок на особенности ее исторического развития. Однако с середины 20-х годов, когда была провозглашена идея построения социализма в отдельно взятой стране, мы не находим в литературе работ, в которых идея построения социализма в стране, окруженной классово враждебными странами, обосновывалась бы ссылками на анализ национальной специфики исторического развития России и ее культуры (рассмотрение особенностей православной культуры, ее отличия от католической и протестантской, которые использовались славянофилами для обоснования своей концепции национального развития, в советской литературе 20-х — 30-х годов не просматривается. Правда, отношение в России к религии, точнее антирелигиозные, атеистические идеи в русской мысли анализировались, но эти работы не затрагивали проблем особенностей развития русской культуры и только мимоходом касались философских проблем).

Таким образом, всматриваясь в процесс развития исследований истории русской философии, мы замечаем, что к середине 30-х годов меняется картина исследований. Все более усиливается крен в сторону однобокого представления о русской философской мысли как мысли преимущественно материалистической, революционной по своему характеру, которая подготавливала почву для восприятия марксизма. К концу 30-х годов уже марксизм начинает рассматриваться как учение, подготовившее страну к революции и обосновывающее возможность строительства социализма в стране.

А теперь обратим внимание на развитие международной обстановки и попробуем понять, влияла ли она на развитие идеологических процессов в стране. Здесь уже в 30-е годы происходят очень серьезные перемены в стратегии мирового коммунистического

движения. Обращаясь к истории развития рабочего движения с начала XX в., можно легко заметить все более обострявшееся противостояние коммунистического крыла рабочего движения и социал-демократического, которое коммунистические партии считали агентурой буржуазии в рабочем движении и с которым, как говорилось, необходимо вести непримиримую борьбу, а не сотрудничать. Между тем развивающийся в 30-е годы в Европе фашизм, который истолковывался коммунистическим движением как «наиболее реакционное порождение империализма», заставил компартии задуматься о стратегии движения на ближайшие годы. Вся история возникновения фашизма в европейских странах, его победы в Венгрии, Италии, Португалии и Германии, укрепление его позиций во Франции, Великобритании и других европейских странах показывали, что сектантская позиция коммунистов способствовала разобщению рабочего движения и укрепляла тем самым позиции фашистских партий. Это к 1935 г. начинали осознавать и руководители коммунистических партий. Вот почему VII Всемирный конгресс Коммунистического Интернационала в резолюции по отчетному докладу Вильгельма Пика обязал «все секции Коммунистического Интернационала в кратчайший срок преодолеть пережитки сектантских традиций»<sup>1</sup>.

Фашизм в Европе укреплял свои позиции не только из-за разобщенности антифашистских сил, но и благодаря своим идеологическим обещаниям общенационального процветания. Фашисты, говорил в своем докладе Георгий Димитров, пытаются «представить себя наследниками и продолжателями всего возвышенного и героического» в прошлом своего народа, поэтому коммунисты должны «увязать свою теперешнюю борьбу с его (т. е. своего народа. — А. П.) революционными традициями в прошлом». Сославшись на работу В.И. Ленина «О национальной гордости великороссов» Г. Димитров подчеркнул, что пролетарский интернационализм не противоречит борьбе за национальные демократические традиции, за национальную культуру. Коммунисты, говорил он, должны бороться за расцвет национальной культуры, за сплочение народных масс<sup>2</sup>. VII конгресс Коминтерна призвал коммунистов покончить с национальным нигилизмом и выступать защитниками национальных демократиче-

---

<sup>1</sup>Резолюции VII Всемирного конгресса Коммунистического Интернационала. М., 1935. С. 4.

<sup>2</sup>VII конгресс Коммунистического Интернационала и борьба против фашизма и войны (сборник документов). М., 1975. С. 178.

ских традиций, национальной культуры. «Мы, коммунисты, — говорил Г. Димитров, — непримиримые принципиальные противники буржуазного национализма во всех его разновидностях. Но мы не сторонники национального нигилизма и никогда не должны выступать в качестве таковых»<sup>1</sup>.

Нет сомнений, что новые идеологические установки международного коммунистического движения были согласованы с руководством ВКП (б), поскольку в докладах и в выступлениях на конгрессе постоянно подчеркивалась ведущая роль в коммунистическом движении партии большевиков, Сталина как ее руководителя и СССР как оплота, базы борьбы за мировую социалистическую революцию. Поэтому естественно предположить, что мысль о необходимости защищать национальную культуру, как средства противостояния фашизму и как основы сплочения народных масс вокруг коммунистических партий разделялась и руководством ВКП(б).

В докладах и решениях конгресса не было непосредственных призывов изучать собственно историю отечественной философии, но было выдвинуто четкое требование ко всем коммунистам встать на защиту национальной культуры, национальных демократических традиций. В национальной же культуре философская мысль играет особую роль и серьезно влияет на умонастроение образованной части общества. В Советском Союзе философия вообще была взята на вооружение как идеологическое оружие в борьбе за умонастроение масс. Неслучайно сталинская работа 1938 г. «О диалектическом и историческом материализме» в виде особого параграфа была вставлена в четвертую главу Краткого курса «Истории ВКП (б)», который изучался во всех учебных заведениях, в системе партийного просвещения, в различных кружках, творческих союзах и т. п. учреждениях и организациях. И если мы посмотрим учебники и учебные пособия по диалектическому и историческому материализму, вышедшие с конца 30-х годов, то заметим, что структура изложения этих дисциплин в основном совпадает с этой работой «гениального продолжателя дела Маркса, Энгельса, Ленина, Иосифа Виссарионовича Сталина».

Если посмотреть, как преподавались философские дисциплины в высшей школе, то увидим, что в Московском университете, например, уже с 1921 г. стали читать лекции по историческому материализму, с конца 1922 г. изучать диалектический материализм; преподавание истории философии не прекращалось все 20-е годы.

<sup>1</sup> Димитров Г. Избр. произв. Т. 1. М., 1957. С. 438.



Другое дело как излагалась история философии. На это обращалось внимание, особенно после 1922 г., когда из страны были высланы те преподаватели университетов, которые были замечены в нелояльном отношении к советской власти. Вся история философии стала рассматриваться как история возникновения и развитие материализма и его непрерывной борьбы против идеализма, как прелюдия марксизма, покончившего с ненаучными концепциями прошлого и создавшего, наконец, единственно научную философию, ставшую в руках пролетариата мощным орудием борьбы против враждебных пролетариату идей. При этом никаких курсов лекций по истории русской философии не читалось. Единственным упоминанием русских мыслителей в курсе «История материализма», который читал в университете И.К. Луппол, было упоминание Радищева и Пнина, как представителей русской материалистической мысли. К тому же высшая школа с 1919 г. существовала в состоянии постоянной реорганизации. В 1919 г. вместо ликвидированных в университетах юридических факультетов были созданы факультеты общественных наук (ФОНЫ). В 1925 г. были ликвидированы ФОНЫ и вместо них в разных университетах были созданы другие факультеты, в Московском, например, — факультет советского права и этнологический факультет с тремя отделениями. А в 1930 г. в высшей школе СССР началась кардинальная перестройка. На совещаниях в Наркомпросе выдвигались даже предложения ликвидировать университеты с их теоретическими дисциплинами, а на их базе создать институты для оперативной подготовки специалистов для практической работы в народном хозяйстве. До ликвидации университетов дело не дошло, но структуру университетов перетряхнули основательно. Из Московского университета были выделены в самостоятельные институты многие направления естественных наук и все гуманитарные. На базе созданного в 1930 г. историко-философского отделения в 1931 г. был образован Институт философии и истории, который в 1933 г. после включения в него литературных кафедр получил название Московский институт философии, литературы и истории (МИФЛИ), более известный под аббревиатурой ИФЛИ. Историко-философские курсы в ИФЛИ читали Г.Ф. Александров, В.Ф. Асмус, М.П. Баскин, Б.Э. Быховский, М.А. Дынник, Б.С. Чернышов. И только несколько лекций по истории русской философии были прочитаны в 1940/1941 учебном году М.Т. Иовчуком.

Вообще впервые в СССР лекции по истории русской философии были прочитаны в 1939 г. М.Т. Иовчуком в Высшей партийной школе (ВПШ) при ЦК ВКП(б). Это были всего три лекции о фило-

софских взглядах Радищева, Герцена, Белинского, Чернышевского и Добролюбова, прочитанных в рамках курса по диалектическому и историческому материализму. Стенограмма этих лекций была опубликована в 1940 г. под названием «Развитие материалистической философии в России в XVIII–XIX веках». На следующий год был издан их расширенный вариант под тем же названием с добавлением лекций, прочитанных Г.С. Васецким. В 1942 г. Г.С. Васецкий и М.Т. Иовчук издали уже «Очерки по истории русского материализма XVIII и XIX вв.» «как одну из первых попыток дать связное и сжатое изложение истории развития русской материалистической философии XVIII–XIX вв.»<sup>1</sup> Эта книга состояла из девяти глав и включала изложение философских взглядов М.В. Ломоносова, А.Н. Радищева, А.И. Герцена и его предшественников (были затронуты взгляды декабристов, Чаадаева, славянофилов), Н.Г. Чернышевского и Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева, Д.И. Менделеева, К.А. Тимирязева и последняя глава «Г.В. Плеханов и его роль в распространении марксистской философии в 80–90-х годах XIX в.» излагала, притом не избегая критических замечаний, взгляды Г.В. Плеханова и борьбу его против народничества, а также отношение основоположников марксизма к ситуации в России. В этой работе Г.С. Васецкий и М.Т. Иовчук, сославшись на слова В.И. Ленина о наличии в России «солидной материалистической традиции», попытались русских материалистов представить наиболее адекватными выразителями русского национального сознания, которые развивали материализм самостоятельно, опираясь на заложенную М.В. Ломоносовым линию материалистических воззрений. «У всех представителей русской материалистической философии XVIII–XIX вв., — писали они, — мы можем найти общие характерные черты, говорящие о единой линии материалистических воззрений, о преемственности материалистических традиций в России». Авторы подчеркивали, что «русским философам-материалистам ни в какой мере не свойственен космополитизм, который был присущ даже Спинозе и Фейербаху, мечтавшим о счастье всего человечества и стоявшим в стороне от освободительного движения своих народов. Наоборот, русские материалисты полагали, что лучшим способом служения человечеству является борьба за достижение счастливой жизни людей на своей родине». А вот Г.В. Плеханов, по словам авторов, «увлекшись анализом западноевропейских влияний на русскую философию, не показал самостоятельности последней и преемственности мате-

<sup>1</sup> *Васецкий Г. и Иовчук М.* Очерки по истории русского материализма XVIII–XIX вв. М., 1942. С. 4.

риалистических традиций русского народа. Характеризуя русских мыслителей-материалистов XIX в. только как просветителей, Плеханов упустил главное, не показав, что Белинский и Герцен, Чернышевский и Добролюбов были революционными демократами<sup>1</sup>.

В этой работе была действительно сделана первая попытка дать такую интерпретацию русской философии, которая свидетельствовала бы, что русская материалистическая философия, являясь отражением «чаяний народных масс» и развиваясь независимо от влияния западноевропейской мысли, есть наиболее адекватное выражение русского национального сознания. При этом говорилось, что марксизм как идеология трудящихся масс не есть явление, чуждое русскому национальному сознанию, но это — естественное продолжение той материалистической традиции, которая начала формироваться в России со времен Ломоносова.

Такая инициатива М.Т. Иовчука и Г.С. Васецкого по переосмыслению характера и основных черт русской философии стала возможной, как мне представляется, по двум обстоятельствам. Во-первых, в ЦК ВКП(б), по всей видимости, созрело понимание необходимости опереться в идеологической обработке населения не только на противопоставление классовых позиций «пролетарского» государства и капиталистических стран, но и на национальные и культурные традиции. Во-вторых, сыграла роль и энергия М.Т. Иовчука. В 1938 г. он защитил диссертацию о философских взглядах В.Г. Белинского и в какой-то мере погрузился в философскую проблематику и идейную атмосферу, сложившуюся в России в середине XIX в. Его деятельная натура требовала реализации приобретенных знаний. К тому же в 1939 г. он был направлен Центральным Комитетом ВКП(б) на работу в Исполком Коминтерна в качестве заместителя заведующего отделом пропаганды Исполнительного Комитета Коммунистического Интернационала (ИККИ) и имел возможность поближе познакомиться с деятельностью Коминтерна и почувствовать перемены в идейной обстановке, сменившейся под влиянием VII Конгресса Коминтерна. Поскольку же одновременно с назначением в ИККИ он по совместительству стал работать профессором кафедры философии ВПШ при ЦК ВКП(б), то новые знания о русской философии и близкое знакомство с обстановкой в ИККИ и подтолкнули его к идее прочитать лекции по истории русской философии. По всей видимости, чтение цикла лекций по истории русской философии в ВПШ стало возможным не только по инициативе

<sup>1</sup> Там же. С. 8, 10, 13.

М.Т. Иовчука, но, скорее всего, благодаря общей атмосфере в аппарате ЦК ВКП(б). Следует заметить, что усиление внимания к русской философии стало проявляться раньше, чем были прочитаны лекции в ВПШ. В 1938 г. появились первые работы о философских взглядах М.В. Ломоносова (И.А. Бурмистенко и Г.С. Васецкого), о необходимости изучения русской психологии (Б.Г. Ананьева), начато издание Полного собрания сочинений А.Н. Радищева (первый том вышел в 1938 г.). В 1938–1939 гг. больше статей стало публиковаться о Чернышевском, Добролюбове, Антоновиче, Писареве. В 1940 г. вышел «Краткий очерк истории философии» под редакцией А.В. Щеглова, в котором на 44 страницах излагалась история философии в России; были изданы избранные философские сочинения М.В. Ломоносова. В 1941 г. в «Вестнике АН СССР» появилась публикация только что назначенного начальника управления агитации и пропаганды ЦК ВКП(б) Г.Ф. Александрова о плане подготовки Институтом философии АН СССР «Истории философии», пятый том которой должен был излагать историю русской философии. Так что курс на разработку проблем истории русской философии просматривается довольно отчетливо, и это в какой-то мере связано с изменением отношения коммунистического движения в целом и ВКП(б) как его части к национальному культурному наследию. Великая Отечественная война еще более обострила внимание к национальным ценностям, в том числе и к истории национальной культуры и ее важнейшей составляющей — философии.

В 1939–1941 гг. значительно увеличилось количество публикаций, посвященных изложению русской демократической мысли, в том числе и к философии *русских революционных демократов*. Кстати, этот термин впервые появился в 1940 г. в заголовке статьи С.К. Бушуева в журнале «Историк-марксист». До этого Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова называли русскими демократами, русскими просветителями, революционными просветителями, передовыми мыслителями русского народа, великими русскими просветителями — предшественниками большевизма, а их взгляды называли русской материалистической философией, русской материалистической мыслью. А.М. Деборин, в частности, называл их взгляды «радикальная философия XIX в.»<sup>1</sup> Но вот в 1943 г. в шестом номере официального органа ВКП(б) журнале «Большевик» появилась статья «Основные черты русской классической философии XIX века» В. Кружкова и П. Федосеева, работавшего в то вре-

<sup>1</sup> Деборин А. Книга для чтения по истории философии. Т. 2. М., 1925. С. 571.

мя в аппарате ЦК ВКП (б). Затем была опубликована целая серия статей В.С. Кружкова и М.Т. Иовчука, ставшего в то время заместителем начальника Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП (б), с изложением основных черт, основных особенностей «русской классической философии». Всего в различных изданиях в 1944–1945 гг. было издано более двадцати статей и стенограмм их лекций с толкованием основных черт «классической русской философии». (По-видимому, сам этот термин появился в подражание охарактеризованной Энгельсом немецкой философии конца XVIII — начала XIX в. как классической. Логика была очевидной: если у немцев есть «классическая немецкая философия», то почему бы и у русских не быть своей «классической русской философии»). В последующие годы философские взгляды Белинского, Герцена, Чернышевского и Добролюбова называли уже не иначе как русская классическая философия, а их самих — классиками русской философии или великими русскими революционными демократами.

Но главным в идеологических кампаниях конца 30–40-х годов было все-таки, как мне представляется, не столько возвеличивание роли великих русских революционных демократов, провозглашенных классиками русской философии, сколько стремление дать общую, угодную руководству страны интерпретацию русской философии как такой философии, которая сама, приближаясь к диалектическому и историческому материализму, естественно привела к усвоению русским революционным движением марксизма как единственно правильной идеологии, способной привести нашу страну и весь мир к победе коммунизма. В эти годы слова В.И. Лениным, сказанные в связи с оценкой герценовских «Писем об изучении природы»: «Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед — историческим материализмом»<sup>1</sup>, — стали распространять и на оценку взглядов всех русских революционных демократов; они стали как бы характеристикой философских взглядов русских материалистов второй половины XIX в. В какой-то мере с такой установкой связана и начавшаяся в первой половине 1930-х годов кампания по дискредитации народничества, с идеологами которого вели полемику русские марксисты в конце XIX в., но которые в 20-е годы стали обретать слишком большую популярность.

Из сказанного, я думаю, очевидно, что уже в конце 1930-х годов, а особенно в 40-е годы был дан старт такому изложению истории

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. Собр. соч. Т. 21. С. 256. Известны были и слова Ленина из «Детской болезни “левизны” в коммунизме», что марксизм «Россия... поистине выстрадала полувековой историей».

русской философии, в соответствии с которым русская философия стала трактоваться как философия преимущественно материалистическая, преодолевшая созерцательный характер европейского материализма XVIII в., приближающаяся к основным положениям диалектического и исторического материализма, превосходящая буржуазную западноевропейскую философию и подготовившая почву для принятия и распространения марксизма в России.

Таким образом, созданная в Московском университете кафедра истории русской философии несла определенную миссию. Она создавалась для внедрения в сознание молодежи русской философии как философии преимущественно материалистической, по своим основным чертам приближающейся к середине XIX в. к философии марксизма и подготовившей в России почву для усвоения общественным сознанием философии марксизма. Последняя, как единственно научная философия, была призвана вести мир к торжеству нового справедливого общественного строя — строя коммунистического.

Думается, что открытие в Московском университете в 1943 г. кафедры истории русской философии имело целью формирование в сознание молодых людей именно такого представления о русской философии и о ее связи с марксизмом-ленинизмом. Кафедра была открыта по инициативе М.Т. Иовчука, который занимал в то время высокую должность заведующего отделом Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП (б), он и стал ее заведующим по совместительству.

Можно по-разному относиться к выделению из общего курса истории философии истории *русской* философии. Те, кто рассматривает философию только как науку, никогда не согласятся с существованием национальной философии, будь то философия русская, немецкая, французская и т. д. Но философия не наука, хотя и научная дисциплина. О статусе философии в конце XIX — начале XX в. шли оживленные дискуссии и очень многие (Вл. Соловьев, В.И. Вернадский, Л.М. Лопатин и др.) убедительно доказывали особый статус философии в системе человеческих знаний, в истории культуры. А сам факт выделения какой-либо области знаний в самостоятельную дисциплину, т. е. ее, так сказать, институционализация, придание ей независимого академического статуса открывает неограниченные возможности для ее исследования и развития. Так что создание кафедры истории русской философии дало серьезный импульс развитию исследований истории русской философской мысли, в то время, правда, только такой мысли, которую можно рассматривать как материалистическую или приближающуюся к мате-

риализму. В то время и тех мыслителей, которые фактически были деистами, интерпретировали как стихийных материалистов, взгляды которых были якобы материалистическими, но облаченными в деистическую форму.

Но, как и всякий развивающийся организм, кафедра не стояла на месте и к середине 60-х годов такая картина развития русской философии медленно, постепенно, но стала меняться.

Примерно с конца 1960-х годов кафедра истории русской философии (с 1955 г. и до начала 1990-х годов кафедра называлась кафедрой истории философии народов СССР) постепенно стала расширять диапазон и научных исследований, и лекционных курсов, включая в общие курсы и в спецкурсы изложение идеалистических взглядов русских мыслителей.

В первые годы существования кафедры и даже в первые десятилетия кафедра выполняла роль форпоста партийного влияния на развитие исследований истории русской философии в стране. Конечно, в плане разработки истории русской материалистической философии члены кафедры (а в первое десятилетие ее существования это были М.Т. Иовчук, И.Я. Щипанов, А.Д. Косичев, В.Н. Бурлак, В.А. Фомина, И.М. Панюшев, Г.С. Арефьева, по совместительству трудились Г.С. Васецкий, Н.Г. Тараканов, В.С. Кружков, А.А. Максимов, А.Н. Маслин, З.В. Смирнова, П.Т. Белов) сделали очень много. Была составлена программа по истории русской философии для философских факультетов университетов, были изданы избранные философские произведения В.Г. Белинского (1948), А.Н. Радищева (1949), М.В. Ломоносова (1950), декабристов (три тома в 1951 г.), русских мыслителей второй половины XVIII в. (два тома в 1952 г.). В эти же годы Институтом философии АН СССР были изданы избранные философские сочинения М.А. Антоновича, А.И. Герцена, Н.А. Добролюбова, Н.Г. Чернышевского. Кроме того, были изданы еще и сочинения Д.И. Писарева. Если учесть, что все эти издания выходили тиражом 50–100 тыс. экз., то уже в первые годы существования кафедры студенты были полностью обеспечены источниками для серьезного изучения русской материалистической мысли. Кроме работы по подготовке к изданию сочинений русских мыслителей членами кафедры велась и активная исследовательская работа. В 1947, 1949, 1951, 1952 гг. в качестве учебных пособий были изданы сборники «Из истории русской философии», в которых была представлена широкая картина развития русской материалистической философии с изложением взглядов не только выдающихся представителей русской материалистической мысли, но и, так сказать,

мыслителей «второго эшелона» — декабристов, петрашевцев, естествоиспытателей. В этих сборниках была также проанализирована оценка взглядов русских мыслителей Г.В. Плехановым и В.И. Лениным, а также рассмотрены эстетические и логические идеи русских мыслителей и проникновение в Россию марксизма.

Вся эта работа свидетельствует о том, что создание кафедры истории русской философии способствовало серьезной интенсификации исследований истории русской материалистической философии, но одновременно демонстрировало и однобокость всей научной и учебной работы кафедры. Ведь за первые полтора десятилетия не было издано ни одного сочинения русских идеалистов, ни одного исследования их взглядов. Более того, все те русские философы, которые не были материалистами и которых трудно было заподозрить в симпатиях к нему, с известной долей вульгарности и прямолинейности характеризовались как мистики, идеалисты, стремящиеся фальсифицировать историю философии, так как они отрицали возможность материализма как философского учения. В политическом плане все идеалисты объявлялись сторонниками самодержавия, яростными противниками каких-либо социальных преобразований. Все это создавало сильно искаженную картину развития русской философской мысли. Эта своего рода фальсификация, имела под собой определенное основание. Интерпретаторы русской мысли как преимущественно материалистической опирались на тот факт, что вторая половина XIX в. действительно прошла под сильнейшим влиянием материализма, о чем свидетельствуют признания почти всех противников и критиков материализма как философского направления. Я уж не говорю о Бердяеве, который в середине XX в. чрезвычайно высоко оценил влияние Белинского, Герцена, Чернышевского и Писарева на русскую мысль и русскую историю XIX в., но и почти современники этих деятелей русского освободительного движения говорили о господстве материализма в России 60–70-х годов XIX в. Например, в 1898 г. А.И. Введенский, рассматривая материализм как результат упадка философского мышления, который произошел в период отсутствия преподавания философии в Российских университетах с 1850 по 1863 г., признавал, что в этот период материализм стал распространяться чрезвычайно интенсивно и завоевал умы значительной части образованного общества<sup>1</sup>. Точку зрения А.И. Введенского разделял и Э.Л. Радлов, в 1912 г.

<sup>1</sup> См.: *Введенский А.И. Судьбы философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 55–59.*



опубликовавший свой «Очерк истории русской философии», в котором писал, что в эти, т. е. в 60–70-е годы, наступило господство материализма, который в конце века закрепил свои позиции в представителях естествознания и у марксистов<sup>1</sup>. Эту мысль Э.Л. Радлова поддержал Н.А. Бердяев, отметив, что «в 70-е годы вся умственная жизнь стояла под знаком сиентизма и позитивизма»<sup>2</sup>, а научность и позитивизм очень многими воспринимались как материализм. Так что сосредоточенность на изложении русской материалистической философии имела под собой какую-то почву, пороком же такой сосредоточенности являлось полное игнорирование русской идеалистической мысли, которая в это время приближалась к своей зрелости. Это игнорирование было присуще не только советским марксистам-философам, но и русскому образованному обществу второй половины XIX в. в целом, с неприязнью относившемуся как к православной ортодоксии, так и к религиозной философии.

Первые годы возрождения интереса к истории русской философии были осложнены многими факторами, в первую очередь изначальной политизацией исследований и интерпретаций. К тому же и стиль изложения материалистической философии советскими учеными в те годы был очень далек от идеального. Изложение философских проблем сопровождалось таким количеством социально-политической проблематики, таким обилием естественнонаучных и литературоведческих проблем, что предмет философии размывался, расширялся до включения в него всех проблем общественной мысли, что, конечно, мешало по достоинству оценить собственно философские идеи русских мыслителей. В связи с этим стремление представить русский материализм как такое философское направление, которое превосходит западноевропейские философские учения (что особенно характерно для работ конца 40-х и начала 50-х годов, когда велась идеологическая кампания против «преклонения перед Западом», против «буржуазных лженаук» и т. п.), выглядело как голословное утверждение и порождало сомнения в профессионализме авторов таких идей.

Преодоление недостатков в исследованиях и преподавании истории русской философии происходило сложно, слишком велик был груз устоявшихся мнений, точек зрения, стереотипов в оценках истории русской мысли. Даже болезненная ломка устоявшихся представлений после смерти Сталина и XX съезда КПСС, осудивше-

<sup>1</sup> См.: Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии // Там же. С. 112–115.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 143.

го культ личности Сталина, не сразу привела к переоценке сложившихся оценок и характеристик русской философии. Об этом говорит яркий эпизод 1956 г., когда аспиранты кафедры Ю.Ф. Карякин, Е.Г. Плимак, Л.А. Филиппов и поддержавшие их молодые преподаватели Г.С. Арефьева, В.Н. Бурлак и фронтовик И.М. Панюшев выступили против сложившейся практики трактовать некоторых русских мыслителей в качестве материалистов путем фальсификации их высказываний. Один такой факт они обнаружили в диссертации заведующего кафедрой И.Я. Щипанова, а также в работах М.Т. Иовчука. Их мужественная борьба с фальсификациями окончилась тем, что аспиранты закончили аспирантуру без защиты диссертаций, а преподаватели были вынуждены покинуть кафедру.

Но время постепенно исправляло порочную практику искажения взглядов русских мыслителей и общей картины развития русской философии. В 1970-е годы общие лекционные курсы содержат уже изложения взглядов не только материалистов, но и философии славянофилов, Достоевского, Толстого, Вл. Соловьева, идеологов народничества, в спецкурсах освещаются философские взгляды Л.М. Лопатина, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, легальных марксистов и авторов «Вех», Н.К. Михайловского (который долгие годы был в тени из-за того, что Ленин подверг его критике в работе «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов»), позитивизм в России и другие темы.

Завершая этот краткий исторический экскурс, важно подчеркнуть, что создание кафедры истории русской философии было оправдано и исторически, и с научной точки зрения: общество обязано знать историю своей культуры, в том числе и историю своей национальной философской традиции. За годы своего существования кафедра истории русской философии долгое время была едва ли не единственной университетской кафедрой, на которой готовились уникальные специалисты, велись глубокие и специализированные исследования истории русской мысли, раскрывались богатства любобумудрия в России и логика его развития. Для самой кафедры это было время постоянного прогресса и повышения профессионального уровня ее членов. Кафедра неуклонно росла и до сего дня развивается, не уступая своего лидерства в изучении и преподавании русской философии в нашей стране.



**А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров —  
советские историки русской философии**

I

Вклад Анатолия Андриановича Галактионова и Петра Федотовича Никандрова в советскую историографию русской мысли бесспорен. В настоящем случае речь пойдет об их главных книгах — «Истории русской философии» (1961) и «Русской философии XI–XIX веков» (она была написана в 1966 г., а вышла в свет в 1970 г.). У них есть и третья книга — «Русская философия IX–XIX вв.». А.А. Галактионов подготовил ее к печати уже после кончины П.Ф. Никандрова в 1975 г. Она была несколько обновлена и в ней особенно резко обозначились идейные, идеологические пристрастия автора<sup>1</sup>.

Нельзя не признать, что сегодня этими книгами пользуются редко. Однако ученого нужно оценивать, помня о времени его работы; — и о том новом, что он сделал для науки и об общественном и культурном ее значении. В нашем случае уместен пример, который приводили А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров. Имя Н.В. Станкевича, — говорили они, — во всемирной истории философии можно не упоминать, но было бы грубой ошибкой умолчать о нем в истории отечественной мысли.

Первая книга наших авторов появилась на замечательной волне десталинизации советского сознания, начатой XX съездом КПСС. Если В.А. Лекторский прав, называя 60–80-е годы прошлого века временем «философского ренессанса в Советском Союзе»<sup>2</sup>, то их книга была первой или одной из первых ласточек этого «ренессанса». Помнится, что появление ее было встречено как событие общественного значения. Было ощущение состоявшейся справедливости

---

<sup>1</sup>Цитируя книги, автор обозначает первую книгу «История русской философии» (М.: Соцэкгиз, 1961) — римский цифрой I, после чего дает ссылку на ее страницы); вторую — «Русская философия XI–XIX веков» (Л.: Наука, 1970) — соответственно римской цифрой II; третью книгу «Русская философия IX–XIX вв.; 2-е изд., исправл. и доп.» (Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989) — соответственно цифрой III с последующим указанием страницы.

<sup>2</sup>Лекторский В.А. От редактора // Как это было. Воспоминания и размышления / Под ред. В.А. Лекторского. М., 2010. С. 10.

по отношению к русской философии... Каждый по своему оценивал написанное, но ощущение события было общим.

Представьте себе читателя того времени. Что писали о русской философии до революции, то было забыто, что писали о ней в зарубежье — покоилось в спецхранах, а написанное у нас — какие-нибудь «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР» читать не хотелось.

И вот появляется первая авторская (а не коллективом написанная!) книга — курс истории русской философии, прочитанный поначалу в аудиториях философского факультета ЛГУ.

Хороший учебник написать трудно. Еще труднее это было для Галлактинова и Никандрова потому, что у них не было прецедента, образца, на который можно было бы ориентироваться. Даже великая «История» Зеньковского не могла быть примером в этом случае<sup>1</sup>. Соавторы — они же друзья, решаются на труд первопроходцев.

Книга возникала у всех на глазах. Анатолий Андрианович и Петр Федотович на кафедре истории философии шумно обсуждали свои формулировки. При условиях полнейшей идеологической лояльности они первыми среди своих коллег делают попытку целостного описания русской философии. Это было удачей не только авторов, но и для читателей, которые получили ясно написанный компактный учебник в 23 печатных листа.

Похоже, что наши авторы, работая над книгой, сознательно поставили перед собой две задачи. Первая из них — противостоять сложившейся практике «расширительного» толкования русской философии, когда в ее историю включали общественно-политические, этические, эстетические и естественно-научные идеи. Они в свою очередь видели в философии отражение социально-экономических условий и теоретическое обобщение знаний той или иной эпохи. Ее история — это история борьбы материализма и идеализма и поступательного движения к научно-философскому пониманию действительности. Наконец, история русской философии должна быть историей философии в России; разумеется, с учетом специфики ее

<sup>1</sup> Во второй книге авторы дали очерк историографии русской философии (с. 21–51). Они анализируют «дворянско-буржуазные концепции конца XIX — начала XX века» (Здесь у них Г.Г. Шпет, и Б.В. Яковенко, которых они изучили и внятно изложили), но о В.В. Зеньковском (который у них тоже дворянско-буржуазный историограф) они написали крайне туманно: «Из сочинений, имеющих хождение на Западе, самой авторитетной и вместе с тем самой распространенной работой является двухтомная книга Зеньковского, которая в общем продолжает линию дворянско-либеральной историографии» (II, 38). Затем они рекомендуют читателю несколько названий советских выступлений «против буржуазных фальсификаторов».

социально-экономической и культурной среды. Впрочем, авторы не прошли до конца в этом направлении. Они сознательно рассматривают русскую философию как мысль социально-философскую, постоянно сопрягая философские и социальные проблемы. В общем и целом, такой подход соответствовал действительному содержанию историко-философского процесса в России. К тому же, он не противоречил требованиям советской идеологии. Так, наши авторы обозначили предметное поле истории русской философии.

Другая задача наших историков заключалась в том, чтобы преодолеть «анкетно-цитатный метод», когда взгляды того или иного мыслителя просеивались через сито современных философских направлений. Последнее приводило к модернизации прошлого русской мысли, когда она представляла преимущественно как история материализма. Надо признать, что наши авторы не были вполне свободны от такой методологии. Они тоже рассматривали историко-философский процесс через призму современности. Но, в отличие от других исследователей, им удалось более объемное изображение этого процесса; на каждом его этапе рядом с материализмом обязательно стоит идеализм.

Как потом показала реакция на первую книгу, недостатки существующей историко-философской литературы были прочувствованы очень точно. Конечно, сами авторы совсем не хотели быть ниспровергателями основ, желая только правильных суждений в соответствии с ними.

Разумеется, учебник был советским и марксистским. Авторы придерживались материализма, материалистического понимания истории, считали классовую борьбу ее движущей силой, в результате чего история приобретает характер прогрессивного движения в царство свободы. Материализм, разумеется, был связан с наукой, наука с прогрессивными классами, а идеализм — с классами реакционными. Конечно же, и наоборот: прогрессивные классы любили материализм, а реакционные — идеализм. Но, признавая эти фундаментальные положения советского марксизма, авторы отстаивали право исследователя идти к обобщению, двигаясь от конкретного материала. Выдерживая эту линию, А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров включили в свою книгу главу «Социология и философия славянофилов», параграфы о С.С. Гогоцком, об опальном в советских исследованиях П.Д. Юркевиче, о Н.Н. Страхове, К.Д. Кавелине, В.С. Соловьев, Б.Н. Чичерине, даже об А.И. Введенском. Такой диапазон впечатлял. Придерживаясь фактов, авторы огорчались, что замечательный декабрист Лунин стоял на идеалистической

точке зрения, что Чаадаев, сыгравший такую большую роль в русском освободительном движении, придерживался линии «русского объективного идеализма». Вместе с тем они, хотя и видели, что Соловьев не раз вступал в конфликт с самодержавной властью и православной церковью, но не прощали ему «крайней реакционности философских и социологических построений» (I, 383). Следовательно, к материалу нужно подходить конкретно-исторически и, двигаясь от реальных фактов, помнить об относительной самостоятельности философии и присущей ей своей внутренней логики развития. Особенно хорошо свою методологию авторы прописали в специальной главе второй книги. В ней — пояснял потом А.А. Галактионов, — «каждая строка была полемической, имея конкретный адрес» (III, 3). Желание авторов идти от материала давала читателю много каких-то новых содержаний. Ход отечественного философствования представал сложным, взаимообусловленным внутри, в главных философских направлениях — материализма и идеализма.

Понимая философию как науку, они, естественно, историю философии трактуют как движение к всё более полному постижению общих законов природы, общества и мышления, к высшей форме философской научности. Русская философия — такая же часть мирового философского процесса. Она прошла какую-то стадию развития внутри религиозного мировоззрения, а потом стала частью светской культуры. Теперь она разделилась на материалистическую и идеологическую философии, пережила время метафизических форм мышления и, наконец, пришла к диалектике — сначала в идеалистическом облачении. Затем диалектика вступает в союз с материализмом и процесс пошел. В завершение его «революционные демократы пропагандировали материализм и диалектику» и «рано познакомились с трудами Маркса и Энгельса» (I, 439). Появляются Г.В. Плеханов, а затем и ленинизм.

Ведущую роль материализма в философском развитии авторы подчеркивали всегда. В первой книге он даже был объявлен «главным интересом изучения» историка (I, 17). Верившие в светлое будущее авторы поясняли свой «главный интерес» тем, что материализм «как правило, составлял теоретическую основу идеологии прогрессивных общественных сил, заинтересованных в объективном отражении бытия» (II, 9), что и «определило его высокий теоретический уровень и научную ценность» (III, 13). Галактионов и Никандров знали о неминуемом приходе светлого будущего и в истории философии ценили всё, что это будущее пророчило и готовило.

Но, конечно же, главным законом философского развития была борьба материализма и идеализма, а история философии и образует такое противоречивое, неразъемное единство. Читателям, которым до смерти надоели рассказы о «преимущественно материалистическом характере русской философии» рассуждения Галактионова и Никандрова очень нравились.

Отношение наших авторов к идеализму не было одобрительным. Во-первых, идеализмом у них было всё, что не было материализмом — и религиозная философия, и позитивизм. Во-вторых, они даже как бы досадовали, что принуждены обращаться к идеалистам: «... освещение идеализма необходимо для более глубокого понимания философского процесса в целом» (II, 17). Идеализм, кто бы спорил! — это, конечно, ветвь философского процесса, но, так сказать, вторичной полезности.

Долго и многословно, будто убеждая самих себя, авторы оправдывают своё обращение к русским идеалистам и во второй книге — а это уже 1966 год... Оказывается, материалисты всегда были сильны в онтологии, зато упрощенно рассматривали гносеологию и методологию. А вот идеализм, хотя и абстрактно, и даже спекулируя на таких вопросах, всё же их развивал.

«Вторичная полезность» присутствует и здесь. Дело в том, что материалисты и идеалисты, критикуя друг друга «расширяют и углубляют философскую проблематику, оттачивают аргументацию» и т. д. (II, 8, 9). В третьей книге — слава Богу! — ненужное оправдание совершенно отсутствует.

С помощью этого методологического инструментария Галактионов и Никандров, расположив историю по периодам, и в каждом, прочертив линии материализма и идеализма, пытаются представить русскую философию в форме противоречиво развивающегося целого. Как шило из мешка в их трех книгах вылезает телеологизм: это целое к концу XIX в. необходимо выходит на искомую философскую истину — на марксизм-ленинизм, на диалектический и исторический материализм. Первая книга завершается совершенно эпически: «Ленинизм, явившийся высшим достижением русской и мировой культуры, унаследовал все лучшие черты русской общественной мысли и философии» (I, 456)

Три рецензента первой книги были строги<sup>1</sup>. Нет, телеологизма они не видели. Они замечали другое. Авторов упрекали за пози-

---

<sup>1</sup>Н.С. Козлов из Московского университета и А.А. Петров из Иркутского дали рецензию в «Философских наука» № 4 за 1962 г.; П.Т. Белов — тоже из Московского университета — написал рецензию-статью «Актуальные проблемы изучения русской

тивное внимание к московско-новгородской ереси (а ведь она была идеологией «недобитых бояр») и к «архиреакционным» заволжским старцам; за то, что они «слишком напирают» на деизм Ломоносова (хотя его деизм был «словесной данью» времени). Авторы неправильно интерпретировали знаменитый трактат Радищева («в угоду идеализму»), не раскрыли борьбы материализма и идеализма в эстетике и естествознании и не показали влияние передовой русской мысли на славянские страны (а это — «нетерпимо»). Вообще, книга «слабо нацелена против современных фальсификаторов истории русской философии, подвизающихся за рубежом».

Особенное неудовольствие рецензентов вызвала последняя глава книги 1961 г. — «Кризис русской домарксистской философии. Распространение марксизма в России (70–80-е годы XIX в.)». Порядок рассуждения Галактионова и Никандрова в расчет не принимался, а он был, по-видимому, таким: если, с одной стороны, прогрессивное революционное народничество заблуждалось в философской теории, а, с другой — идеализм, разгромленный было в шестидесятые годы «вновь поднимает голову» (I, 381), то как это называть? Конечно же, кризисом. Но чем ночь темней, тем ярче звезды. На фоне этого кризиса явление марксизма в России предстает еще спасительнее.

Но рецензенты не унимались. Нет, заявляли они, кризиса не было, и приводили аргументы: Н.Г. Чернышевский 1888 г. (ссылка, естественно, на Ленина), творчество Н.В. Шелгунова и М.Е. Салтыкова-Щедрина, а также И.М. Сеченова, Д.И. Менделеева и К.А. Тимирязева... А, помимо того, были передовые художники и музыканты... Разве такая культура таких замечательных людей — это кризис? Но тогда почему, приступив к марксизму, авторы не вышли на XX в. и

философии» в «Вопросах философии» № 11 за 1962 г. Первая рецензия признала, что книга 1961 г. «является полезным учебным пособием», хотя «поставленная задача создать систематический курс истории русской философии не может считаться выполненной, ибо авторами не учтены в должной мере результаты исследовательской работы, проведенной советскими учеными» (с. 120). Во второй рецензии, в частности, говорилось о том, что авторы «ревниво следят за ошибками приукрашивания прошлого, имевшимися в нашей литературе, а о том, что существует другая опасность, идущая от заведомых врагов русской культуры, они не всегда помнят» (с. 165). Суровые проповеди первому опыту авторской версии истории отечественной мысли, может быть, объясняются тем, что заведующий кафедрой истории философии народов СССР Московского университета И.Я. Щипанов грубо соперничал с ленинградскими исследователями. Они же, напротив, побаиваясь «щипановщины», опирались на дружескую поддержку молодых москвичей, восставших против диктатора Щипанова-Иовчука, на сочувствие и помощь Ю.Ф. Карякина, И.К. Пантина, Е.Г. Плимака, Л.А. Филиппова и др.



оставили ленинизм за пределами русской философии? В общем, все смешалось в доме историков русской философии...

Между тем соавторы писали вторую книгу. Она была готова уже в 1966 г. За это время у ленинградцев появился «конкурент» — четыре тома «Истории философии народов СССР» (1968–1970), в которых история русской философии доводилась до начала XX в.

Отношение первой книги Галактионова и Никандрова ко второй, вышедшей в 1970 г., такое же, как этюда и законченного портрета. Методология их исследования оставалась прежней; прежней была периодизация истории русской философии, и она также прочно увязывалась с освободительным движением.

Новая книга превосходила прежнюю объемом (в два раза) и была богаче содержанием. Авторы написали большую главу о «Методологических основаниях» исследования. Появилась глава по историографии русской философии. Если о славянофилах в первой книге было два параграфа — о Хомякове и Киреевском, то теперь к ним добавились очерки об К.С. Аксакове и Ю.Ф. Самарине. Появилась глава о петрашевцах; правда, потому, что они соединяли дворянских революционеров и революционных демократов (методология давала себя знать повсюду!), в оглавлении появились термины «религиозная философия» и «позитивизм». Прибыло полку революционных демократов — за счет Н.П. Огарева и М.А. Антоновича и революционных народников (П.А. Кропоткин). Авторы не обошли вниманием либеральное народничество; появился Н.К. Михайловский. Появилась — почти в печатный лист — глава о Достоевском и еще большая (лист с четвертью) о Толстом. Почему-то добавились Л.И. Мечников и М.М. Ковалевский. Правда, не было почитаемых ныне Данилевского, Леонтьева, Федорова, не было Лопатина. Куда-то исчез Ал-др И. Введенский...

Несмотря ни на что, прогресс полноты охвата русской истории философии был налицо. И не просто полноты. А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров «доказали, что анализ русской философии как целого, как единства в многообразии или как многообразия в единстве вполне возможен...»<sup>1</sup>

Обе книги были доброжелательно встречены читателями. В недавно вышедших воспоминаниях И.С. Кон отмечал, что «фило-

---

<sup>1</sup> Пустарнаков В.Ф. Рецензия на кн. А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова «Русская философия IX–XIX веков». СПб., 1989 // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 169. Слова рецензента непосредственно относятся к третьей книге наших авторов, но они вполне соответствуют основному содержанию второй книги.

софский факультет ЛГУ конца 1950-х — начала 1960-х годов был одним из лучших философских учреждений страны. Очень сильной была история русской философии, находящаяся в те годы почти под запретом»<sup>1</sup>.

Так, наверное, и было. Конечно, тогда в городе работали и другие исследователи русской философии. Ленинградской художественной интеллигенции был хорошо знаком превосходный лектор А.И. Новиков, автор многих работ по истории русской философии. Марксизм в России изучался в «Доме Плеханова» (А.И. Кадышева) и на академической кафедре философии (Б.А. Чагин). Здесь работали великолепный знаток русской философии В.М. Зверев и глубокая исследовательница русского интуитивизма и «нового религиозного сознания» И.П. Чуева.

Но А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров занимали какое-то особое, быть может, ведущее место в этом сообществе. Так получалось, во-первых, потому, что они работали в Университете, располагавшим большими возможностями влияния на общественную и научную жизнь города. Во-вторых, при кафедре истории философии Университета (которой с 1968 г. руководил А.А. Галактионов) была довольно большая аспирантура. Наконец, в-третьих, А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров — они и только они — были авторами популярного учебника-исследования по русской философии.

Оба автора пришли в нашу науку под влиянием М.В. Серебрякова и Н.Н. Андреева<sup>2</sup>. М.В. Серебряков, бывший деканом философского факультета в послевоенные годы, еще в 1944 г. включил в учебный план философского факультета историю русской философии, когда такой курс еще нигде не читался. На факультете трехсеместровый курс читал Н.Н. Андреев. По воспоминаниям А.А. Галактионова, он был преподавателем уникальной эрудиции.

---

<sup>1</sup> Кон И.С. 80 лет одиночества. М., 2008. С. 57, 58. Сам Игорь Семенович на экзаменах у студентов третьего курса спрашивал, читает ли тот журнал «Вопросы философии». Как правило, оказывалось, что студент его не читал, и тогда Кон предлагал прийти на экзамен вторично. Пришедший в следующий раз студент уже читал «Вопросы философии», а Кон интересовался тем, какая статья ему понравилась и почему.

<sup>2</sup> О М.В. Серебрякове (1879–1959) см.: Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967; Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. 4-е изд. М., 2002; об Н.Н. Андрееве (1876 — пятидесятые годы XX в.) см.: Галактионов А.А. Вместо предисловия // Философия и освободительное движение в России: Межвузовский сборник. Л., 1989; Он же. Из истории социологии: Н.Н. Андреев // Вестн. Санкт-Петербург. ун-та. 1995. Сер. 6. Вып. 3. № 20.

Теперь, по прошествии многих лет, пожалуй, можно говорить, что следующее поколение историков отечественной мысли, выпускников ЛГУ, вышло из «шинели» Галактионова и Никандрова — М.А. Арефьев, Т.Н. Артемьева, Б.В. Емельянов, А.Ф. Замалеев, Я.Я. Кожурин, И.Д. Осипов, У.Д. Розенфельд, Л.И. Рудаков, С.Н. Савельев, К.В. Султанов. Но только ли выпускники аспирантуры ЛГУ носили поначалу эту «шинель»? За всё советское время книги А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова были единственным полноценным марксистским исследованием — учебным пособием, которым пользовались все студенты и аспиранты великой страны.

## II

Что заставило А.А. Галактионова добиваться издания третьей книги в 1989 г. — не очень понятно. Правда, Галактионов подготовил ее еще в 1985 г. Возможно, было жаль затраченных усилий на ее подготовку. Были предложены новые параграфы — о Прокоповиче, Ушакове, Надеждине, Фонвизине, Григорьеве, Данилевском — и некоторые главы переписаны. Изменилась периодизация предмета. Во второй книге «Предыстория» русской философии длилась с XI по XVII в., то теперь этот материал Галактионов разделил. «Предыстории» стали IX (!) — XIV в.; на XIV–XVII в. выпало «становление». Была снята глава «Методологические основания» — она утратила свое значение, отпал предмет спора — пояснял автор.

Но вносимые в издание 1989 г. изменения были не более, чем подновлением прежнего, а не прорывом. Между тем на дворе стояла другая погода. На дворе был Горбачев, перестройка, новое мышление и близкое крушение Советского Союза с его марксистско-ленинским идеологическим обеспечением. Парижская УМСА в музее А.С. Пушкина на Мойке продавала свои книги (а среди них «Историю» В.В. Зеньковского), валом пошли публикации Н.А. Бердяева.

Было бы неверно думать, что Галактионов оставался глух к изменениям в советском сознании, начавшим так называемую перестройку. Все заговорили о русской философии. Зимой 1989 г. в ЛГУ состоялся один из многих «круглых столов» с обсуждением ее проблем. «Стол» провели две организации — работавший тогда на факультете семинар по истории русской философии и редакция журнала «Философские науки». На заседании А.А. Галактионов выступил с заявлением, в котором прослеживались две основные линии. Одна из них — сожаление о советском партийно-государственном нигилизме в отношении к России и русской культуре. Такой нигилизм —

продолжал Галактионов, объясняет, «почему нет Русской академии наук, Института истории России, сектора истории русской философии в Институте философии АН СССР и ни одной кафедры русской философии в российских университетах»<sup>1</sup>. Другая линия его выступления — это выражение убежденности в правильности материалистического понимания истории (базис и надстройка, классы, партии) и его неопровержимого производного — классового, партийного подхода к философским явлениям. Иное дело, что при определенных условиях советской жизни он был вульгаризирован и превратился в инструмент подавления подлинно научного исследования. Кажется, при помощи принципа партийности Галактионов намеревался правильно понять даже тех русских мыслителей, «которые выражали по своему, пусть не всегда адекватно, основные стихии именно русской жизни, хотя большинство из них принадлежало к лагерю идеализма, даже богословско-идеалистической философии»<sup>2</sup>.

Анатолий Андрианович демонстрировал присутствующим третью свою книгу о русской философии. Увы, «преимущества» партийно-классового подхода были предложены ею в самой превосходной степени. Всем славянофилам автор отвел 24 страницы, Герцену — 26, а Белинскому — 27. В другой эпохе В.С. Соловьеву, Б.Н. Чичерину и Ал-дру И. Введенскому вместе было уделено 12 страниц — столько, сколько одному П.Л. Лаврову. Знаменитые в советские времена революционные демократы отхватили в книге 69 страниц. Совершенно в духе упомянутого подхода Галактионов вполне недооценивает действительное теоретическое и культурное значение идеализма и религиозной философии и завышает оценку идей «передовых» мыслителей.

Конечно, как и раньше, история философии в России была доведена только до «русского марксизма и возникновения ленинизма». Свои соображения об итоге русской истории философии он предложил в предельно заостренном виде: «... Начиная с 40-х годов XIX в., русская философия становится главным стволом мировой философской мысли, параллельной марксизму. Ее постепенное восхождение на протяжении 40–80-х годов к уровню научных диалектико-материалистических понятий завершается в конце столетия переходом ведущей материалистической школы на рельсы философии марксизма».

<sup>1</sup> История русской философии: состояние и перспективы изучения (Л., 1989) // Философские науки. 1989. № 8. С. 83.

<sup>2</sup> Там же. С. 85.

И это еще не все. Далее следовало: «С начала XX века Россия превращается в центр развития марксистской мысли, которая снимает и поглощает научное диалектико-материалистическое направление русской философии, как один из идейных родников ленинизма, а русский идеализм играет роль важнейшего запасника европейской буржуазной философии, питая ее идеями и концепциями на протяжении следующих почти ста лет» (III, 13).

Нет смысла комментировать эти утверждения. Мы будто возвратились ко второй половине 40-х — началу 50-х годов прошлого века, когда вершиной демократической мысли называли русскую классическую философию (было такое выражение!), а Белинского, Добролюбова и Чернышевского считали соединительным звеном между Фейербахом и Марксом.

### III

Вопрос об особенностях русской философии в разной степени затрагивался во всех трёх книгах А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова. Они назвали их еще в первой книге: позднее рождение материализма и естествознания, свойственное только феодально-крепостнической России формы идеологии (дворянская революционность, крестьянский демократизм), связь передовых мыслителей с освободительным движением. Но эти характеристики выступают чем-то производным от социально-экономического и политического статуса России. Можно, следовательно, думать, что собственно философскому содержанию русской мысли они имеют косвенное отношение. Авторы специально подчеркнули: если русская мысль есть одна из частей мировой философии, то «с точки зрения методологических оснований она не имеет существенных отличий от других разделов историко-философской науки» (I, 5).

В том же духе вопрос о специфике подавался в следующих книгах. Социально-экономическая и общекультурная отсталость страны, длительное господство религии на 200–300 лет задерживают становление светской культуры, естествознания и секулярной философии и делает практически острой проблему «Россия — Запад». Теперь авторы добавляют еще одну особенность русской мысли, правда, не углубляясь в ее содержание — «тесную связь с философией западноевропейских народов» (II, 15). В следующей, последней, третьей книге А.А. Галактионов пояснял особенный характер русского заимствования европейских идей и концепций — сдвигом на порядок вперед», т. е. усваивают таким образом, чтобы выявить

скрытые в них социально-действенные потенции. Например, философия радикальной, но неревOLUTIONной буржуазии — антропологический материализм — у нас стал теоретическим обоснованием освободительного движения. Идеалистическую диалектику русские осмыслили как метод революционного отрицания; антибуржуазный утопический социализм использовали для борьбы с феодализмом и проч.

Галактионов снова говорит о непреходящей константе русской мысли — ее непосредственной связи с жизнью, что, с одной стороны, склоняло ее к публицистике, а, с другой — препятствовало, «системотворчеству». Естественным было упоминание пресловутого «литературоцентризма» русской мысли.

Еще одним новым моментом в решении вопроса о специфике русской мысли стали предложенные Галактионовым соображения о «сквозных проблемах», которые последовательно проходят через несколько этапов умственной истории. Автор сразу называет их: теория естественного права, философский антропологизм, органическая теория, теория прогресса. Такого рода теоретические конструкции, — поясняет автор, — раскрывают как высокий динамизм, так и внутреннюю связность русской философии — единого и в то же время двустороннего процесса (имеются в виду материализм и идеализм. — А. Е.) национального мышления (III, 15). По собственному пояснению Галактионова эта новация «введена именно для разгрузки жестких псевдоидеологических подходов»<sup>1</sup>.

Быть может, его пояснение следует понимать следующим образом. Еще в первой книге он вместе со своим другом писал, что для историко-философской науки важно, прежде всего, «проанализировать преемственную связь по существу...» (I, 6). Но всё содержание написанного ими прямо-таки вопиет о преемственности иного рода, состоявшейся в нашей философии — не «по существу», а заданной перипетиями общественного развития страны. Если мы согласимся только с «внешней» преемственностью, то это оставит нас наедине с большим количеством сложных вопросов историко-философского и теоретического порядка. Один из них был резко поднят на «круглом столе» в институте философии АН СССР в 1988 г. Л.В. Поляковым и З.А. Каменским: «Что мы собственно имеем в виду, когда говорим о русской философии?»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> История русской философии... С. 86.

<sup>2</sup> Проблемы истории русской философии и культуры: Материалы «Круглого стола» // Вопросы философии. 1988. № 9.

В связи с этим следует вспомнить о прецеденте обращения к «сквозным концепциям и проблемам», незнакомому, к сожалению, Анатолию Андриановичу. Речь идет об «Истории русской философии» Б.В. Яковенко. Он говорил, что в русском философствовании «господствует множественность идей, тенденций и течений, которые не образуют ничего единого...» и что в нем «не возникло никакой единой, одухотворяющей русскую мысль и русское сознание идеи», которая была бы существенна «для этого философствования во всем его объеме и на протяжении всего его развития»<sup>1</sup>. Для того чтобы как-то скрепить рыхлый массив русских философских идей Б.В. Яковенко предлагает семь «сквозных» тем, которые, по его мнению, придавали русской философии нужную целостность.

Что касается Анатолия Андриановича, то изо всех перечисленных им «сквозных» концепций, ему особенно была близка «органическая теория». Особое внимание к ней можно связать с одним эпизодом эволюции мировоззрения Галактионова (и, конечно, Никандрова), случившимся в 60-е годы прошлого века. В оные годы, возможно, под влиянием деревенской прозы, которая тогда достигла большого подъема, возможно, по иным обстоятельствам и последствиям хрущевской оттепели, но оба автора придвинулись к проблеме «осознания национальной принадлежности», пониманию «национальных истоков» как инструмента исследования отечественной философии. Новый подход А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров опробовали в своих двух статьях о славянофильстве, опубликованных в 1965 и 1966 гг.<sup>2</sup> Повинившись в «одностороннем освещении славянофильства в первой книге, они теперь стали гово-

<sup>1</sup> Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003. С. 8. «Сквозные идеи» у Б.В. Яковенко следующие: борьба тенденций западничества и самобытности, материализма и идеализма, индивидуализма и фатализма. Философия сердца, учение кардиогнозиса. Особенно ясно выражает филиацию русских идей. Идея целого стала другим бродильным и тогда же объединяющим компонентом нашей мысли. Кроме того, по представлениям Б.В. Яковенко, объединяющий элемент для большинства существенных ее проявлений образовало влияние гегельянства. Наконец, с 40-х годов XIX в. содержание русской философии в значительной степени определялось комплексом идей В.Г. Белинского (см. «Заключение» указанной выше «Истории» Б.В. Яковенко).

<sup>2</sup> Это статьи «Историко-социологические взгляды К.С. Аксакова» в «Вестн. Ленингр. ун-та» № 17. Серия экономики, философии и права. Вып. 3 за 1965 г. и «Славянофильство, его национальные истоки и место в истории русской мысли» в «Вопросах философии» № 6 за 1966 г. Через тридцать лет в 1995 г., готовя к печати «Россию и Европу» Н.Я. Данилевского, А.А. Галактионов в примечании указал, что в «Вопросах философии» статья проходила с большим трудом, а если и вышла, то только благодаря настойчивости Б.М. Кедрова.

речь о нём как «об одном из значительных явлений, давшим целый комплекс идей и теорий, которые отразили мучительные поиски ответов на самые острые вопросы русской жизни»<sup>1</sup>. В славянофильстве они увидели «умонастроение», «осознание национальной принадлежности» и показали, что «то стихийно, то сознательно оно давало о себе знать и в конце XIX, и в начале XX века, в периоды всех русских революций и в последующие годы» и, вообще, обнаружили всяческие свои симпатии к нему. Против этих статей резко выступил очень известный тогда знаток русской мысли В.А. Малинин. Славянофильство — безапелляционно заявлял оппонент, — «не является течением, смысл и значение которого необходимо переоценить и переосмыслить»<sup>2</sup>, — безапелляционно заявлял оппонент. Славянофильство, как это и пошло с революционных демократов и как принято в советской науке, надо классифицировать с классовой точки зрения — как учение консервативное и даже реакционное — и в теоретическом и в социально-культурном отношении.

А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров не отвечали на критику. Впрочем, совсем не желая отказываться от написанного, в книге 1969 г. они акцентировали внимание на противоречивости славянофильства, что оставляло равные возможности его различных интерпретаций.

И вот в восьмидесятые годы забытый было интерес к славянофильству, к «национальным истокам» отозвался вниманием к «органической теории». А.А. Галактионов обращается к ней в нескольких статьях, но ее наиболее полное и сочувственное описание он дает в предисловии к книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», подготовленной им к изданию в 1995 г. Читая ее, убеждаешься, что все или почти все известные автору мыслители были «органицистами». Или находились под сильнейшим воздействием «органицизма» или, не желая признаваться в органицизме, создавали свои конструкции в духе, близком к нему. Понятие «организма», введенное в русскую мысль Д. Велланским, по мнению исследователя, у Т.Н. Грановского приобретает функцию субстрата деятельной силы необходимости (воспринятой у Гегеля). В качестве нового очага органицизма Галактионов считает кружок петрашевцев, где он становится обоснованием фурьеристского социализма. Затем органическая теория варьи-

<sup>1</sup> Галактионов А.А. и Никандров П.Ф. Славянофильство, его национальные истоки и место в истории русской мысли // Вопросы философии. 1966. № 6. С. 120.

<sup>2</sup> Малинин В.А. О социальных и теоретических истоках славянофильства // Философские науки. 1967. № 1. С. 77.



руется у А.А. Григорьева в эстетике, Н.Я. Данилевского — в теории культурно-исторических типов. Кроме того, Галактионов полагает представителями органической теории А.И. Галича, Н.И. Надеждина, старших славянофилов, К.Д. Кавелина, Н.А. Добролюбова, Н.Н. Страхова, Ф.И. Тютчева, Н.К. Михайловского и обнаруживает следы органицизма у В.С. Соловьева, Л.И. Мечникова, П.А. Кропоткина, М.М. Ковалевского, Н.И. Кареева, П.Н. Милюкова, В.Ф. Эрн и др.

Но и этого мало. Читая статью, понимаешь, что автор целиком и полностью симпатизирует органической теории. А ведь материалист-марксист должен был покритиковать органицистов за натурализацию истории, указать, что настаивание на «организме»: приведет к признанию онтологического примата «целого» и наметит тропинку к креационизму и т. д. Марксисту не мешало бы определеннее высказаться о социально-политических и культурных последствиях органического понимания русской истории. Ничего этого у Галактионова мы не найдем. Здесь он — не прежний советский марксист, а патриот-государственник. Здесь мы читаем: «... Данилевский сильнее высветил в славянофильстве его общезначимый и непреходящий смысл, который состоит в том, что это, теперь уже давнее, учение всегда будет служить идеологической основой воззрений, утверждающих самобытность и защищающих национальные формы быта и сознания славян и русских особенно в ситуациях, угрожающих народу прямым захватом и подчинением, оттеснением или поглощением, или денационализацией посредством разрушения среды существования или размывания национального сознания»<sup>1</sup>.

\* \* \*

Была ли нашим авторам тесна советско-марксистская методологическая одежда? Однозначно на этот вопрос не ответить. И в студенчестве своем, и в аспирантуре они воспитывались в послевоенное жестокое время («ленинградское дело») и не могли не отравляться им. Демагогия спекулировала на истине и срасталась с ней. Спокойная аналитика была опасна; ее могли почесть за отступление от принципов. Во имя истины примирялись с догмой, с демагогией.

---

<sup>1</sup> Галактионов А.А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к Германно-романскому. 6-е изд. СПб., 1995. С. XVII.

Вырабатывался иммунитет к чужому — к всякого рода идеализмам, иррационализмам, мистицизмам.

Один из наших авторов написал кандидатскую диссертацию «Мировоззрение П.И. Пестеля»; другой — «Ленинско-сталинская критика плехановской концепции истории русской материалистической философии XIX века». Обе защищены в первой половине пятидесятых годов; Сталин еще не умер или только-только умер. Еще нет XX съезда и новой веры в социализм. Приходит оттепель, но наши авторы уже воспитаны и потому изменяются понемногу, как понемногу менялось сознание у большинства советских людей.



Марксистские исследования Д.Ю. Квитко  
о философии Льва Толстого<sup>1</sup>

Примечательной, хотя и малоизвестной иронией в толстоведении является то, что первое обобщающее критическое исследование философских взглядов великого писателя, опубликованное на его родине в 1928 г. было в действительности русским переводом англоязычной книги, опубликованной в Соединенных Штатах Америки годом ранее. Автором обеих книг был Давид Юрьевич Квитко, марксист и беженец из царской России, изучавший философию в Соединенных Штатах. Затем он вернулся на родину и стал в Советском Союзе первым и единственным в своем роде специалистом по Толстому как философу.

Квитко родился в 1889 г. в городе Брацлаве на Подолии (Украина)<sup>2</sup>. Советские и постсоветские справочные издания мало сообщают о его жизни, за исключением упоминания о том, что он был с 15-летнего возраста участником «революционного движения» и что в 1913 г., опасаясь ареста, он перебрался в Соединенные Штаты. Он обосновался в Нью-Йорке, устроился работать на фабрику, быстро вступил в Социалистическую партию, в радикальное крыло, которое откололось от нее в 1919 г. и образовало Коммунистическую партию Америки. По-видимому, он учился в Нью-Йоркском университете (вероятно, заочно) в 1915 г., а с 1920 по 1921 г. (источники расходятся) в течение года обучался в Гарвардском университете. С 1921 по 1922 г. он продолжил свое образование в Колумбийском университете, получил степень магистра в 1923 г., а через четыре года защитил докторскую диссертацию, озаглавленную «Философское исследование Толстого»<sup>3</sup>.

Последовательные марксистские убеждения Квитко обнаруживаются в ряде кратких статей, опубликованных в 1925–1927 гг. в русскоязычной газете «Новый мир», основанной в Нью-Йорке в 1911 г. в качестве органа русской социалистической федерации, последовательно отстаивавшей коммунизм советского типа<sup>4</sup>. Его

<sup>1</sup> Перевод с английского М.А. Маслина.

<sup>2</sup> Брацлав (Браслав, Браславль) — уездный город Подольской губернии, после 1923 г. — поселок Винницкой области (примечание переводчика).

<sup>3</sup> *Kvitko D. A Philosophic Study of Tolstoy. N.Y., 1927.*

<sup>4</sup> Д.Ю. Квитко // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 488.

хвалебная статья под названием «Ленин как теоретик» показывает, что Квитко, который переводил «Материализм и эмпириокритицизм» Ленина на английский язык, полностью разделял философию диалектического материализма и считал Ленина величайшим из революционеров. Другие его статьи, за исключением серии под названием «Психология революции», поднимали, главным образом, вопросы, ориентированные на американского читателя: о расовых отношениях в Соединенных Штатах, о капиталистическом господстве в американском высшем образовании (Квитко называл заслуженного президента своего собственного университета Николаса Мюррея Батлера «коварным агентом банкирского дома Морганов»<sup>1</sup>), а также о всевозможных глупостях разных леваков в Америке. Вывод одной из статей 1926 г., по форме пророческий и вызывающий, иллюстрирует мечту Квитко о победе коммунизма: «Еще не везде слышен голос коммунистов, но он раздастся все громче и громче... и т. д.»<sup>2</sup>

В 1927 г. после того как укрепилась его политическая и академическая репутация, Квитко последовал за своей путеводной звездой в ту страну, которую он покинул четырнадцать лет назад. Через год он стал членом коммунистической партии и старшим научным сотрудником Коммунистической академии в Москве. Переработанная версия его американской диссертации была опубликована в качестве книги Коммунистической академией в 1928 г. под названием «Философия Толстого», а позже в этом же году он опубликовал идеологическое эссе «Толстовство как мировоззрение» в журнале «Под знаменем марксизма», в то время главным теоретическом органе коммунистической партии. Эта статья вместе с другими текстами стала основой для второго, расширенного русского издания 1928 г., опубликованного Коммунистической академией в 1930 г.

После 1930 г. Квитко обратился к другим философским исследованиям на основе полученного им американского образования. В 1933 г. он начал читать лекции по истории англо-американской философской мысли в Московском университете и в Московском институте Истории, Философии и Литературы. Он стал профессором МГУ в 1934 г. и получил степень доктора философских наук в 1936 г. на основе монографии о современной англо-американской философии. В то же время книгу Квитко о Толстом продолжали

<sup>1</sup> Квитко Д. Американский университет и его представители // Новый мир. 1927. 15 янв. С. 6.

<sup>2</sup> Квитко Д. Демократический осел или республиканский слон // Новый мир. 1926. 23 окт. С. 8.

цитировать на протяжении всего сталинского времени как единственное обобщающее исследование о философии русского писателя. В 1972 г. исследователь Толстого Константин Ломунов с сожалением констатировал, что «Книга Квитко является единственной (!) монографией, посвященной философским взглядам Толстого» и ни одной другой подобной работы дор сих пор не опубликовано<sup>1</sup>. Когда появились монографии, подобные работе Ломунова, они затрагивали лишь отдельные аспекты толстовской мысли, но не его философскую «систему» в целом. Лишь начиная с 1960-х годов библиографические ссылки на Квитко стали появляться реже, отчасти потому, что его интерпретация Толстого стала восприниматься как ориентированная больше на Плеханова, чем на Ленина и как недостаточно учитывавшая «прогрессивные» стороны творчества великого русского писателя.

Во время Второй мировой войны философский факультет Московского университета был эвакуирован в Ашхабад (Туркмения). Квитко умер там в феврале 1942 г., причины и обстоятельства смерти в его кратких биографиях в справочной литературе не разъяснены<sup>2</sup>.

Работы этого ныне забытого исследователя-коммуниста представляют для нас определенный интерес. Во-первых, его американская диссертация является одной из первых попыток автора, профессионально подготовленного в области философии, дать системную оценку философского творчества Толстого. Как таковая она заслуживает внимания и одна из целей настоящей статьи заключается в том, чтобы представить свежий взгляд на ее современную ценность. Во-вторых, если учесть искреннюю преданность Квитко марксизму, а также его уникальную двойную карьеру, то само собой напрашивается сравнение его работ (написанных в Америке и в России. — М. М.).

Дело в том, что Квитко представил свои исследования Толстого в двух совершенно различных интеллектуальных и институциональных обрамлениях. В качестве докторанта-философа Колумбийского университета он, очевидно, должен был представить рационально обоснованные суждения о философии Толстого, без каких-либо ссылок на Маркса, Ленина или их последователей, суждения, далекие от политических или идеологических установок, для того чтобы удовлетворить комиссию с ее высокими академическими стандартами, состоявшую из профессоров (Джон Якоб Косс, Ирвин Эдман,

<sup>1</sup> Ломунов К.Н. Эстетика Льва Толстого. М., 1972. С. 189.

<sup>2</sup> Краткую биографию Д.Ю. Квитко см.: Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. М., 2002. С. 426.

Герберт Шнейдер и Джон Кули), которых он благодарил во вступлении к диссертации. В то же время, публикуясь в Советской России, он был, очевидно, волен открыто выразить свои марксистские убеждения, при этом люди, которых он должен был бы благодарить, не были эстетиками подобно Эдману, или логиками, подобно Кули, но были партийными деятелями нового большевистского режима.

Другая цель статьи заключается в том, чтобы определить, произошли ли какие-либо изменения в публичных оценках философии Толстого, сделанных Квитко после его возвращения из Америки в Россию. Сравнив отношение Квитко к Толстому сначала в отрыве от прямых идеологических установок, а затем в тесной связи с ними, я надеюсь получить достоверное представление о его реальном вкладе в исследование Толстого как мыслителя.

Квитко начинает свою диссертацию 1927 г. с рассуждения о том, что, хотя известность философских идей Толстого продолжает расти, до сих пор никто не дал «цельное объяснение и интерпретацию его философии»<sup>1</sup>. Декларируя намерение устранить этот недостаток, он выдвинул ряд тезисов, причем ни один из них не выглядит как-то экстравагантно, ни сейчас, ни в 1927 г. Во-первых, тезис о том, что несмотря на многочисленные внутренние противоречия, в мировоззрении Толстого обнаруживается «существенное единство», происходящее из его глубокой сосредоточенности на поиске «смысла жизни», концентрации на особом понимании Бога, свободы, а также братства или любви. Во-вторых, тезис о том, что «духовный кризис» Толстого не подразумевал фундаментальный поворот в его философской ориентации, поскольку после него он опирался на те же «морально-религиозные принципы», что и до кризиса, хотя и в менее развитой форме. И в-третьих, тезис о том, что мировоззрение Толстого представляло собой уникальный синтез христианства и буддизма, причем элементы последнего были включены в его состав по большей части косвенным образом, под влиянием Шопенгауэра и выразились в искаженном психологическом восприятии пессимизма и квиетизма<sup>2</sup>.

Основное современное значение диссертации Квитко состоит не столько в его защите трех вышеназванных тезисов, которые сами по себе достаточно расплывчаты, но в систематическом и в целом точ-

<sup>1</sup> *Kvitko D.* Op. cit. P. 5.

<sup>2</sup> До Квитко вопрос о влиянии на философию Толстого христианства и буддизма рассматривала в своей диссертации о Толстом, защищенной в Берне в 1902 г. Л.И. Аксельрод-Ортодокс, известная соратница Г.В. Плеханова. Однако в диссертации Квитко не сослался на работу своей русской предшественницы.

ном описании философских воззрений Толстого, а также в приемах критики этих воззрений. Эта критика исходит из существования внутренних противоречий мировоззрения Толстого, его отклонения от рационализма.

Квитко описывает философию Толстого посредством пяти основных рубрик, каждая из которых охватывает широкий круг философских проблем. В первой главе «Религиозная проблема» рассматривается религиозный поиск писателем смысла жизни, его критика традиционного христианства и церкви, природа религиозного познания и его методы, а также его идея Бога, доказательства его существования, проблема бессмертия. Во второй главе «Моральная проблема» поднимаются не только собственно моральные вопросы, такие как этика ненасилия Толстого, его концепция морали, но рассматривается также его христианский анархизм, отрицание частной собственности и монетарной системы. Третья глава «Проблемы истории» делает акцент на романе «Война и мир» и на проблеме фатализма, свободы и детерминизма в истории. В четвертой главе «Проблемы культуры» оцениваются выпады Толстого против науки, технологии, медицины и практики образования. В главе пятой «Проблема искусства» рассматриваются эстетические теории, представленные в трактате «Что такое искусство?» и других произведениях Толстого. В заключение Квитко оценивает конкретные философские воззрения в качестве производных от его общей метафизической концепции.

Интересная черта подхода Квитко (в которой можно предполагать влияние его научного руководителя) заключается в том, что каждая из пяти глав включает подразделы, сравнивающие Толстого с различными мыслителями или философскими школами. В главе 1 — это буддизм. В главе 2 — это Шопенгауэр. Глава 3 содержит неожиданные параллели с английским писателем и поэтом Томасом Харди, подкрепленные длинными поэтическими цитатами. Главы 4 и 5 содержат более очевидные параллели с Руссо и Платоном. Этот прием используется достаточно эффективно для того, чтобы подчеркнуть специфику взглядов Толстого и вместе с тем представить его взгляды критически, что и сделано в «критических заметках» каждой главы.

В целом Квитко представил вполне достоверную, хотя и упрощенную картину философских воззрений Толстого во всех указанных областях, основанную на всех его произведениях, как художественных, так и философских. Местами его оценки ошибочны, повторяют известные критические штампы в адрес Толстого. Например, в

главе об эстетике Квитко не принимает во внимание толстовское различие искусства как такового, которое включает способность к выражению *всякого* чувства, доброго или злого, от подлинного искусства, которое предполагает способность передачи позитивных моральных ценностей. В результате Квитко усматривает несуществующую «непоследовательность» теории искусства Толстого, используя такие определения, как «истинное искусство» и «настоящее искусство» и не поясняя, выдвигал ли сам Толстой оппозицию «искусство, имеющее моральную ценность» и «не-искусство».

Возможно, лучшим свидетельством объективности и точности в оценках Квитко философских взглядов Толстого является его обращение к вопросам, относящимся к марксистской идеологии. Во второй главе диссертации под названием «Моральная проблема» Квитко вполне точно оценивает толстовскую концепцию моральной основы социальных отношений, причем делает это открыто, симпатизируя позиции Толстого. Как и следовало ожидать, он особо высвечивает толстовское осуждение современного капиталистического общества, — осуждение, которое названо наиболее влиятельным, учитывая огромный моральный авторитет Толстого в России. Квитко описывает с видимым одобрением нападки Толстого на частную собственность, наемный труд и т. п.

В соответствии со своими собственными радикальными взглядами Квитко подчеркивает, что Толстой был не «умеренный реформатор», но «революционер»<sup>1</sup>. Это означает, что он не верил (подобно американским социалистам и профсоюзным лидерам, которых Квитко критиковал в «Новом мире»), что сокращение рабочего дня и повышение зарплаты могло бы существенно улучшить положение рабочих. По мнению Квитко, однако, Толстой был убежденным противником *насильственной* революции.

Переходя, далее, от констатирующей к критической стороне диссертации, мы обнаруживаем у Квитко весьма негативную оценку толстовства. Вопреки своему в целом положительному, хотя и расплывчатому замечанию относительно возрастания значения Толстого как философа, Квитко находит множество материала для критики практически в каждом аспекте его философии, одновременно разделяя толстовскую критику буржуазного общества и государства. Критика Квитко может быть разделена на два типа, которые условно можно определить как критику *логическую* и *психологическую*.

<sup>1</sup> *Kvitko D.* Op. cit. P. 38. В советских изданиях своей книги о Толстом (1928 и 1930 гг.) Квитко опускает эту оценку. Вместо этого он утверждает, что Толстой был «революционером наоборот», стремившимся «вернуться в прошлое».



Первый тип критики относится к отклонениям от стандартов рациональности — это непоследовательность, слабость или отсутствие доказательств, нежелание принимать критические замечания, опора на интуицию, а не на разум. Психологическая критика направлена на то, что Квитко считает подрывающим репутацию Толстого как мыслителя.

Представляя в своей диссертации противоречия Толстого основной целью своей критики, Квитко следует марксистской традиции, в которую внесли свой вклад как Плеханов, так и Ленин. В ряде случаев Квитко просто привлекает внимание к противоречивым пассажам из различных работ Толстого или из различных частей одной и той же работы. Например, в одном месте Толстой пишет, что искусство должно быть понятно и доступно всем, а в другом месте он, в противоположность сказанному, утверждает, что для оценки произведений искусства требуется определенный уровень понимания<sup>1</sup>. Эти обвинения в противоречивости сам Толстой вполне мог бы отвести, поскольку они основываются на ложном истолковании его взглядов. В частности, Квитко утверждает, что когда Толстой говорит, что веселье, вызванное танцем, вполне может рассматриваться как проявление искусства, он входит в противоречие со своим собственным подходом относительно того, что «искусство обязательно должно включать в свой состав религиозно-моральную идею»<sup>2</sup>. Такая критика основывается на непонимании толстовской концепции моральной ценности искусства, которая представляет такое искусство, которое соединяет все человечество на основе заразительности переданного им чувства. Такое искусство, как разъясняет Толстой в XVI главе трактата «Что такое искусство?» является не только специфически «религиозным» искусством, но и тем, что он называет «универсальным искусством», или произведениями, передающими даже самые тривиальные и простые чувства, если только они доступны для всех людей без исключения и объединяют их.

Вместе с тем некоторые из противоречий, к которым привлекает внимание Квитко, слишком важны, чтобы их можно было бы игнорировать ввиду их значимости в рамках философии Толстого. Квитко отмечает, что в своих рассуждениях о природе Бога или «Целого» Толстой критикует тех, кто разделяет антропоморфные представления о сверхъестественном; и в то же время сам Толстой приписывает личностные атрибуты, такие как сознание, разум и воля этому «Целому», что фактически означает подчинение и служение

<sup>1</sup> Kvitko D. A Op. cit. P. 102–103.

<sup>2</sup> Ibid. P. 103.

стремлениям и желаниям не «Целого», но «части», т. е. отдельным индивидам<sup>1</sup>. Равным образом, Квитко отмечает непоследовательность во взглядах Толстого на свободу и детерминизм, особенно в его фаталистической теории истории в романе «Война и мир», где Толстой отрицает то, что свободная воля «великих личностей» определяет ход истории, однако признает то, что действия и дух одного-единственного солдата могут определить исход сражения и что совокупная воля людей действительно имеет значительное влияние на ход истории<sup>2</sup>. Квитко утверждает также, что Толстому не удалась попытка поставить барьер между сферой свободы, т. е. внутренней, духовной жизнью и сферой детерминизма, т. е. внешней, социальной жизнью, поскольку в действительности эти две сферы находятся в состоянии взаимодействия. Как замечает Квитко, «в своем логическом основании его теория самопротиворечива»<sup>3</sup>.

Наиболее убедительны оценки Квитко относительно «гносеологической непоследовательности» Толстого, что выражается в его колебаниях между признанием и отвержением разума как фундамента человеческого познания<sup>4</sup>. В одном случае он превозносит разум как единственное средство для человеческого существа познать мир и самого себя и использует это средство для критики церковной догмы, мистицизма и церковных таинств. Но в других текстах он отвергает «разум» ученых и философов, называет его «ложным» и вместо разума руководствуется только собственными религиозными установками. Разум кажется «истинным» для Толстого, утверждает Квитко, «когда ведет к существованию Бога, как он понимает его, и «ложным», когда он поддерживает теории ученых и философов»<sup>5</sup>.

Квитко отмечает замечательный пассаж в работе «Религия и нравственность», где Толстой описывает то, что у Квитко получает название «интуитивного разума», на котором основывается его мировоззрение. Толстой, характеризуя такой род познания, скорее, более «религиозный», чем научный или философский, не только утверждает, что он является основой для всех других видов познания, но и приравнивает его к озарению и мистическому видению — к тем самым средствам познания, которые в других работах он отвергает как противоречащие разуму. Если познание не является ни философским, ни научным, то каково же оно? Чем оно определяет-

<sup>1</sup> *Kvitko D.* Op. cit. P. 19–24.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 65–66.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 67.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 15.

<sup>5</sup> *Ibid.*

ся? На эти вопросы можно ответить только то, что если религиозное познание определяет всякое другое познание и предшествует ему, то мы не в силах определить его, поскольку для этого не существует какого-либо инструмента. На теологическом языке такое познание называется откровением. И это название, если не приписывать слову «откровение» какое-либо мистическое значение, является совершенно правильным, поскольку познание такого рода осуществляется не отдельными индивидами или индивидом, но лишь через приобщение отдельной личности или личностей к проявлениям безличного разума, который постепенно открывает себя людям<sup>1</sup>. Несмотря на разъяснения Толстого, едва ли можно определить этот тип познания иначе как «мистический».

Квитко рассматривает эти высказывания Толстого в качестве обнажающих фундаментальную слабость толстовской гносеологии, основывающейся на религиозном фундаменте. «Уберите религиозное основание из его системы, и вся эта философская пирамида зашатается»<sup>2</sup>. Более того, Квитко утверждает, что толстовская система полностью субъективна. Если мы интуитивным образом воспринимаем «проявления безличного разума», то каким образом мы можем быть уверены, что не находимся в плену у «ложного разума»?<sup>3</sup> Разумное познание не может быть ничем иным, кроме как личностным познанием, основанным на достоверных данных логики. В результате можно сделать вывод о том, что, по Квитко, философская система Толстого не только неминуемо зашатается, но и рухнет.

Квитко утверждает, что «безличный разум» Толстого, как и в целом его философия, в действительности основана не на рациональных процедурах, но на «рационализации» неких психических потребностей<sup>4</sup>. Здесь он апеллирует к авторитету американского философа Уильяма Джеймса и в особенности к его мысли о «воле к вере». Квитко утверждает, что доктрина Толстого основывается, скорее, на «волении», чем на рационализации: ее источником является «настойчивое желание», а не «последовательное мышление»<sup>5</sup>. Апеллируя и далее к Джеймсу, Квитко заявляет, что в целом философия Толстого подтверждает то, что американский философ говорил о психологических корнях всякой философии. Как пишет Квитко, «мысль Уильяма

<sup>1</sup>Ibid. P. 16.

<sup>2</sup>Ibid. P. 117.

<sup>3</sup>Ibid. P. 47–48.

<sup>4</sup>Ibid. P. 117.

<sup>5</sup>Ibid. P. 114.

Джеймса о том, что всякая философия определяется темпераментом ее создателя», полностью применима к Толстому<sup>1</sup>.

Таким образом, в первоначальной американской версии своей работы Квитко утверждает, что характер философствования Толстого определяется психологическими качествами его собственной личности, или, если говорить кратко, «его философия коренится в психологии»<sup>2</sup>. Апелляция к Джеймсу позволила Квитко отойти от серьезного логического разбора философской позиции Толстого. Ведь вместо того, чтобы критиковать взгляды Толстого как логически противоречивые или недостаточно обоснованные, он мог свести их к некоему психологическому основанию или «темпераменту».

Самое важное, что привлекает внимание Квитко в его анализе этического основания учения Толстого — это его доктрина непротivления злу. Совершенно очевидно, что он отвергает эту доктрину, но кроме некоторых частных замечаний против нее, он не делает никаких существенных возражений. Квитко лишь ссылается на спорные аргументы Толстого против насилия, распространяющиеся на защиту от бешеной собаки, или на каннабала, покушающегося на то, чтобы съесть ребенка. В качестве аргумента Толстого в защиту ненасилия Квитко приводит письмо его американскому последователю Эрнесту Кросби от 1896 г., в котором Толстой утверждает, что утилитарный расчет не может быть использован для оправдания убийства некоего человека, покушающегося на убийство, поскольку мы не можем предвидеть будущие прямые или косвенные последствия этого акта насилия. В ответ Квитко замечает только то, что аргументацию Толстого «нетрудно опровергнуть»<sup>3</sup>, этим он и ограничивается.

В сущности Квитко отвергает доктрину ненасилия не потому, что она содержит что-то ложное с логической или рациональной точки зрения, но потому, что она является своеобразным выражением толстовского темперамента, который он находит неприемлемым и который выражен в присущих ему чувствах пассивности, равнодушия или безысходности. Согласно Квитко, а равным образом, Аксельрод и Плеханову, эти чувства сближают Толстого с Шопенгауэром и буддизмом и ведут его к таким глупостям, как аскетизм, стремление к нирване, а не к сознательному отношению к жизни. Этическая доктрина ненасилия, считает Квитко, является просто выражением негативизма и пассивности, поскольку здесь «каждый индивид просто

<sup>1</sup> Ibid. P. 23.

<sup>2</sup> Ibid. P. 48.

<sup>3</sup> Ibid. P. 41–42.

отстраняется от того, чтобы не творить самому зло»<sup>1</sup>. Разумеется, такое описание теории ненасилия является явным упрощением, однако Квитко отвергает какие-либо иные, более существенные аргументы против теории ненасилия. Поэтому Квитко определяет позицию Толстого как «квиетизм, коренящийся в пессимизме»<sup>2</sup>.

Иначе говоря, теория ненасилия происходит естественным образом от различных отношений к проблемным жизненным ситуациям, причем эти отношения являются предосудительными, заранее неприемлемыми. Однако в диссертации 1927 г. Квитко специально не разъясняет, почему они являются предосудительными, ограничиваясь указанием на пассивность, равнодушие или безысходность.

В целом диссертация Квитко, написанная в 1927 г., не лишена определенной ценности. Она основана на достоверном, в целом, изложении философии Толстого, помогает сравнению взглядов Толстого и других мыслителей, поднимает некоторые проблемные вопросы относительно логического и эпистемологического содержания учения Толстого. Но в целом Квитко не идет дальше констатаций в духе Уильяма Джеймса относительно «темперамента» Толстого, особенностей его психологии и не дает объяснения, как именно психология Толстого определяет его мировоззрение.

\* \* \*

Два последующих издания книги Квитко (1928 и 1930 гг.), опубликованные после его возвращения в Россию, включают полный текст диссертации 1927 г. с некоторыми изменениями и значительными дополнениями. В то же время общий тон этих работ, дополнения и изменения радикально трансформировали общую направленность диссертации 1927 г.

Некоторые дополнения усилили книгу в чисто философском, неидеологическом смысле, так что парадоксальным образом советские издания содержат в определенном смысле более полную и более убедительную критику философии Толстого по сравнению с американской диссертацией.

Квитко по-прежнему отмечает «волю к вере» Толстого и по-прежнему ссылается на особенности темперамента писателя. Но он уже не ссылается на авторитет Джеймса и дистанцируется от него. Исчезают какие-либо указания на то, что теория Джеймса относительно зависимости философии от темперамента «полностью применима к Толстому». Работы Квитко о Толстом, опубликованные в

---

<sup>1</sup>Ibid. P. 47.

<sup>2</sup>Ibid. P. 48.

Советском Союзе, подчеркивают то качество мировоззрения писателя, на которое в 1927 г. он лишь намекал, а именно то, что оно является выражением материальных обстоятельств русской жизни. Карл Маркс заменил Уильяма Джеймса в качестве главного авторитета.

Ленин представил образец такого экономического редуционизма в ряде своих статей о Толстом, написанных в 1908–1911 гг. В своей наиболее известной статье «Лев Толстой как зеркало русской революции» (1908) Ленин обращает внимание на «кричащие противоречия» во взглядах толстого, подразумевая при этом не какие-либо логические противоречия, но несовместимые между собой — «беспощадную критику капитализма» и странную проповедь смирения». При этом Ленин замечает, что данные противоречия не случайны, поскольку отражают противоречия русской жизни последней трети XIX в. Квитко в новых советских изданиях своего текста 1927 г., разделяет ту же общую стратегию и тот же язык, что и Ленин. Как и Ленин, он утверждает, что «противоречия» во взглядах Толстого не случайны, поскольку они отражают «противоречивые условия, в которых существовало русское общество того времени»<sup>1</sup>.

Однако, оперируя марксистскими оценками в духе Ленина, Квитко одновременно представляет совершенно иное объяснение того, каким образом мировоззрение Толстого определяется его классовой идентичностью и социоэкономическими условиями его жизни. В своих работах, написанных после 1927 г., Квитко не сомневается, что тот класс, который представляет Толстой, и чьи идеи он выражает, является классом дворянства. Но в чем же тогда источник противоречий его мировоззрения? Согласно Квитко, они порождены противоречиями той исторической ситуации, в которой оказалось русское дворянство того времени: дворянство являлось классом, осужденным историей на уничтожение, «уходящим классом». Исходя из этой «объективной» ситуации, Квитко утверждает, что неопределенность положения Толстого, включая его якобы прокрестьянские воззрения и критику капитализма, объясняется тем фактом, что правящий класс в процессе своего распада цепляется за сумбурное сочетание интересов, противоречащих друг другу. Он замечает, что «идеология уходящего класса не может быть единой», поскольку этот класс включает реакционные и прогрессивные группы, и «элементы, в которых эти взгляды переплетаются, а также те, которые противостоят всем этим группам». Квитко относит Толстого к последнему, наиболее сложному «элементу», который

<sup>1</sup> Квитко Д.Ю. *Философия Толстого*. М., 1928. С. 11.

«бессознательно» соединяет такие взгляды, как ненависть к поднимающейся буржуазии, оппозицию к царскому режиму и духовенству, а также квази-популистскую идеализацию прошлого<sup>1</sup>. Даже крестьянские интересы, столь акцентированные Лениным, должны будут интерпретироваться в этом сложном мировоззрении, как его понимает Квитко, как выражение «тесной взаимосвязи» между крестьянством и помещиками-землевладельцами<sup>2</sup>. Порой Квитко даже говорит о принадлежности взглядов Толстого и к дворянству, и к крестьянству, когда он пишет, что «его идеи являются отголоском барина-класса, который себя потерял, и мужика-класса, который себя еще не нашел»<sup>3</sup>. Но все же он ближе всего к тому, чтобы определить Толстого более определенно как барина.

Это барин особого типа, которому присуща модель «расколотой психологии умирающего класса»<sup>4</sup>, модель, которая особым образом отражает надежды и страхи всего разнообразия представителей своего класса, от наиболее консервативных до наиболее либеральных. Квитко, в отличие от Ленина, считает, что такое мировоззрение едва ли заслуживает одобрения. Толстой отражает крестьянские интересы, но это отражение является не более, чем «миражом, но не реальностью». Он критикует все то, что является «прогнившим, рабским, невежественным», но его критика не имеет никакой ценности в качестве руководства к действию, что признавал до него Ленин. Подчеркивая зависимость мировоззрения Толстого от специфической психологии класса без будущего, Квитко неизменно рисует его негативный портрет.

На основе этих выводов можно сформулировать два основных пункта критики Квитко мировоззрения Толстого в его работах советского периода. Первый заключается в том, что в целом это мировоззрение является объективно ложным: оно не представляет картину мира, соответствующую действительности. Это мировоззрение ложно, поскольку порождено классом, предназначенным быть на свалке истории, но неспособным осознать это, поскольку интересы данного класса рождают представления, искажающие реальность. Второй пункт заключается в том, что такое мировоззрение опасно, поскольку противоречит тому, что необходимо для формирования лучшего будущего.

<sup>1</sup> См.: Квитко Д.Ю. Философия Толстого. С. 11–12.

<sup>2</sup> См.: Квитко Д.Ю. Толстовство как мировоззрение // Под знаменем марксизма. 1928. № 9–10. С. 192.

<sup>3</sup> Квитко Д.Ю. Философия Толстого. М., 1930. С. 57.

<sup>4</sup> Квитко Д.Ю. Толстовство как мировоззрение. С. 191.

Советские работы Квитко отказываются от прежнего американского представления о Толстом как индивидуальном искателе истины, его мировоззрение становится выражением классовой борьбы против неумолимого хода истории. Это радикальный отказ от понимания толстовства как «воли к вере» (согласно Уильяму Джеймсу). В издании 1930 г. Квитко продемонстрировал собственную модернизацию «воли к вере» в марксистском духе: «У Толстого было “превратное мирознание”, ибо он, сын класса, обреченного историей, должен был лелеять “превратный мир”. Его религия поэтому и была общей теорией того мира, его логика духа должна была противопоставиться духу, который-де от условной жизни не зависит. Этот “духовный мир” нуждался в моральной санкции, как всякий мир, всякое общество в ней нуждается. Но реальное общество, которое живет реальными интересами, имеет свою моральную санкцию. Там, где царствует классовая борьба, классовая победа угнетенного класса — нравственный идеал этого класса. “Идеальное общество”, созданное воображением идеолога пораженного класса, нуждается в такой основе, которая дала бы ему утешение и оправдание. Аскет, дошедший до отрицания плоти (сиречь экономическое господство), потому что плоть его отрицает, находит утешение в духовном мире, не знающем плоти. Класс, обреченный на действительную нищету, протестует против нищеты не мерами борьбы, а религиозным упованием. Свое счастье и утешение он может найти только в религии, и так как иллюзии — было все, что его классу осталось, поэтому спиритуалистическое исповедание, царство “духа” оказалось единственным убежищем Толстого»<sup>1</sup>.

\* \* \*

В 1927 г. определение философских взглядов Толстого в качестве личных исканий в духе Уильяма Джеймса было для Квитко доступным ему способом дать критический анализ мировоззрения Толстого, не раскрывая собственных марксистских убеждений. Однако для марксиста Квитко Джеймс мог дать лишь частичное объяснение идей Толстого. Можно объяснить философию посредством психологии, подобно Джеймсу, но как объяснить психологию? В России Квитко завершил свое объяснение Толстого посредством отыскания социоэкономических корней всех поисков и противоречий во взглядах писателя.

Два центральных критических выпада против Толстого были выдвинуты Квитко в его марксистских работах советского периода.

<sup>1</sup> Квитко Д.Ю. Философия Толстого. С. 52.



Первый — то, что учение Толстого ложно, а второй — то, что оно является опасным. Тогда, когда Квитко не отстаивал марксистский экономический материализм и детерминизм, он и не утверждал, что толстовство является «извращенной формой сознания». Однако эти критические выпады «зашатаются», если использовать термин Квитко, без своего марксистского обоснования, подобно тому, как взгляды Толстого «зашатаются» без своих религиозных первооснов. Однако по отношению к своей марксистской аргументации после 1927 г. Квитко оказался не в лучшей позиции, чем сам Толстой: его позиция — что-то вроде мистики, замаскированной под рациональность.

Такая позиция, однако, отличается от «логических» аргументов, выдвинутых Квитко против толстовства в его диссертации 1927 г., — аргументов, акцентирующих его противоречивость, слабость доказательной базы, игнорирование доводов. Эти аргументы имеют рассудочный характер, они логически независимы от каких-либо марксистских установок. По этой причине Квитко не только мог развивать их в 1927 г., не отходя от своих идеологических принципов, но и не собирался отказываться от них и тогда, когда они были тесно связаны с марксистской идеологией в его поздних публикациях.

В этом отношении работы Квитко демонстрируют гибкий стиль многих советских работ в области гуманитарных наук при Сталине и после: их марксистская основа не была всеохватывающей. Многие определялись ссылками на Маркса, Энгельса и Ленина, но не всё. Даже такой убежденный марксист, как Квитко мог наполнить свою американскую докторскую диссертацию по философии адекватной логической аргументацией, которая была связана с главными марксистскими принципами, но не была основана на них. И аргументация в таком случае выглядела вполне целостной — и даже более целостной в философском отношении — наподобие матрешки, вставленной в марксистское основание и не ломающей его.

Обе критические версии философии Толстого, данные Квитко, американская и советская, сегодня заслуживают определенного внимания. Первая представляет философский интерес как марксистский анализ мировоззрения Толстого, осуществленный отчасти с опорой на Уильяма Джеймса. Вторая же наряду с философским представляет также исторический интерес в качестве бескомпромиссной марксистской реконструкции и деконструкции мировоззрения Толстого.



## Восход и закат советского «орфографического атеизма»<sup>1</sup>

«Орфографический атеизм», как я его называю, является узаконенной с середины 1920-х годов и просуществовавшей до середины 1980-х советской практикой в написании слов «Бог» как «бог», «Господь» как «господь», «Божий» как «божий», — практикой, распространявшейся также на соответствующее написание местоимений и прилагательных.

### I

Эта достаточно наивная антирелигиозная тактика, по-видимому, должна была выполнять, по замыслу ее изобретателей, две функции: (1) внушить впечатлительным молодым людям то, что такая практика является совершенно естественной, даже неизбежной. Анекдотические свидетельства подтверждают, что эта функция действовала эффективно. Приведу два примера на этот счет. Я знаю одну весьма образованную женщину, которая, будучи рожденной в Советском Союзе, поведала мне, что до того, как она стала в эмиграции верующей, она воспринимала практику советского орфографического атеизма как нечто совершенно нормальное и естественное, Или другой, еще более характерный случай, приоткрывающий практику самиздата 1960-х годов. Один советский еврей, создававший свои тексты без какого-либо давления советской цензуры, всегда писал сокращенное «б-г», а не «Б-г», тогда как в том же тексте регулярно употреблял такие термины, как «Народ» и «Государство» с заглавной буквы. (2) Вторая функция, очевидно, предназначалась для того, чтобы унижить и оскорбить верующих. Это поначалу выражалось в грубых театрализованных постановках многих ранних советских антирелигиозных кампаний. Например, на Рождество или на Пасху актеры облачались в рясы и появлялись на подмостках в роли пьяниц с бутылками водки и раздутыми животами, тогда как актрисы изображали полуобнаженных проституток, сидящих у них на коленях. Эта функция, по-видимому, давала ограниченный эффект, по крайней мере после 1943 г., отчасти под влиянием «при-

---

<sup>1</sup>Перевод с английского М.А. Маслина.

остановки» орфографического атеизма в ряде церковных публикаций. Наиболее важные из них содержались в «Журнале московской патриархии», основанном в 1943 г. в качестве одной из уступок верующим, наряду с открытием вновь духовных семинарий и духовной академии, что Сталин предпринял для того, чтобы обеспечить поддержку советского режима со стороны русской православной церкви во время войны. В этом журнале орфографический атеизм постоянно смягчался, что создавало возможность для нормального употребления терминов «Бог» и «Господь». В 1946 г. начала публиковаться протестантская газета «Христианское слово» (не было изданий римско-католической церкви за все время существования Советского Союза).

Два журнала и одна газета продолжали выходить на протяжении всего советского периода, однако ограниченным тиражом, не более чем 30 тыс. экз., что приблизительно соответствовало числу православных и евангелических баптистских церквей, существовавших в Советском Союзе. Во всех этих изданиях орфографический атеизм постоянно смягчался на основе того, что можно было бы назвать «конфессиональной чувствительностью». Но их тиражи были очень малы по сравнению с тиражами тех изданий, которые вели регулярную советскую антирелигиозную кампанию, а также по сравнению с научными изданиями, посвященными так называемому научному атеизму. Их тиражи нередко насчитывали сотни тысяч экземпляров.

Самый ранний пример орфографического атеизма, который я обнаружил, относится к 1904 г. Всегда риторически напористый, а порой и вербально агрессивный Лев Троцкий в одной работе, опубликованной в Женеве, предвосхитил советскую практику следующего поколения, когда передал содержание книги Бытия 1.3 следующими словами: «И сказал **бог**: да будет свет. И стал свет». Троцкий продолжает далее перефразировать книгу Бытия 1.10 и 1.14 следующими словами: «И отделили мы [sic] небо от земли, день от ночи и [произвольно переходя с языка теологии и космологии на язык политики и полемики] буржуазную демократию от социалистической демократии»<sup>1</sup>. Книга Троцкого была опубликована в типографии социал-демократической партии, эмигрантской организацией, находившейся не под властью царской цензуры, которая блокировала бы подобное словоупотребление, пояись оно в какой-либо книге

<sup>1</sup> Троцкий Л. Наши политические задачи. Женева, 1904. С. 14. Во всех цитатах на русском, польском, латинском и испанском языках (последние см. в разделе VI) примеры орфографического атеизма будут выделены жирным шрифтом (например, **бог**, **господь**), а примеры его смягчения — курсивом (например, *Бог*, *Господь*).

или журнале на территории Российской империи. Интересно, что в 1907 г. после существенного ослабления царской цензуры, последовавшего вслед за революцией 1905 г., Троцкий смог добавить в арсенал орфографического атеизма выражение «**божьей** милостью» в книге, которая была опубликована уже на территории Российской империи<sup>1</sup>.

Советский указ, утвердивший орфографический атеизм в 1918 г., допускал исключения для ряда частных издательств, которые продолжали функционировать в период НЭПа. По крайней мере, в четырех значительных научных работах этого периода отсутствует какое-либо употребление орфографического атеизма, поскольку все они были изданы в частных издательствах. В 1921 г. Густав Шпет опубликовал небольшую, но важную книгу под названием «Философское мировоззрение Герцена» (М.: Колос), а в 1922 г. объемистую и также важную работу «Очерк развития русской философии. I» (М.: Колос). (Шпет был сослан в Томск и расстрелян по ложному обвинению в 1937 г.)

Появились также две важные научные публикации, которые стали продолжением изданий, вышедших незадолго до 1917 г. Первая — это заключительный четвертый том научного собрания писем Владимира Соловьева под редакцией Э.Л. Радлова, который был опубликован петербургским издательством «Время» в 1923 г.<sup>2</sup> Вторая — это последние тома 22-томного Собрания сочинений Герцена под редакцией М.К. Лемке. Все эти тома содержали правильное написание слов «*Бог*», «*Господь*» и т. д., которое было обычным для публикаций до 1917 г.

Даже в 1930 г., два года спустя после принятия первой сталинской пятилетки, было дозволено, по крайней мере, одно исключение из общего правила. И хотя оно было обозначено как «*Издание автора*», автор этой книги, А.Ф. Лосев, рассказал мне во время наших встреч в Москве в конце 1950 — начале 1960-х годов, что этот том в действительности был опубликован Госиздатом. Он отмечал, что данная книга включала много цитат на древнегреческом, латинском и немецком языках, что удорожало печатание этих (некириллических) включений, без которых невозможно было обойтись<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Наша революция. СПб., 1907. С. 38.

<sup>2</sup> Первые три тома были опубликованы петербургским издательством «Общественная польза» в 1908, 1909 и 1911 гг.

<sup>3</sup> В действительности, хотя «*Диалектика мифа*» содержала ряд немецких названий в сносках, она не содержала цитаты на немецком, древнегреческом и латинском языках. И в ней было лишь 268 страниц. Множество цитат и названий книг на всех

Но из-за религиозной приверженности Лосева, особенно очевидной в последней главе, ответственный редактор Госиздата в последний момент проявил бдительность и выпустил книгу в свет как «*Издание автора*».

Вот яркая цитата из заключительной главы книги: «Если *Бог* есть, то *Он* должен как-нибудь являться, несмотря ни на какую свою непознаваемость по существу. Если *Он* никак не является, то невозможно и говорить об *Его* бытии... Однако, *Бог* идеально вмещает в себя всё. След., *Он* должен являться во всем. Отсюда диалектическая необходимость, напр., *иконы*. Но как же *Он* должен являться? Допустим, что *Бог* и мир — одно и то же (пантеизм)»<sup>1</sup>.

В результате такой смелости в критике советских властей и в демонстрации своих явно религиозных и даже явно русских православных симпатий Лосев, тайно принявший монашество в 1929 г., был арестован и заключен на три года в Гулаг. Его голос не был слышан на протяжении более чем целого поколения. Ниже, в разделе V, я должен буду рассказать также о его монографии 1983 г., посвященной Владимиру Соловьеву и о ее втором, посмертном издании, вышедшем в 1994 г.

Некая историческая ирония заключается в том факте, что в 1920-е годы, в период, когда советские авторы, редакторы и издатели занимались агрессивным распространением орфографического атеизма, два русских мыслителя — о. Павел Флоренский и А.Ф. Лосев активно развивали философскую и богословскую доктрину имяславия. В своей греческой версии, которую предпочитал Лосев, данная оноματοдоксия («почитание имени Бога») достигла кульминации в опубликованной как «издание автора» книге «*Философия имени*» (1927), замаскированное название которой на самом деле было «Философия Имени Бога». А с официальной стороны орфографический атеизм с полной силой был выражен в первом издании (так же, как и во втором, и в третьем изданиях) Большой советской энциклопедии, первые тома которой были опубликованы в 1926 г.

## II

Наряду со «смягчением орфографического атеизма на основе конфессиональной чувствительности», упомянутым выше, суще-

---

трех языках, на самом деле, содержала другая книга, «*Очерки античного символизма и мифологии*», — это том, насчитывающий более 900 страниц, который также был опубликован как «издание автора» в 1930 г. и действительно был крайне дорог для опубликования.

<sup>1</sup>Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 1930. С. 260.

ствуует практика, которая может быть названа «смягчением орфографического атеизма на основе научной добросовестности». Это тот случай, когда советский автор, пишущий на философские или религиозные темы, использовал орфографический атеизм только в своем тексте, но смягчал его в цитатах из досоветских или иностранных авторов, а также в библиографических списках, содержащих слово Бог или его иностранные аналоги. В целом такая научная добросовестность чаще проявлялась в 1920-х годах, и особенно в конце 1980-х (в период гласности).

Вот показательный случай 1970 г.: не только типичного орфографического атеизма в авторском тексте, но и полного несоблюдения научной добросовестности в цитировании терминов, как оригинальных (на английском языке), так и переводе на русский язык. В энциклопедической статье, посвященной американскому философу Уильяму Эрнесту Хокингу читаем: «Согласно Хокингу, без признания **бога** не может нормально функционировать... человеческое общество, ибо, отказываясь от **бога**, оно неизбежно обожествляет волю отдельных лиц»<sup>1</sup>. Название центральной работы Хокинга «*The Meaning of God in Human Experience*» (1912) переведено на русский язык как «Значение **бога** в человеческом опыте». Аналогичным образом, название книги Хокинга 1944 г. представлено в статье как «Science and the idea of **god**» («Наука и идея **бога**»).

Отдельные примеры смягчения орфографического атеизма на основе научной добросовестности встречались даже в 1970-е годы, например, в статье Виктора Ерофеева о Льве Шестове, где в основном тексте преобладал орфографический атеизм<sup>2</sup>, но в цитатах из Шестова он обычно смягчался<sup>3</sup>. Но если учитывать симпатии по отношению к Шестову, выраженные в статье Ерофеева и в моем разговоре с ним, то я сильно подозреваю, что (а) орфографический атеизм его собственного текста был навязан ему редакторами и что (б) он настаивал на его смягчении во многих цитатах из Шестова.

Можно было бы ожидать смягчение орфографического атеизма на основе научной добросовестности в советских изданиях прежних религиозных авторов или, по крайней мере, не-атеистов. Но, как правило, этого *не было*. Приведу в качестве анекдотического при-

<sup>1</sup> Луканов Д. Хокинг Уильям Эрнест // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 439–440.

<sup>2</sup> Ерофеев В. Остается одно: произвол (Философия одиночества и литературно-эстетическое кредо Льва Шестова) // Вопросы литературы. 1975. № 10. С. 167, 183 и 185.

<sup>3</sup> Там же. С. 167, 174, 180 и 183.

мера издание поэзии Александра Пушкина тиражом в несколько десятков тысяч экземпляров, каждый тираж которого изымался и рассыпался по причине неожиданного обнаружения того, что в некоторых стихотворениях орфографический атеизм был, по ошибке, смягчен.

Советское издание работ Феофана<sup>1</sup> Прокоповича (1681–1736) также демонстрирует странную противоречивость. В латинском тексте сочинения Прокоповича “*De arte poetica*”, изданном и переведенном Г.А. Стратановским, орфографический атеизм смягчен, как в латинском тексте, так и в русском переводе, очевидно, по причине научной добросовестности переводчика. Например выражение “*Dei nostri opus*” переведено как «дела нашего *Бога*», “*versa personas Dei*” представлено как «истинные ипостаси *Бога*», а “*Dei, angelorum & daemonum fingere vestes, arma*” представлено как «измыслить одежды *Бога*, ангелов и бесов, оружие»<sup>2</sup>.

По контрасту, все другие тексты — включая несколько прозаических произведений, пьесу и двадцать четыре стихотворения, подготовленные к печати И.П. Ереминым, главным редактором тома о Прокоповиче, демонстрируют полный орфографический атеизм. Единственным относительно скромным движением в сторону его смягчения на основе научной добросовестности является фотокопия первой страницы длинной поэмы Прокоповича под названием “*Epinikion*”, где при внимательном рассмотрении обнаруживается нормальное написание таких словосочетаний, как «О *Боже* всеильный» и «*Бог* всемогущий»<sup>3</sup>. Но в самом тексте Еремин изменяет их написание на «О **боже** всеильный» и «**бог** всемогущий»<sup>4</sup>.

Контраст между собственной авторской нормальной орфографией и орфографическим атеизмом его текста, представленного в советском издании, также очевиден в публикации 1973 г. произведений Григория Сковороды (1722–1792). В отчетливой фотокопии рукописи Сковороды читаем: «Они в своем освобождении благодарили *Богу*»<sup>5</sup>. Но в тексте читаем: «Они о своем освобождении благо-

<sup>1</sup> В старой орфографии это имя писалось как «*Теофан*», от греческого «*теофания*», эквивалент восточно-христианского слова «*эпифания*», т. е. богоявление.

<sup>2</sup> *Прокопович Феофан. Сочинения* / Под ред И.П. Еремина. М.; Л., 1961. С. 288 (латинский текст); с. 403 (русский перевод). Оригинал текста Прокоповича, так же как и Сковороды (см. ниже) был, конечно, написан в «старой» орфографии, принятой до 1917 г., которую я не стремился представить здесь.

<sup>3</sup> Там же. С. 211.

<sup>4</sup> Там же. С. 209.

<sup>5</sup> *Сковорода Г. Повне зібрання творив у двох томах*. Т. 1. Киев, 1973. С. 194.

дарили **богу**»<sup>1</sup>. Далее в рукописи Сковороды ясно читается: «Человек зрит на лице, а *Бог* зрит на сердце»<sup>2</sup>. Как и следовало ожидать, в тексте написано: «Человек зрит на лице, а **бог** зрит на сердце»<sup>3</sup>. Другая рукопись Сковороды содержит такую стихотворную строчку: «Ты, святой *Боже*, и веков *Творец*»<sup>4</sup>. Но, опять же, в тексте читаем: «Ты, святой **боже**, и веков **творец**»<sup>5</sup>.

Строчка из написанного по латыни эпитафия к письму Сковороды Я. Правицкому от 1782 г. читается как “*Rax tibi in Domino postro*”<sup>6</sup>. Это нормальное написание сохранено в тексте (2:360); однако украинский перевод опять демонстрирует орфографический атеизм: «Мир тобі в нашому **бозі**»<sup>7</sup>.

Даже в 1986 г., в начале периода гласности, русские переводы ряда французских текстов Чаадаева демонстрируют последовательный орфографический атеизм в написании слов «**бог**» и «**божество**»<sup>8</sup>. Однако странным образом, орфографический атеизм здесь был смягчен по отношению к одному слову: «*Провидение*»<sup>9</sup>.

Далее в таком столь уважаемом издании, как 30-томное советское Собрание сочинений Федора Достоевского, опубликованное в 1972–1988 годах, орфографический атеизм представлен, к сожалению, в своем полном виде. Возьмем отрывок из «Братьев Карамазовых» в нормальном эмигрантском издании (где правописание продолжает до-советское русское издание) и тот же отрывок из 30-томного советского издания. «Ибо сами прокляли себя, прокляв *Бога* и жизнь. Злобною гордостью своею питаются... Но ненасытими... и прощение отвергают, *Бога*, зовущего их, проклинают. *Бога* живого без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было *Бога* жизни, чтобы уничтожил Себя *Бог* и все создание *Свое*»<sup>10</sup>.

Вот советская версия: «Ибо сами прокляли себя, прокляв **бога** и жизнь. Злобною гордостью своею питаются... Но ненасытими... и прощение отвергают, **бога**, зовущего их, проклинают. Бога живого

<sup>1</sup> Там же. С. 193.

<sup>2</sup> Там же. С. 166.

<sup>3</sup> Там же. С. 167.

<sup>4</sup> Там же. С. 412.

<sup>5</sup> Там же. С. 411.

<sup>6</sup> Там же. Т. 2. С. 361.

<sup>7</sup> Там же. С. 360.

<sup>8</sup> Чаадаев П.Я. I. Афоризмы и разные заметки. II. Отрывки и разные мысли // Вопросы философии. 1986. № 1. С. 122, 125, 128, 134.

<sup>9</sup> Там же. С. 135.

<sup>10</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Paris, 1946. С. 423.



без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было **бога** жизни, чтобы уничтожил **себя бог** и все создание **свое**»<sup>1</sup>.

Толстому повезло гораздо больше в этом отношении. В 24-м томе его собрания сочинений, опубликованном в 1957 г., в почти 800-страничном тексте «Соединение и перевод четырех евангелий» представлено единое нормальное написание терминов *Бог*, *Божий* и *Царство Божие*<sup>2</sup>.

### III

Джеймс П. Скэнлан в ответ на использованное мной выражение «орфографический атеизм»<sup>3</sup> определил соответствующую советскую практику как «орфографический пантеизм»<sup>4</sup>. Он подразумевает под этим термином написание с заглавных букв таких слов, как «Вселенная», «Природа» и «Космос». Я обнаружил четыре примера такой практики. (1) В советском издании выдержек из «Исповеди» Блаженного Августина мы находим высказывание: «должны мы повиноваться во всем **богу**, **царю** небесному, господствующему над всей **ВСЕЛЕННОЙ**»<sup>5</sup>.

(2) Известная формула Бенедикта Спинозы — “Deus sive natura” (Бог или природа), очевидно, должна была восприниматься в качестве прямого приглашения к соединению орфографического атеизма с орфографическим пантеизмом советскими «научными атеистами», выдвигавшими тезис «**бог** или **ПРИРОДА**». Как в двухтомном советском издании его работ<sup>6</sup>, так и в советских книгах о нем (которые одинаково интерпретировали Спинозу как атеиста) преобладал только орфографический атеизм<sup>7</sup>. В книге Беленского орфографический атеизм на основе научной добросовестности иногда смягчался, а иногда — нет. Первая позиция проявляется в цитировании Гоббса,

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. М., 1976. С. 293. Я не выделил жирным курсивом слово *Бога* перед *живого*, поскольку это не смягчение орфографического атеизма, а просто написание первого слова предложения.

<sup>2</sup> См.: Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. М., 1957. Т. 24. С. 7–798. 90-томное Полное собрание сочинений Толстого было опубликовано в 1928–1958 гг.

<sup>3</sup> В моей книге *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*. Chicago, 1968.

<sup>4</sup> James P. Scanlan. *Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1985. Для того чтобы провести различие между «орфографическим пантеизмом» орфографическим атеизмом и его смягчением, все буквы в словах типа «Вселенная» и т. п. должны быть заглавными.

<sup>5</sup> Августин. Исповедь // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 584. В переводе Августина 1911 г. использовано словосочетание «всю Вселенную» (лат. “universae creaturae Suae”).

<sup>6</sup> См.: Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. / Под ред. В.В. Соколова. М., 1957.

<sup>7</sup> См.: Спиноза о религии, боге и Библии / Под ред М.С. Беленского. М., 1977. С. 35.

где слово «Бог» повторяется шесть раз, а вторая — в цитировании А. Введенского, где это слово повторяется четыре раза<sup>1</sup>.

(3) В советской энциклопедической статье, посвященной исламу, говорится об «активной воле **аллаха**», а об Аллахе утверждается, далее, как о представленном «в виде демиурга, **творца ВСЕЛЕННОЙ**»<sup>2</sup>.

(4) В работе 1970 г., посвященной Тейяру де Шардену, представлено похожее смешение орфографического пантеизма и орфографического атеизма. Слова «Вселенная» и «пункт Омега» здесь постоянно пишутся с заглавной буквы в таких словосочетаниях, как «религия **ВСЕЛЕННОЙ**», «эволюция **ВСЕЛЕННОЙ**», «развитие **ВСЕЛЕННОЙ**», «точка **АЛЬФА**», «пункт **АЛЬФА**» и «пункт **ОМЕГА**». На протяжении всей книги слова «**бог**», «**бог-творец**» и «**господь бог**» постоянно пишутся с маленькой буквы<sup>3</sup>.

Распространенной советской практикой было написание с заглавной буквы таких слов как *Народ* и *Государство*. Может ли такая практика называться соответственно орфографическим национализмом» и «орфографическим этатизмом»? По-видимому, может. Во всяком случае, Солженицын выступил против того, что он назвал «орфографическим бюрократизмом», когда объявил в 1974 г., что решил опубликовать свой роман «*Август четырнадцатого*» в Париже потому что, даже если бы советские цензоры и разрешили ему опубликовать в московском издании книги то, что он написал, он никогда не согласился бы с требованием писать слова «**бог**» и «**господь**» с маленькой буквы при том, что различные советские бюрократизмы пишутся с заглавной буквы.

Солженицынский пример несколько неточен, например, в отношении ЗАГСa (Отдела Записи Гражданского состояния). Так называлось учреждение, которое регистрировало рождения, бракосочетания, разводы и смерти. Ведь можно сказать, что «ЗАГС» пишется с большой буквы не потому, что олицетворяет советскую бюрократию, но скорее потому, что это название просто является акронимом, буквенной аббревиатурой. Наподобие генсека или госиздата. Во всяком случае, замечание Солженицына можно оценить двояко: (1) нельзя отрицать возможность написания заглавными буквами словосочетания «Высшая Творческая Сила Вселенной», и что (2)

<sup>1</sup> Там же. С. 33, 34.

<sup>2</sup> Е. Беляев // *Философская энциклопедия*. Т. 2. М., 1962. С. 335.

<sup>3</sup> См.: *Бабосов Е.М. Тейярдизм: Попытка синтеза науки и христианства*. Минск, 1970. С. 90, 91.

было бы совершенно неисторично навязывать советское словоупотребление роману, события которого относятся к 1914 г.<sup>1</sup>

Следует упомянуть об одно курьезном случае, который можно было бы определить как «орфографический профессионализм». В ноябре 1991 г., за месяц до развала Советского Союза, мне попался некролог, посвященный советскому марксисту-ленинцу В.С. Готту, в котором он упоминался как *Учитель*, который верно служил своей *Отгизне*. Это уже соединение орфографического профессионализма с «орфографическим национализмом». Более того, соединяя орфографический профессионализм с орфографическим атеизмом, автор некролога назвал Готта «Учителем от бога»<sup>2</sup>.

#### IV

В период с 1920-х по 1980-е годы орфографический атеизм распространялся на публикации, выходившие на всех многочисленных языках многонационального Советского Союза, кроме немецкого языка. На этом языке написать «**gott**» (**гор**) или «**der herr**» (**ро-сподь**) означало бы не орфографический атеизм, но просто орфографическую безграмотность — нарушение основного правила немецкой орфографии о том, что «всякое имя собственное должно писаться с заглавной буквы». После того как ряд стран Восточной Европы попал под советский контроль в 1948–1949 гг., орфографический атеизм распространился и на них, за одним очевидным неидеологическим исключением, которое представляла Германская Демократическая Республика (Восточная Германия).

Польша, однако, представляла частичное исключение. Она была единственной восточно-европейской страной с сильной католической традицией, включая не один католический университет. В публикациях этих университетов, по крайней мере с 1953 по 1974 г., преобладала нормальная орфография, в польских, латинских и английских текстах. Например, мы находим ссылки на образы “*Matki Boskiej*” (Матери *Божией*) и “*Głowa Matki Boskiej*” (главы *Божьей Матери*) в соборе Парижской Богоматери<sup>3</sup>. Другой текст упоминает о “*głoswzeniu słowa Bozego*” (звучании слова *Божьего*)<sup>4</sup>. В статье о Св. Франциске говорится о «любви к *Богу*», «мобилизующей всю энергию человека» в «духе социального сострадания»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> К сожалению, в английском переводе «Августа четырнадцатого» отсутствует это важное замечание.

<sup>2</sup> Философские науки. 1991. № 11. С. 93, 97.

<sup>3</sup> Roczniki humanistyczne. The Catholic University of Lublin. Vol. 4. N 2 (1953). P. 60.

<sup>4</sup> Ibid. Vol. 4. N 4 (1953). P. 3.

<sup>5</sup> Ibid. Vol. 4. N 2 (1953). P. 147.

Другая публикация того же университета содержала выражения как на польском, так и на латинском языках в нормальной орфографии. Так, мы читаем в ней о том, что нечто осуществилось “*przu Boskiej pomocy*” (с *Божьей* помощью). В другой статье содержится ссылка на “*sermone patrium Deo iuvante*” (молитву к святым отцам о помощи *Божией*). Другая статья (датированная 1792 г.) содержит ссылки на “*Tractatus Theologicus de Deo Eiusque divinis Attributis*” (теологический трактат о *Боге* и Его Священных атрибутах), “*Tractatus de Deo Trino*” (трактат о Божественной Троице) и на “*Tractatus de Deo Creatore*” (трактат о Боге Создателе)<sup>1</sup>.

В польских книгах, опубликованных государственным издательством, орфографический атеизм преобладал в основном тексте, но в цитатах он обычно смягчался на основе научной добросовестности. По крайней мере, это было так в докторской диссертации Лешека Колаковского о Спинозе, опубликованной в качестве монографии в 1958 г. В ней мы находим следующие выражения: согласно томистской традиции «познание **бога** человеческими существами может быть только относительным». Мы здесь находим такие выражения, как «сущность **бога**», «образ **бога**» и «условие существования **бога**»<sup>2</sup>.

В цитатах из Мейстера Экхарта орфографический атеизм смягчался. Польское слово «Бог» дважды использовалось в творительном падеже — *Bogiem*, и один раз в родительном падеже — *Boga*<sup>3</sup>. Цитата из Бейля (*Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam, 1740) воспроизведена следующим образом: «Таким образом, если бы это было верно, как считает Спиноза, что люди являются модусами *Бога*, то некто говорил бы ложь, утверждая: Пьер отрицает это, он желает этого, он утверждает нечто; поскольку в действительности, согласно его системе, это именно *Бог* отрицает, желает и утверждает нечто... Из чего следует, что это *Бог* ненавидит и любит, отрицает и утверждает, одни и те же вещи и в то же самое время»<sup>4</sup>.

Отвечая мне, Колаковский сказал, что, насколько он полагает, писать слово **бог** с маленькой буквы не было «официально обязательным правилом». Однако орфографический атеизм был принят среди членов Польской коммунистической партии (в которой Колаковский состоял ранее, до исключения в 1966 г.). Тем не менее, под-

<sup>1</sup> Archiva bibliothecae et musea ecclesiastica, Catholic University. Lublin. Vol. 28 (1974). P. 235, 240, 253.

<sup>2</sup> *Kolakowski L. Jednostka I nieskonczonosc: wolnosc I antynomie wolnosci w filozofii Spinozy* (Warsaw: Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958). P. 130 f.

<sup>3</sup> Ibid. P. 131.

<sup>4</sup> Ibid. P. 350n. 110.

тверждая впечатление о цитированных выше текстах, он добавил: «Я уверен, что даже во время сталинизма [орфографический атеизм] не распространялся на католические журналы». И, наконец, он заметил, что не существовало какого-либо формального акта «отмены или прекращения орфографического атеизма, он просто вышел из употребления»<sup>1</sup>.

Этот «выход из употребления» виден уже в одной из многих книг Колаковского, опубликованной в 1966 г. тем же издательством, что опубликовало его исследование о Спинозе. Там мы читаем, что последователи Сен-Симона «предвидели поворот к истинной религии с истинным *Богом*». По отношению же к философам-позитивистам с прагматистским уклоном, Колаковский пишет под влиянием Уильяма Джеймса, что «присутствие *Бога* убеждает нас в существовании гармонического порядка мира морали»<sup>2</sup>.

## V

Начало заката советского орфографического атеизма опередило горбачевскую гласность на несколько лет. В 1982 г. Светлане Семеновой, преданной и энергичной исследовательнице Н.Ф. Федорова, удалось при поддержке советских космонавтов (которые, вероятно, рассматривали его в качестве «дедушки» советской космической программы, тогда как Константин Циолковский выступал в качестве ее «отца») опубликовать том избранных текстов из работ Федорова. В этих текстах орфографический атеизм был полностью смягчен и в результате федоровские заглавные буквы были сохранены повсюду. Но, как объяснила мне Семенова, ей удалось сделать это только ценой почти полного сохранения орфографического атеизма в ее обширном и подробном предисловии к тому.

Вот пример из ее предисловия, который соединяет орфографический атеизм с его смягчением (в прямом цитировании) «на основе научной добросовестности»: «Вершина развития... религиозной идеи из ее древнейшего зерна — “культя предков” представлена как “единый **бог, бог отец**”... Недаром Федоров... называет христианского **бога** не иначе как “*Бог отцов*”»<sup>3</sup>.

По контрасту, приведем отрывок из характерного для Федорова текста, где орфографический атеизм сознательно смягчен (на основе того, что можно назвать соединением «конфессиональной чув-

<sup>1</sup> Письмо Колаковского автору от 5 декабря 2002 г.

<sup>2</sup> *Kolakowski L. Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Kola Wiedenskiego)*. Warsaw: Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966. P. 76, 178.

<sup>3</sup> *Федоров Н.Ф. Сочинения*. М., 1982. С. 42.

ствительности с научной добросовестностью»): «... могли быть подобными *Сыну* и *Духу Святому*, не имея другого *Отца*, кроме *Бога Троица*... Евангелие Иоанна есть проповедь *Сына Божия* о *Боге, Отце*... Единство *Бога* возможно при том лишь условии, если люди питают к *Богу* сыновнюю любовь»<sup>1</sup>.

Несмотря на поддержку советских космонавтов, книга Семеновой вызвала целую бурю жесткой критики со стороны марксистско-ленинских авторов<sup>2</sup> как по причине демонстрации очевидной приверженности Федорова русскому православию, так и по причине последовательного смягчения орфографического атеизма на более чем 600 страницах избранных текстов мыслителя.

В том же году Е.Б. Рашковский опубликовал важную статью о Владимире Соловьеве, где орфографический атеизм был полностью смягчен<sup>3</sup>. Рашковский — один из небольшого числа советских ученых, кто в этот и предшествующий период стремился сохранить репутацию Соловьева как крупного мыслителя после многих лет советских марксистско-ленинских атак на него как на «буржуазного идеалиста», «мистика» и даже политического реакционера (причем последнее обвинение совершенно не соответствовало истине).

С конца 1950-х и до конца 1970-х годов о Соловьеве было опубликовано около 20 статей, по большей части в журналах, а также в главах советских изданий по истории философии. Все эти, даже неожиданно неразгромные и симпатизирующие Соловьеву работы поддерживали последовательный орфографический атеизм<sup>4</sup>. Но, как представляется, небольшая группа интеллектуально независимых и смелых ученых и мыслителей сыграла важную роль не только в сохранении репутации Соловьева, но также в прекращении орфографического атеизма, который сопровождал редкие публикации его работ и все дискуссии о нем вплоть до 1982 г. Однако после бури, поднятой Федоровским томом Семеновой, а также после «малого» исследования Лосева о Соловьеве (1983) их усилия в этом направлении были приостановлены вплоть до периода гласности. Наряду с

<sup>1</sup> Там же. С. 126–127 (это отрывок из работы Н.Ф. Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...» [1878 — начало 1880-х]).

<sup>2</sup> См., например, разгромную рецензию С.Р. Микулинского в «Вопросах философии» (1982. № 12. С. 151–157).

<sup>3</sup> См.: *Рашковский Е.Б.* Владимир Соловьев: Учение о природе философского знания // Вопросы философии. 1982. № 6. С. 81–92.

<sup>4</sup> Это проявилось также в честной и симпатизирующей Соловьеву статье в «Философской энциклопедии» (М., 1970. Т. 5. С. 50–56), подписанной Асмусом, Рашковским, Роднянской и Хоружим, где слово «**бог**», появляется несколько раз.

Семеновой, Лосевым и Рашковским я бы упомянул здесь В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыгу, Р.А. Гальцеву, И.Б. Роднянскую и С.С. Хоружего.

Период гласности (приблизительно с 1986 по 1990 г.) ускорил упадок орфографического атеизма. Два прекрасных двухтомных издания работ Соловьева появились в 1988 и 1989 гг.<sup>1</sup> В течение последующих нескольких лет появилось много других изданий сочинений Соловьева, включая его поэзию и литературную критику. Во всех этих публикациях сохранялось нормальное написание (слова *Бог*).

Первым ярким примером смягчения орфографического атеизма в перепечатывании известного произведения явился выход в свет в 1988 г. романа «Доктор Живаго» Пастернака в четырех номерах советского журнала «Новый мир», тираж которого превышал миллион экземпляров.

Однако даже во время пика гласности закат орфографического атеизма не был чем-то неизбежным. С одной стороны, «Известия» от 4 декабря 1988 г. опубликовали замечательную статью об Иосифе Бродском, ленинградском поэте, который в 1964 г. был обвинен в тунеядстве и приговорен к пяти годам ссылки на Север, в Архангельскую область. Эта статья вышла из печати вскоре после того как Бродский получил в 1987 г. Нобелевскую премию по литературе, а некоторые его стихотворения были опубликованы в декабрьском номере «Нового мира». В статье была помещена прекрасная фотография Бродского, снятая в Ленинграде как дань уважения его отцу-фотографу. Автор статьи выражал восхищение Бродским и одновременно чувство стыда за то, как советское правительство обошлось с ним. Известный пересказ кафкианского суда над Бродским, столь часто публикуемый за границей, был также здесь воспроизведен, впервые в советской прессе.

Однако самое известное место в этом пересказе, а именно ответ Бродского советскому судье, который спрашивал, почему молодой поэт не учился в советском университете для того, чтобы «выучиться на поэта» содержало тот же знакомый, возможно, совершенно автоматический орфографический атеизм: «Я думаю, что это... от **бога**», хотя сам Бродский, очевидно, написал бы «...от *Бога*».

Но с другой стороны, в ряде стихотворений Бродского, которые были опубликованы тремя месяцами ранее в советском журнале

---

<sup>1</sup> См.: Соловьев В. Сочинения: В 2 т. / Под ред. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М., 1988; Он же. Сочинения: В 2 т. / Предисловие В.Ф. Асмуса, примечания Е.Б. Рашковского. М., 1989.

«Иностранная литература», орфографический атеизм был совершенно устранен<sup>1</sup>.

В том же году журнал «Наука и религия» представил похожую комбинацию орфографического атеизма и его смягчения. Стих из Нового Завета (1 Тим. 2.5) процитирован в правильном написании: «Ибо един Бог... между Богом и человеками...»<sup>2</sup>. Другая статья содержит много вариантов слов «Бог», «Господь» и «Господь Бог»<sup>3</sup>. Но в этом же номере журнала в других местах мы находим такие выражения, как «Дай **бог**», «**божьей** воли» и «**божья** благодать».

Курьезный и, на моей памяти, единственный в своем роде казус имел место в новой публикации 1994 г. «малой» книги Лосева о Соловьеве, которая первоначально была опубликована в 1983 г.<sup>4</sup> Вот одно и то же место из нее, демонстрирующее полный орфографический атеизм (в первом издании) и совершенно правильное написание (во втором издании):

«Когда в ранней патристике возникла потребность дать новое учение о **боге**, то, несмотря на полную противоположность монотеизма пантеизму, полагали, что и монотеизму тоже свойственно это учение об иерархической разноценности бытия. Думали, что и в **боге** тоже наличествует эта разносторонность и разнокачественность, так что одно в **боге** считали более высоким и более совершенным, — таков был **бог-отец**; другое считали в **боге** менее совершенным, таков был **бог-сын**; и третье, а именно животворящая сила божества, **бог-дух святой**, считалось еще менее совершенным»<sup>5</sup>.

И — «Когда в ранней патристике возникла потребность дать новое учение о *Боге*, то, несмотря на полную противоположность монотеизма пантеизму, полагали, что и монотеизму тоже свойственно это учение об иерархической разноценности бытия. Думали, что и в *Боге* тоже наличествует эта разносторонность и разнокачественность, так что одно в *Боге* считали более высоким и более совершенным, — таков был Бог Отец; другое считали в *Боге* менее совершенным, таков был *Бог Сын*; и третье, а именно животворящая сила божества, *Бог Дух Святой*, считалось еще менее совершенным»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Иностранная литература. 1988. № 9.

<sup>2</sup> Наука и религия. 1988. № 3. С. 19.

<sup>3</sup> Там же. С. 36–39.

<sup>4</sup> Его «большая» книга о Соловьеве, как и второе издание его «малой» книги, вышли посмертно. См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. М., 1983. С. 64.

<sup>6</sup> Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. 2-е изд. М., 1994. С. 71. Это издание не только сохраняет правильное написание, но также восстанавливает ряд пропусков, которые были сделаны советской цензурой в первом издании.



## VI

Было бы интересно проследить, жив ли орфографический атеизм в тех коммунистических странах, которые сохранились после падения Советского Союза, а именно в коммунистическом Китае, Северной Корее и Кубе. Будучи совершенно несведущ как в китайском, так и в корейском языках, я могу коснуться этого вопроса только в случае с Кубой. Кажется, в этом отношении Куба больше походит на Польшу, чем на Советский Союз. Иными словами, сохраняет ограниченную католическую традицию на том уровне, который позволяет оказывать сопротивление орфографическому атеизму.

По крайней мере, мои ограниченные познания на этот счет не дают примеров написания слова “*Dios*” (*Бог*) как “**dios**” и связаны лишь с несколькими случаями нормального правописания.

Наш ограниченный отбор текстов, опубликованных в коммунистической Кубе в 1976, 1981 и 1990 гг., по крайней мере, указывает на то, что орфографический атеизм не пустил корни в этой стране и что нормальное написание таких слов, как «Бог» и «Господь» сохранялось на протяжении всего долгого пребывания у власти Фиделя Кастро. Следовательно, нет оснований полагать, что Куба могла бы быть источником продолжающегося распространения орфографического атеизма, хотя сомнения на этот счет остаются в отношении Китая и Северной Кореи, в отношении которых у меня нет данных, а потому и определенного мнения.

Однако из того, что мы знаем о шатающемся монолите идеологического и политического контроля над своей страной Ким Чен Ына, кажется, по крайней мере возможным, что если орфографический атеизм где-либо еще сохраняется, то, возможно, лишь в Северной Корее<sup>1</sup>. Где бы в мире он ни появлялся, в большой или малой стране, он всегда затем изживался и отправлялся на позорную марксистскую «свалку истории».

---

<sup>1</sup> Специалисты проинформировали меня, что специальных правил написания главных букв в корейском языке не существует и что такие правила могут применяться только в латинской транслитерации корейских слов.



Л.Н. Гумилев как этнолог

В настоящее время этнические проблемы приобретают небывалую ранее актуальность. Процессы глобализации неизбежно усиливают все более возрастающие стремления народов защитить собственную этническую индивидуальность. В многонациональной России, болезненно переживающей период весьма сложных преобразований, этнические процессы требуют особенного внимания. Ситуация осложняется тем, что *ни в мировой, ни в отечественной науке не сформулировано общепринятого определения этноса*. Многие годы в его разработке участвовали исследователи, обосновывавшие преимущественно информационный и социальный подходы. Первые характеризуют этносы посредством всевозможных форм коммуникаций, а вторые определяют их как социальные общности, отличающиеся языком, психикой, культурой и проч. Однако в последние десятилетия в изучении этноса все более распространяется подход, именуемый «натуралистическим». Значительный вклад в его обоснование принадлежит Л. Гумилеву.

С детства заинтересовавшийся проблемой происхождения и исчезновения разных этносов, он много лет бился над ее разрешением. Впервые, столкнувшись с ней в студенческие годы, он с удивлением обнаруживает, что развитие этносов не всегда согласуется с законами социальной сферы жизни. И чем более активно пытался молодой исследователь «разгрызть этот орешек традиционным способом», тем чаще он «наткнулся на стену непреодолимых препятствий». Только в зрелые годы мыслитель смог объединить данные естественных наук с историческими знаниями. Научной общественности была предложена синтетическая концепция теории этногенеза. «Я, — пишет Гумилев, — возвысил историю до уровня естественных наук, исследуемых наблюдением и проверяемых теми способами, которые у нас приняты в хорошо развитых естественных науках — физике, биологии, геологии...»<sup>1</sup>

Однако он создает свою концепцию только после ознакомления с идеями В. Вернадского. Давая им чрезвычайно высокую оценку,

---

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Автонекролог // Лавров С.Б. Лев Гумилев: Судьба и идеи. М., 2003. С. 31.

Гумилев обосновывает их необходимость для историка, исследующего этнические проблемы. «Лишь в 1965 г., прочтя книгу В.И. Вернадского “Химическое строение биосферы Земли и ее окружения”, я узнал это, — указывает он. — А в 1967-м вышла моя первая статья по этногенезу»<sup>1</sup>. Даже весьма уважаемые им евразийцы, с его точки зрения, остро нуждались в естественно-научных основах своих историософских взглядов. В частности, Вернадскому-сыну были на-сущно необходимы идеи Вернадского-отца. Вместе с тем Гумилев, хотя и относил себя к ученикам и последователям В. Вернадского, но отнюдь не стремился развивать его идеи. У него он заимствовал лишь то, что позволяло развивать собственные концептуальные представления. Аналогичным образом Гумилева привлекали и взгляды Лео фон Берталанфи.

Созданная этим ученым теория *открытых систем и состояний подвижного равновесия* (неизменности макроскопических параметров при непрерывно происходящих в них процессах ввода и вывода вещества и энергии), в которой система — комплекс, находящихся во взаимодействии различных элементов, заинтересовала Гумилева. Особенно его привлекало то, что у Берталанфи первичный элемент информации — не единичный факт, а совокупность фактов, «обретающих особые свойства в силу наличия характерных связей между ними». Следовательно, подчеркивает Гумилев, «“сама большая система” не монолитна, а обобщает в себе системы 2-го, 3-го и т. д. порядков, что объясняет внутреннее разнообразие, эластичность и динамичность (т. е. историзм) системных образований»<sup>2</sup>. Главное же открытие австрийского ученого заключается в том, что «критерием классификации видов надо считать не то, что есть, а то, чего нет, — пишет он, — но что связывает предметы изучения»<sup>3</sup>.

Принципиально отрицая наличие у этноса универсального внешнего отличительного признака, Гумилев определяет этнос как **системную целостность**, понимая под системой группу составляющих ее элементов, в которой элементы (предметы или фрагменты как части общего, события и факты биографии людей и т. д.) менее важны, чем постоянно возникающие среди них связи. При этом особым типом системообразующей связи в этносе, характеризуемом мыслителем как «необходимый индикатор определения этниче-

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Мы живем в большой коммунальной квартире. Интервью // Неделя. 1991. № 6.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. СПб., 2003. С. 541.

<sup>3</sup> Гумилев Л.Н. Чтобы свеча не погасла: Сборник эссе, интервью, стихотворений, переводов. М., 2002. С. 56.

ской принадлежности», является противопоставление по принципу «мы» и «они». Ибо этнос — это всегда коллектив людей, так или иначе выделяющий себя из числа прочих коллективов. Именно в этом проявляется наиболее универсальное свойство формы локального существования вида *Homo sapiens*. Ведь «этнос возникает как целостность, противопоставляющая себя всем остальным целостностям того же типа и исчезает как система с потерей ощущения “своих” и “чужих”»<sup>1</sup>. Противопоставление «своего» и «чужого» обнаруживается Гумилевым до тех пор «пока человек остается человеком». Каждый, подчеркивает он, с рождения органически связан со своим этносом, а потому не может, с одной стороны, принадлежать к нескольким этносам одновременно, а с другой — не принадлежать ни к одному из них. По его образному выражению, человек, пытающийся «выйти из этноса», уподобляется барону Мюнхаузену, за волосы вытащившему себя из болота.

Гумилев постоянно предупреждает о недопустимости придать противопоставлениям «мы» и «они» отрицательный смысл. А поэтому этносы должны не ссориться, не враждовать, а дружить и обмениваться различного рода ценностями. Только в этом случае обеспечивающие самобытное существование этносов противоречия могут быть плодотворны, что без добрососедства и взаимоуважения невозможно. «Страшно, когда один этнос подчиняет себе другой и начинает перекраивать его на свой лад, — сожалеет Гумилев. — ... Нельзя стремиться сделать всех людей подобными себе, нужно учиться жить с ними в согласии, с учетом баланса интересов... и тем самым созидать дружбу народов — лучшее, что придумано в этом вопросе за все тысячелетия существования человечества»<sup>2</sup>.

Этнос — это характеризующийся общностью стереотипа поведения коллектив, передающий не генетически, а через механизм сигнальной наследственности, основанный на условном рефлексе, поведенческий язык. Поэтому основу этнических своеобразий следует искать в первую очередь в различиях поведения людей, составляющих этнос. В этой связи принудительная смена языка, одежды, прически и т. д. — не простая смена «бутафории», а перемена всей системы поведения. «Стереотип поведения, — указывает Гумилев, — это основа этнической традиции; ломка его — это смена этноса»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н., Иванов К.П. Этнические процессы: два подхода к изучению // Социс. 1992. № 1. С. 52.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи. М., 2002. С. 197.

<sup>3</sup> Гумилев Л.Н. Хунны в Китае. Три века войны Китая со степными народами III–IV вв. М., 1974. С. 211.

И подкрепляет свои слова утверждением Конфуция, согласно которому китаец, живущий среди варваров по их обычаям, — «варвар», а «варвар», живущий среди китайцев по их этикету, — китаец. По словам Гумилева, никто сознательно не хочет, да и не может сломать бытующую традицию, это возможно только «в силу особого стечения обстоятельств». Однако этносы, как и стереотип поведения, не статичны, а динамичны. У каждого этноса динамика изменений строго индивидуальна.

Гумилев полагает важным развивать этнологию, которая, по его убеждению, должна заменить во многом исчерпавшую себя этнографию. Данную науку он считал беспочвенной и деструктивной. Ведь этнография, «описывает не то, что существует в действительности, а то, что человек воспринимает и на что реагирует»<sup>1</sup>. Неудивительно, что она беспомощна в теории и бесполезна на практике. Гумилев убежден, что этнографы не способны сколько-нибудь обстоятельно исследовать острейшие проблемы межнациональных отношений, что они наглядно продемонстрировали в оказании «помощи» народам Крайнего Севера. Отказ от традиционного образа жизни, среды обитания, языка и проч. чрезмерно усложнил жизнь малочисленных народов. И это, по Гумилеву, не результат просчета отдельных ученых, а плачевный итог скомпрометировавшей себя этнографии. Наука, в лучшем случае собирающая и описывающая материал, не имеет серьезных перспектив. Единственный путь развития этнографии, по мнению мыслителя, — это углубление и расширение анализа исследуемого материала, «интерпретация его под тем углом зрения, который продиктован постановкой проблемы». Однако в этом случае этнография неизбежно превращается в этнологию.

В отличие от этнографии этнология исследует постоянно изменяющиеся поколения людей, весьма различающиеся между собой. Понятно, что этнологу всегда важно определить возраст этноса, тогда как этнограф на данный фактор может особого внимания не обращать. Поэтому этнология вводит в этнографию системный подход, рассматривающий и усложнение (рост системных связей), и упрощение (сокращение системных связей) этнической системы как два противостоящих направления. Понимая, что этнология как наука требует определения, он сравнивает ее с этологией — наукой о поведении животных. И приходит к выводу, что «этнология — это наука об импульсах поведения этнических коллективов»<sup>2</sup>, порождающихся не только личной волей, традициями, но и самыми разноо-

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь: В 2 кн. Кн. 1. М., 1997. С. 382.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1997. С. 32.

бразными влияниями социальной и природной среды. «Надо помнить, — внушает мыслитель, — что каждый известный науке облик народа — этнос — несет на себе только печать окружающей среды, но и накапливаемое прошлое, формирующее стереотип его поведения. И если мы хотим избежать ненужных, а подчас и трагических недоразумений, то нам нужно глубокое знание этнологии...»<sup>1</sup>.

Гумилев стремится объединить исторические и естественно-научные методы изучения этноса. Вводя в естественные науки историческую хронологию, этнология привлекает естественно-научные способы эмпирического обобщения к изучению исторического материала. И, таким образом, обрабатывает «гуманитарные материалы методами естественных наук». Разработка новой методологии потребовалась Гумилеву для придания исследованиям в исторической сфере большей свободы, независимости и объективности, присущих изучению естественно-научных проблем. И хотя эти идеи не были приняты многими, Гумилев очень дорожил ими. «Я, — заявляет он, — отказался от прямого использования источников, а ограничился извлеченными из них сведениями. Тогда у меня образовалась цепь событий, имеющая свою логику... Эту же методику я применил к истории, сопоставляя факты, то есть события, отслоенные от текстов. Ведь тексты всегда тенденциозны, а факты молчаливы»<sup>2</sup>.

Утверждая, что свой первичный материал этнология добывает «из истории в узком смысле слова, т. е. изучения событий в их связи и последовательности», Гумилев приходит к выводу: «Этнология — наука, заполняющая трещину между историей и естествознанием, дабы трещина не превратилась в пропасть»<sup>3</sup>. Для него этнос — явление, с одной стороны, производное от исторического процесса, а с другой — самым тесным образом связанное с естествознанием. Поэтому человека он рассматривает как часть биосферы. Это сформулированное В. Вернадским понятие активно использовалось Гумилевым. Хотя им постоянно подчеркивается, что биосфера — понятие значительно более географическое, чем биологическое. Ведь то, что можно обнаружить на поверхности Земли, так или иначе принадлежит к сфере географии (физической, экономической, исторической). «... Я, — полагает мыслитель, — вижу свою задачу в том, чтобы принести посильную пользу Прекрасной Даме Истории и ее Мудрой Сестре — Географии, которая роднит людей с их прамате-

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Апокрифический диалог // Нева. 1988. № 3. С. 201.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Апокрифический диалог // Нева. 1988. № 4. С. 198.

<sup>3</sup> Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь: В 2 кн. Кн. 2. М., 1997. С. 137.

рию — Биосферой планеты Земля»<sup>1</sup>. Указывая на изменчивость биосферы в процессе ее эволюции, он обращает внимание на влияние этих изменений на жизнь людей.

При этом Гумилев постоянно утверждает, что такой историко-географический подход способствует значительному расширению познавательных возможностей исследователя. Ибо многие события далекого прошлого, которым раньше не уделялось, да и не могло из-за недостаточности материала уделяться должного внимания, все более вызывают интерес. Заявляя, что социальные и природные факторы нередко друг от друга неотделимы, мыслитель призывает серьезно заняться анализом их взаимовлияния. Это не только способно значительно расширить познание исторических процессов, но и уточнить письменные источники, определить степень их полноты, достоверности. Последнее особо важно. Ведь историческая география «по самой своей природе вынуждена пользоваться не столько наблюдениями, сколько материалами, содержащимися в сочинениях древних авторов»<sup>2</sup>.

Однако буквальные переводы древних научных трудов могут ввести в заблуждение современных ученых, если они не учитывают различий в особенностях выражения научных взглядов. И хотя «научные представления у разных народов совпадают настолько, насколько они истинны», считает Гумилев, их изложение всегда разнообразно. Очень многое в древних трактатах определяется различного рода нюансами терминологии и ассоциаций, требующими тщательного изучения. Нельзя не учитывать и тот факт, что древние авторы создавали свои труды ради определенных целей, преувеличивали или преуменьшали описываемые события и факты. В этой связи достоверная информация, т. е. по Гумилеву, «сведения источников, прошедшие через горнило исторической критики и получившие интерпретацию, не вызывающую сомнений», должна быть обязательно отделена от субъективных восприятий автора. Современному исследователю следует ориентироваться не на буквальные переводы, а на очищенную от субъективности «канву событий». «Только тогда, — подчеркивает Гумилев, — будет ясна соразмерность фактов, когда они сведены в одномасштабный причинно-следственный ряд»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. С. 45.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н., Кузнецов Б.И. Две традиции древнетибетской картографии // Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. С. 455.

<sup>3</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. С. 352.

Л.Н. Гумилев отстаивает преимущества системного подхода, позволяющего эффективно исследовать обширный и разнообразный материал, указывая, что успешный анализ этносоциальной системы возможен лишь через изучение ее в целом. Для того чтобы разобратся в том или ином аспекте системы, необходимо предварительно «окинуть взором всю систему», только так можно заглянуть в тайны этнической истории. «Мы не всегда можем проследить этногенез того или иного народа до момента его возникновения, — пишет Гумилев, — но когда нам это удастся, то мы всегда наталкиваемся на тот факт, что этническая целостность возникла в результате сочетаний истории»<sup>1</sup>. Однако если исторический материал подвергнуть обработке методами естественных наук, мы сможем всесторонне проследить исторические судьбы различных этносов. «История, — отмечает Гумилев, — может помочь этнологии, но не заменяет ее», ибо этногенез всегда лежит глубже видимых (зафиксированных в источниках) исторических процессов.

Вместе с тем этническая система, как правило, не изолирована от контактов с другими этносами, число наиболее типичных вариантов которых Гумилев обычно сводит к четырем. Первый из них — *сосуществование* — не предполагает ни смешения, ни подражания, а только заимствование технических достижений. Второй — *ассимиляция* — полное поглощение одного этноса другим. Третий — *метисация* — отличается нестойким сохранением традиций предков и памяти о них, поддерживаемых главным образом благодаря постоянному притоку новых метисов. Четвертый — *слияние* — характеризуется забвением традиций предков и образованием нового этноса. Последний вариант этнических контактов, по утверждению мыслителя, — главный, несмотря на то, что именно он привлекает наименьшее внимание исследователей. «Как бы ни был этнос мозаичен и как бы разнообразна ни была его структура, на заданном уровне он, — по Гумилеву, — целостность»<sup>2</sup>. Ее состояние во многом обусловлено фазой этногенеза. В молодых системах этнические контакты напряжены и страстны. Но нередко эти кровавые и часто во многом бессмысленные конфликты более сохраняют целостность этнической системы, чем спокойная, вялая, апатичная жизнь стареющих этносов. И, несмотря на то, что в эту эпоху жить становится значительно легче, этносы как целостности распадаются и прекращают свое существование.

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Хунны в Китае. Три века войны Китая со степными народами III–VI вв. С. 116.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. С. 132.



Подразделяя в этой связи этнические системы на *открытые* и *закрытые* (*замкнутые*), Гумилев характеризует их и как *жесткие* и *корпускулярные* (*дискретные*). Для нормального функционирования жестких систем необходимы все ее элементы, их одновременное существование, в корпускулярных же системах возможна даже утрата (с последующим восстановлением) некоторых элементов. При этом первая система предполагает строгую и безальтернативную подогнанность элементов, а вторая — их свободное взаимодействие и возможность аналогичных замен. Открытые системы — постоянно получают энергию и «обмениваются со средой положительной и отрицательной энтропией». Замкнутые же системы способны только растрачивать пассионарный энергетический заряд «до уравнивания своего потенциала с потенциалом среды». Отмечая, что и жесткие, и дискретные системы нежизнеспособны, так как первые не могут при поломках самовосстанавливаться, а вторые бессильны перед внешней агрессией, Гумилев полагает возможным существование весьма многочисленной группы вариантов этнических систем. Поэтому этнические системы могут быть наделены различной степенью жесткости и корпускулярности, но общая тенденция такова: жесткость в систему вносится трудом человека, а корпускулярность инициирована природой, «постоянно преобразующей составляющие ее элементы».

Возникновение той или иной этнической структуры начинается с объединения симпатизирующих друг другу людей. Одни активные люди привлекают на свою сторону, располагают к себе других активных людей. В результате их неосознанной взаимной тяги и формируются *консорция*, *конвиксия*, *субэтнос*, *этнос*, *суперэтнос*. «Такая тяга есть всегда, — пишет Гумилев, — но когда она усиливается пассионарным напряжением, то для возникновения этнической традиции создается необходимая предпосылка»<sup>1</sup>. Усиление ее способствует укреплению этнической традиции, позитивно влияющей на взаимоотношение и этнических структур, и составляющих их людей. Данный феномен Гумилев называет *комплиментарностью*, представляющей механизм, на базе которого осуществляются исторические судьбы взаимодействующих этнических систем и их конкретных представителей. В итоге у них не только усиливаются взаимные симпатии, но и формируются единые для всех жизненные цели. Лишенные каких-либо очевидных видимых причин, они не могут быть в полной мере ни осознаны, ни определены рационально.

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Этносфера: история людей и история природы. С. 200–201.

Гумилев постоянно подчеркивает, что комплиментарность не принадлежит к явлениям исключительно социальным. Он обнаруживал ее проявления как у людей, так и у животных. И не только домашних (часто преданных хозяину), но и диких. Однако при этом мыслитель отнюдь не стремился к единому универсальному выражению принципа комплиментарности у людей и животных. Ибо был далек от пренебрежительных отождествлений этносов с представителями животного мира. И трудно согласиться с некоторыми исследователями творчества Гумилева, утверждающими, что у него субпассионарии группируются вокруг пассионариев «как домашние животные вокруг своего хозяина». В целом он склонялся к идее, что комплиментарность, как и этнос, — явление не только социальное, но и природное. Следовательно, она не может возникнуть, ни по желанию кого-либо, ни «ради купеческой прибыли». Хотя отдельные люди к этому и склонны. Однако возможное на персональном уровне, иногда весьма сложно осуществить на уровне популяционном. Вкусы, настроения, намерения конкретных людей, взятые в сумме всего своего многообразия, взаимно компенсируют различного рода индивидуальные «уклонения от нормы».

Комплиментарность — это не только взаимная симпатия, но и взаимная антипатия. Ведь даже у животных данный принцип может быть выражен как в позитивной, так и в негативной форме. В этой связи Гумилев подразделяет комплиментарность на положительную и отрицательную. Положительная комплиментарность рассматривается им как выражение безграничной толерантности по отношению к партнеру, воспринимаемому «таким, каков он есть», без каких-либо попыток изменить, переделать его под собственные стандарты, запросы, интересы. Отрицательная же комплиментарность характеризуется главным образом нетерпимостью и антипатией. В данном случае доминируют стремления перестроить или уничтожить партнера. Но наряду с этими основными вариантами, Гумилев отмечает и нейтральную комплиментарность, определяемую как «терпимость, вызываемую равнодушием». Присущая лишь низким уровням пассионарного напряжения, она, по его словам, свидетельствует о потребительском отношении к партнеру, игнорировании его. Данный вариант, как правило, наименее продуктивен, тогда как при положительной комплиментарности возможны *инкорпорации* и *симбиозы*, при отрицательной — *химеры*.

Под инкорпорацией Гумилев понимал различного рода попытки «войти в чужой этнос», сменить свою этническую принадлежность. Согласия и желания для этого как самого человека, так и этноса, го-

тового принять его в свои ряды, мало. Проникнуть в чужой этнос, освоиться в его среде значительно проще, чем стать в ней своим. Для того чтобы стать гражданином другой страны часто вполне хватит доброй воли, тогда как для смены этноса этого явно недостаточно. Одни могут легко инкорпорироваться в чужой этнос, другим это удается с большим трудом, а третьим не удается вообще. Ибо инкорпорация значительно сложнее преодолевает сопротивление факторов, так или иначе связанных с ощущениями, а не с сознанием и самосознанием. Этнический феномен, часто существуя вне и помимо сферы сознания, значительно более проявляется в особенностях характера. Это, по Гумилеву, сфера не социальной психологии, а этнопсихологии. Так, например, многие переселившиеся в США европейцы изучили историю, законы, обычаи страны значительно лучше самих американцев. Но, обладая обширными познаниями, они часто не могут постичь многое из того, что интуитивно ощущает ребенок, там родившийся и выросший. «Чтобы стать подлинно “своим”, — отмечает Л. Гумилев, — надо включиться в процесс, т. е. унаследовать традицию»<sup>1</sup>.

Наиболее типичным примером этнических контактов при положительной комплиментарности Гумилев называет симбиоз из двух или нескольких «сомкнувшихся» этносов. Под симбиозом он понимает их мирное сосуществование и взаимопомощь «в ведении натурального или простого товарного хозяйства», что, так или иначе, обеспечивает усложнение этносоциальной системы. В данном случае каждый из этносов, располагаясь в едином географическом регионе, занимает свою экологическую нишу. «При этом этногенезы пространственно не пересекаются, — пишет мыслитель, — а стереотипы поведения не испытывают существенных деформаций»<sup>2</sup>. *Ксения* (букв. «гостья»), по его утверждениям, — характерный вариант симбиоза, когда один немногочисленный этнос внедряется в среду другого, по численности значительно большего. Между ними складывается определенная иерархия взаимоотношений, при которой этнос-гость по существу представляет собой субэтнос. При этом этносы стремятся к взаимному нейтралитету, невмешательству в дела друг друга.

Отрицательная же комплиментарность порождает химеры. Заимствуя данное понятие из зоологии, где оно обозначает паразитоносителя, Гумилев определяет химеру как узурпацию пришлым этносом ведущих позиций местного этноса. При этом пришельцы

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. С. 157.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М., 1998. С. 60.

всегда стремятся навязать аборигенам свои традиции, культуру и психологическую доминанту. Они не только бесцеремонно проникают в новую этническую среду, но деформируют, разрушают ее. «Не имея возможности вести полноценную жизнь в непривычном для них ландшафте, — указывает Гумилев, — пришельцы начинают относиться к нему потребительски. Проще говоря — жить за его счет»<sup>1</sup>. Навязывая всем принятую в их среде систему взаимоотношений, сравнительно немногочисленные представители этноса-пришельца превращают многочисленных членов этноса-аборигена в угнетенное большинство. Химера возникает лишь тогда, когда этносы, принадлежащие к разным суперэтносам, волей судеб оказываются в одной экологической нише, в одном ареале. Тогда как при инкорпорации и симбиозе те или иные устойчивые контакты различных этносов всегда происходят в рамках единого суперэтноса.

Химеры всегда возникают при снижении пассионарного напряжения, что, по Гумилеву, нередко наблюдается при смене фаз этногенеза. В эти кратковременные моменты, этническая система в значительной мере утрачивает устойчивость и стабильность своего развития. Разрушение системных связей, их радикальная перестройка модифицируют и деформируют стереотипы этнического поведения. Это в свою очередь «является причиной химеризации части этноса в зоне контакта, т. е. разрушение стереотипа как такового, что ускоряет снижение пассионарного напряжения неустойчивого этноса вплоть до полного распада этнической системы»<sup>2</sup>. Данная тенденция наиболее присуща завершающим фазам этногенеза. Вместе с тем химера, хотя и хищное, но крайне неустойчивое образование. Она живет до тех пор, пока есть возможность паразитировать за счет созданных этносами богатств и ценностей до полного их уничтожения, истребления. Однако далеко не всегда химера способна одержать победу над этносом. Представляющий собой целостное единство этнос при столкновении с химерой способен разрушить все ее притязания.

При порожденных положительной комплиментарностью инкорпорации, симбиозе более пассионарные этносы подчиняют менее пассионарные. Это обеспечивает нормальное развитие этногенеза от рождения до смерти. Химера же не имеет возраста. Не имея сколько-нибудь прочных связей с ландшафтом своего проживания, она пользуется средствами этносов, за счет которых и паразитирует.

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Князь Святослав Игоревич // Наш современник. 1991. № 7. С. 143.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. С. 60.

В связи с этим по логике рассуждений Гумилева, химера — это анти-этнос. Противопоставляя себя этносам, химера не только отрицает все их обычаи и традиции, но и не создает собственных. При всей кажущейся неуловимости различий между этносом и химерой этнос проходит фазы этногенеза, а химера «либо существует, либо распадается». Они соотносятся как организм и раковая опухоль. «Последняя может разрастаться до пределов организма, но не более, и живет она только за счет вмещающего организма, — пишет Гумилев. — Подобно опухоли, химерная антисистема... высасывает из этноса или суперэтноса средства для поддержания существования»<sup>1</sup>. Хотя химеры могут быть и безвредными, т. е. пассивными. Но не имеющая Отечества химера всегда склонна к негативному мироощущению, а поэтому представляет собой благоприятную почву для образования антисистем. Определяя различия между химерой и антисистемой, Гумилев характеризует первую как «система-ноль», а вторую как «система-минус». Позитивные же этнические системы, находящиеся в состоянии развития, усложнения, увеличения системных связей, определяются им как «система-плюс».

Для появления антисистемы необходимы утрата стабильности в развитии этногенеза и внедрение чужого этноса. Если даже эти этнические системы ранее были положительными, при совмещении они породят антисистему — «явление побочное, возникающее помимо воли участников». При этом негативное антисистемное мироощущение, как явление противоестественное, не может распространиться на достаточно большое число людей. Антисистема всегда меньше позитивной системы, в которой и за счет которой живет. Однако, уступая в численности, антисистемы тем не менее при своем исчезновении так или иначе забирают с собой часть от жизнеспособных этносов. Антисистемы не только уродуют этносы, упрощая их социальные структуры, обрывая социальные связи и т. д., но и активно способствуют превращению развития в аннигиляцию. Таким образом, взаимодействие системы и антисистемы может спровоцировать полное прекращение развития системы, ее выход из этногенеза. Вместе с тем высокая концентрация пассионарности, образовавшаяся в результате регенерации этносов, или «преображающая сила пассионарных толчков», могут обеспечить ослабление позиций антисистем, прекращение их деятельности.

Возникая обычно между различными суперэтническими системами, органически связанными с собственными питающими ланд-

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Этносфера: история людей и история природы. С. 358.

шафтами, антисистемы по своей природе экстерриториальны. Все это в значительной мере определяет особенности взаимоотношений людей в системах и антисистемах. Указывая, что любая позитивная этническая целостность вводит различного рода запреты, Гумилев отмечает неизбежно возникающие при этом ограничения свободы человека. Религиозные, нравственные, правовые предписания так или иначе регулируют поведения людей. Только ограничивая произвол своих членов, этносы и могут существовать. В позитивных системах преобладают дружеские взаимоотношения. Антисистемы же, относясь к окружающим их этносам как к своим врагам, опираются главным образом на строжайшую внешнюю дисциплину. «Ведь если нельзя положиться на совесть (внутреннее самоограничение), — пишет Гумилев, — то приходится прибегать к жестокому ограничению внешнему, основанному на прямом насилии»<sup>1</sup>.

Он постоянно повторяет, что принцип комплиментарности активно обозначает себя на уровне этноса. «Здесь-то он как раз и называется патриотизмом и находится в компетенции истории, — внушает мыслитель, — ибо нельзя любить народ, не уважая его предков»<sup>2</sup>. Подлинный патриотизм помогает налаживать положительные отношения со всеми людьми, т. е. имеет только позитивный смысл. При этом Гумилев постоянно указывает на положительное воздействие внутриэтнической комплиментарности, предупреждая, что охранительная сила этнической традиции может оказать людям не только пользу, но и вред. Она вполне способна выразить себя и в негативной форме ненависти ко всему чужому. В этом случае комплиментарность проявляется в виде шовинизма, широко и разнообразно представленного в антисистемах.

---

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. С. 62.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи. С. 230.



**П.С. Попов — профессор  
Московского университета.  
Очерк интеллектуальной биографии**

Вопрос о существовании русской философии в советский период является важным и дискуссионным. Данная проблема имеет, по крайней мере, два основных взаимосвязанных измерения: методологическое и источниковедческое. В методологическом отношении важно установить, следует ли рассматривать существовавшую в СССР философскую мысль только в качестве проявления интернационального (безнационального) марксизма?<sup>1</sup> Или же в советский период, в том числе после высылки значительного числа философов и обществоведов в 1922 г., сохранялась преемственная связь с национально своеобразной отечественной философией, достигшей к началу XX в. высокого профессионального уровня?<sup>2</sup>

Эта задача положительно решена, по крайней мере, по отношению к наследию двух выдающихся русских философов, живших в советскую эпоху. П.А. Флоренский и А.Ф. Лосев повсюду, в том числе за рубежом, рассматриваются как выразители национально своеобразной русской философии и в этом качестве привлекают внимание многих исследователей в России и за рубежом. Определенную известность за рубежом приобрели также имена философов более позднего советского и постсоветского периода. В качестве новейшего доказательства следует привести недавно вышедшее во французском переводе издание энциклопедии «Русская философия» под общей редакцией М.А. Маслина (Париж; Лозанна: издательство «Век человека», 2010. — 1008 с.). Это издание содержит статьи о таких философах, как Н. Автономова, В. Бибахин, Л. Гумилев, Я. Друскин, Я. Голосовкер, М. Мамардашвили, В. Степин, Н. Мотрошилова, М. Петров и др. Кроме того, сюжеты о философии советского периода включены в статьи энциклопедии «Эстетическая мысль», «Этическая мысль», «Логическая мысль», «Философия науки» и др.

---

<sup>1</sup> Некоторые авторы утверждают о «подавлении философии в СССР», отказывая советской философской традиции в какой бы то ни было состоятельности и содержательности.

<sup>2</sup> Наглядным свидетельством тому, следует рассматривать научно-исследовательскую деятельность профессиональных философов Г.Г. Шпета, А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, М.А. Дынника, М.Ф. Овсянникова, Т.И. Ойзермана, И.К. Луппола, наконец, П.С. Попова и многих других.

Бесспорным достижением философской мысли и в нашей стране, и за рубежом признана пятитомная «Философская энциклопедия» (М., 1960–1970), которая рассматривалась, в том числе и советологами, в качестве высокопрофессионального философского издания. Эти факты свидетельствуют против нигилистических оценок философии, развивавшейся в нашей стране после 1922 г.

Вместе с тем источниковая и историографическая база изучения философии советского периода в настоящее время является весьма узкой. Специальных исследований на эту тему значительно меньше, чем работ о философии русского послеоктябрьского зарубежья. Парадоксальным образом основные источники по изучению русской философии советского периода оказались в настоящее время менее доступны, чем философские тексты мыслителей зарубежья Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, С.Л. Франка и др. Многие неизданные произведения русских философов советского периода до сих пор недоступны широкому читателю, поскольку хранятся в архивах.

Работа по освоению этого значительного пласта наследия отечественной философии только начинается. В этом плане большой интерес представляют исследования Т.Г. Щедриной, опубликовавшей четырехтомное Собрание сочинений Г.Г. Шпета, а также монографию «Архив эпохи: тематическое единство русской философии», основанную на архивных материалах советского времени<sup>1</sup>. В данном направлении ведет исследования И.М. Чубаров, опубликовавший в 2005 г. «Словарь художественных терминов Г. А. Х. Н».

В этой связи следует остановиться на деятельности существовавшей в 1921–1930 гг. Государственной Академии художественных наук. Это было весьма успешно работавшее научное учреждение «инновационного» характера, если употребить современную терминологию. Академия в целом и ее Философское отделение в част-

---

<sup>1</sup>Щедрина Т.Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии». М., 2008. Т.Г. Щедрина использует как авторский термин «архив эпохи», поясняя, что имеет в виду определенный массив документов, найденных в различных архивах, но составляющий некоторое целостное идейно-духовное образование. Этот массив может выступать как коммуникативный контекст, а задачей исследователя становится погружение в него устоявшегося комплекса идей, содержащегося в опубликованных текстах. Именно в таком контексте особую важность приобретает рассмотрение архива конкретного автора, будь то П.С. Попов, Г.Г. Шпет и др., как «архива эпохи». Наиболее интересными в качестве «архивов эпохи» Щедрина считает архивы тех людей, которые находились на перекрестке путей развития науки и философии, определяли тематику, задавали проблемные поиски своего времени и тональность научным и философским дискуссиям.



ности были нацелены на создание *универсальной науки о культуре, философии и искусстве*, причем главным средством для разработки такой универсальной науки было полидисциплинарное объединение философов (Г. Шпет, А. Лосев, Н. Жинкин, А. Ахманов, П. Попов, В. Зубов), психологов (Г. Челпанов, П. Карпов, С. Скрябин, В. Экземплярский), теоретиков искусства и художников (А. Габричевский, Д. Недович, Н. Тарабукин, В. Кандинский, К. Малевич, К. Юон и др.). Академия вела обширную исследовательскую и культурно-просветительскую работу. Однако эта работа по большей части неизвестна современным историкам философии.

Освоение архивного богатства ГАХН и наследия «гахновцев» только начинается. Часть этой работы связана с изучением философского творчества П.С. Попова<sup>1</sup>. Павел Сергеевич Попов (1892–1964) — выпускник Московского университета 1915 г., ученик Л.М. Лопатина и Г.И. Челпанова, в советское время был сотрудником ГАХН, работал на философском факультете МГУ сразу после его воссоздания в 1943 г., где с 1947 по 1949 г. возглавлял впервые организованную на факультете кафедру логики. П.С. Попов был философом широкого профиля, не только специалистом в области логики, но также историком философии, эстетиком, историком искусства, тонким литературным критиком. Многочисленные исследования П.С. Попова, монографии и статьи по истории русской и западноевропейской философии известны только узкому кругу специалистов. Необходимо, однако, отметить, что перечисленные труды не только полно охватывают и точно отображают общий круг тем и проблем по истории философской мысли, на разработку которых была направлена научная деятельность профессора, но и являются ее весьма достойным продолжением, значение которого для отечественной историко-философской науки нам еще предстоит осмыслить и оценить.

Так, магистерская диссертация П.С. Попова «Современный интуитивизм в его теоретико-познавательном обосновании как путь метафизического знания»<sup>2</sup> до настоящего времени не опублико-

<sup>1</sup>Этой теме была посвящена моя кандидатская диссертация, защищенная на философском факультете МГУ имени М. В. Ломоносова под руководством проф. М.А. Маслина: *Семенова А.И.* Наследие П.С. Попова — профессора Московского государственного университета. Историко-философский анализ: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2009.

<sup>2</sup>*Попов П.С.* Современный интуитивизм в его теоретико-познавательном обосновании как путь метафизического знания (с предварением исторического введения). Издано на правах рукописи и хранится в личном архиве родственника П.С. Попова — А.М. Бокучавы.

вана. Эта первая серьезная работа Попова, выпускника историко-филологического факультета Московского университета, очевидно, вписана в контекст значимой и заметной полемики первых двух десятилетий XX в., развернувшейся вокруг фигуры Анри Бергсона. Отклики на концепцию Бергсона, постепенно возрастая в числе, приобрели характер философской полемики, где зазвучали голоса и противников его учения, и защитников, призывавших увидеть и оценить достигнутые им результаты. Среди таких защитников, конгениальных интерпретаторов, а впоследствии продолжателем основных идей Бергсона оказался П.С. Попов. Не мода и популярность интуитивизма, а имплицитно содержащаяся в ней эстетика привлекла П.С. Попова. Так, прежде всего его захватил отличавший работы Бергсона (особенно «Творческую эволюцию») пафос творчества, тайны творческого непрестанно протекающего по многим направлениям и непредвидимого, непредсказуемого развития универсума. Эта черта бергсоновской концепции отмечалась не только им. С энтузиазмом писали об этом также Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев, Б.Н. Бабынин, С. Франк<sup>1</sup>.

Интуитивная философия, рассмотренная П.С. Поповым главным образом в гносеологическом ключе, как путь метафизического знания, открыла для него и другие области опыта, в частности, художественно-эстетические горизонты, что нашло отражение в его статьях середины 20-х годов и докладах, посвященных проблематике творчества прочитанных в Государственной Академии художественных наук.

В 1926 г. П.С. Попов стал заведующим Кабинетом по изучению современной художественной терминологии при ГАХН, целью которого была подготовка и издание многотомной «Энциклопедии художественных наук». Он написал ряд статей для «Словаря художественных терминов ГАХН» (*адекватное, активность, ассоциация, бессознательное, вдохновение, вкус, волюнтаризм, воля, воплощение, душа, дух, иллюзия, иррациональное в искусстве, творчество* и др.).

Факт преобладания интереса к гносеологической проблематике, особенно к законам мышления и формам познания в их взаимозависимости, к проблемам интуитивизма в гносеологии дают основания рассматривать автора статьи «Творчество» как философствующего психолога, который ставит перед собой задачу исследовать «творческую сферу человеческого сознания», стремится, по сути, дать свою

<sup>1</sup>Об этом см.: *Блауберг И.И.* Вокруг Бергсона, или Новый взгляд на русскую философскую сцену // Френсис Нэтеркотт. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М., 2008 (Серия «Исследования по истории русской мысли». Т. 13).

собственную «философию и психологию мышления», или, по словам Попова, «психологию художественного творчества».

В своей трактовке творчества Попов исходит из идеи принципиального различия между творчеством, творением как продуктом и творчеством как процессом. «Только в конце XIX века, в связи с развитием психологии стали говорить о творчестве как о совокупности тех процессов, особенностей и т. п., которыми обуславливается появление того или иного произведения»<sup>1</sup>.

Свою задачу Попов видел в том, чтобы реконструировать творческий процесс в искусстве, в частности, в литературе, в его типических формах. При этом он стремился исследовать природу творчества с аксиологической, оценочной, точки зрения: его интересовали не результаты творческой работы, как таковые, а именно процесс создания художественного произведения, которое он, вслед за Гартманом, назвал «внутренним выполнением».

Психология художественного творчества, и шире — философия творчества Попова — обнаруживает себя с очевидностью, когда Попов выступает не просто в роли превосходного текстолога, исследователя-историка, а когда он приступает к комментированию литературных произведений.

Значителен вклад Попова в исследование литературно-эстетических и философских взглядов русских писателей: особенно выделяются его работы об А.С. Пушкине, А.П. Чехове, о Ф.М. Достоевском, Л.Н. Толстом, которые он публикует, начиная с конца 20-х годов и вплоть до конца жизни, включая период академической научно-исследовательской деятельности в качестве логика и историка логики. Заслуживают особого внимания такие статьи Попова, как «“Я” и “Оно” в творчестве Ф.М. Достоевского», «Атеистические идеи в творчестве Ф.М. Достоевского», «А.С. Пушкин как историк» и др.

Значительное место в жизни Попова занимала дружба с писателем М.А. Булгаковым<sup>2</sup>. П.С. Попову принадлежит первая биография М. Булгакова, написанная в 1940 г., но впервые опубликованная спустя полвека<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Словарь художественных терминов. 1923–1929. М., 2005. С. 386.

<sup>2</sup>См.: Гудкова В.В. О Михаиле Булгакове и Павле Попове // «Когда я вскоре буду умирать...»: переписка М.А. Булгакова с П.С. Поповым (1928–1940). М., 2003. С. 5–61.

<sup>3</sup>Исследования В.Я. Лакшина, М.О. Чудаковой, В.В. Гудковой, Б. Соколова личности и творчества П.С. Попова осуществлялись в основном в русле анализа ими эпистолярного и литературного наследия М.А. Булгакова.

Чрезвычайно интересной и весьма ценной в историко-культурном смысле является книга воспоминаний П.С. Попова, расшифровкой рукописного варианта и подготовка к публикации которого ведется в настоящее время автором настоящей статьи. Эта книга — «Образы былого» — и сегодня хранится в личном архиве философа. В ней собраны его мемуары, заметки из публицистического дневника, автобиографические наброски, а также истории из жизни ближайшего университетского окружения.

Текстологический анализ рукописей «Образов былого» дает основания заключить, что Попов приступил к их написанию в середине 1920-х годов и тогда же составил план будущего сочинения. В процессе разбора рукописей удалось установить, что отдельные главы (очерки) этой книги принадлежат двум периодам (Попов не указывает дат написания глав). В первый период — середина 1920-х годов — были написаны очерки: «Гимназические преподаватели истории и русской литературы в Московском университете», «Л.М. Лопатин и Московский Университет в 70–80 гг.», «Л.М. Лопатин в своих письмах», «Страшный рассказ Лопатина с кладбища», «1914 — 15 гг.», «П.П. Соколов», «П.А. Флоренский», «Р.Ю. Виппер». Во второй период — конец 1940-х, 1950-е годы: «Л.М. Лопатин. Общий очерк» и «Н.А. Бердяев». Для уточнения дат написания требуются дальнейшие текстологические и историографические исследования. Сегодня можно только предположительно связывать длительные перерывы в написании «Очерков былого» с отсутствием у Попова желания публиковать свои воспоминания при жизни. В пользу выдвинутой гипотезы говорят и сами тон и стиль очерков, в которых описаны события интеллектуальной жизни и уклада дореволюционной России, явно контрастировавшие с идеологическими реальностями советской действительности.

«Образы былого» — это не только рассказ о времени, об интеллектуальной атмосфере начала XX в. и академической университетской традиции. Эта книга позволяет нам сегодня по-иному посмотреть на ее автора, оценить его талант историка, создавшего галерею портретов университетских учителей, коллег, друзей, оппонентов. Попов стремился к «портретному» изображению героев с описанием всех творческих и личностных особенностей, поскольку видел в этом один из способов постижения сущности портретируемого, а значит, способ проникновения в его психологию. Эти портреты получились весьма живописными прежде всего потому, что их автор был активным свидетелем эпохи. Он включался во все историко-философские начинания и литературные предприятия, которыми

была отмечена насыщенная событиями культурная жизнь первых двух десятилетий XX в., слушал выступления соискателей и профессоров при защите диссертаций на историко-филологическом факультете, участвовал в обсуждениях докладов на заседаниях Вольной академии духовной культуры, Религиозно-философского и Московского психологического обществ и т. п. На страницах мемуаров запечатлены: М.М. Троицкий, В.И. Герье, В.О. Ключевский, Н.А. Попов, Л.М. Лопатин, Вл. С. Соловьев, Г.И. Челпанов, А.И. Огнев, С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, Г.Г. Шпет, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, И.А. Ильин, В.В. Розанов, А.А. Токарский, Л.И. Шестов, П.В. Виноградов, Н.Д. Виноградов, В.М. Хвостов, Л.И. Поливанов, М.К. Морозова, Н.П. Корелина, Г.А. Рачинский, Ю.И. Айхенвальд, Я.Ф. Озе, А. Белый, Вяч. Иванов, А. Блок, «такой колосс» Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, М. Горький, «пустоватый» Н.Я. Грот, «незадачливый» Н.Н. Страхов, «невеликий писатель» Д.С. Мережковский, «серые и непривлекательные — Бирюков, Чертков, Гусев, Дунаев», И. Ремке, Г. Коген, А. Бергсон и др.

Но в центре мемуаров — Лев Михайлович Лопатин. Пожалуй, ни с кем из современников не складывалось у Попова таких доверительных, подчеркнута наставнических и в то же время дружеских отношений, как с ним. «Из всех профессоров Московского университета я должен был бы наилучше всех описать Л.М. Лопатина. Он увлек меня в сферу философских наук не только своими взглядами, но и своею личностью. Я интересовался его литературной деятельностью и всеми его деяниями. Сдержанный и замкнутый в своем домашнем быту, усиленно скрывавший будничную сторону жизни, в последние годы он не стеснялся и вводил в круг своих повседневных забот. Если знаешь человека и с парадной, и с будничной стороны и любишь его, то это, казалось бы, гарантирует искренний, прочувствованный облик изображаемого. Но Лев Михайлович был натура сложная, что называется многогранная, он все время оставался таинственным незнакомым и поражал неожиданностями; хорошо описать его очень не просто»<sup>1</sup>.

Или еще эпизод: «Один незабвенный разговор произошел в классе Арсеньевской гимназии. В 1919 году там часто устраивались вечера и иногда танцевали. Лев Михайлович сидел среди танцующих пар. Мы с ним вышли из зала и в полутемном классе стали говорить о задуманной мною работе. Это был план целого исследования по

<sup>1</sup> Попов П.С. Л.М. Лопатин. Общий очерк // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. Вып. 8 (64). Тамбов, 2008. С. 449.

вопросу об отношении психологии к наукам физическим. Я пытался формулировать своеобразие психического, выделяя моменты закономерностей специфического характера, в противоположность причинности, понимаемой в ее приложении к событиям внешней природы. Лев Михайлович, несмотря на происходившую вокруг сутолоку, заинтересовался вопросом. Исследовательская работа моя в целом не состоялась, я прочел лишь однажды доклад близкий к этой теме, но помню хорошее предостережение Лопатина. Он говорил, что основная мысль удачна, но намеченное понимание недостоверно, однако не надо форсировать сам принцип; лучше не выставлять предварительно намеченной формулы, а ждать от развивающихся фактов тех черт, которые дадут надлежащую характеристику. Другой раз, уже незадолго до смерти Льва Михайловича, я изложил ему конспект задуманного курса в Нижегородском университете. Лопатин внимательно слушал, интересуясь по существу, и дал ряд очень вдумчивых советов»<sup>1</sup>. В другом месте Попов описывает, как они работали вместе с Лопатиным: «В 1919 году, когда пришла идея переиздать полный курс новой философии от Канта до наших дней, я не одну ночь просидел с Лопатиным над магазином<sup>2</sup>, чтобы [восстановить] пожелтевшие листки и стершиеся записи и реконструировать содержание лекций». Уже после смерти Льва Михайловича, по просьбе его брата, Попов разбирал библиотеку и многочисленные бумаги покойного.

В своих мемуарах Попов воспроизводит почти без изменений или с небольшими модификациями известные ему события, добавляя «живые детали и краски» к портретам тех, о ком идет речь: «Был и такой эпизод... В многолюдном обществе, где находился Лопатин, появляется Соловьев и громко говорит: “Левка, я прочел твою книгу, но должен тебя предупредить. Ты так щепетилен в нравственных делах и вдруг оставляешь такие нескромные документы”. И вынимает из томика Аристотеля письмо, написанное типичным бисерным неровным почерком Лопатина с пламенным объяснением в любви в комическом стиле. Плод творчества Соловьева...» Или другая история, изложенная от имени самого Лопатина: «Помню прекрасный весенний вечер, мы на дворе старого здания университета, идет приличная и даже завлекательная беседа. Вдруг В.С. (Соловьев. — А. С.) говорит: “Я вам представляю пьяного”. Разыгрывать пьяного

<sup>1</sup> Там же. С. 449.

<sup>2</sup> Кипа литографированных листков лекций и заметок, сделанных рукой Лопатина, которым он дал название «магазин». Он обращался к этой кипе материалов, чтобы прочитать каждую следующую свою лекцию.

на университетском дворе в компании профессоров — зрелище не из обычных. Сколько мы ни отговаривали, не подействовало. Он еще предупредил, что в полицию не попадал, что ему известны правила. А правило заключалось в том, что пьяный подлежит уводу, если не держался на ногах. И вот Соловьев применил следующий маневр: когда вблизи полицейского не было, он неистовствовал и качался самым недвусмысленным образом — чуть появлялся полицейский, Соловьев вежливо приподнимал шляпу и начинал вести какие-то фамильярные речи. Раз таки Володя довел меня до [...] (неразборчиво. — А. С.), и я попался в участок, нас всех забрали...»<sup>1</sup>.

Другой персонаж, которому Попов посвятил отдельную главу, — Николай Александрович Бердяев. Над ним Лопатин «посмеивался как над новатором-богословом», а «читал, говаривая — “ох уж этот Белибердай”». Попов рассказывает о знакомстве с ним в 1911 г., ознаменовавшемся довольно длительным периодом насыщенного дружеского общения. Как и в случае с Лопатиным, он принимается рисовать «объемный портрет» Бердяева, переходя с описания внешности на характеристику философских взглядов «певца свободы», затем — на многочисленное окружение и философские дискуссии. «Помню, — пишет Попов, — сидел за столом председатель Вольной Академии во время торжественного заседания памяти Достоевского в 1921 г., рядом: Григорьев, Вышеславцев, Чулков. Все доклады, кроме Чулкова, говорившего устаревшим языком символистов, на редкость были удачны. Но это были своеобразные импровизации, несколько скупые на излюбленную тему докладчика. Грифцов оценивал стиль Достоевского. Бердяев говорил о религиозности Достоевского. Надо признаться, что все выступления были тогда выше официальных речей в университете на заседании Общества Любителей Российской Словесности. Незадолго до того прибывший в Москву из Одессы Гроссман сказал мне: “Речи все отшлифованы, в них нет европейской формы, но это по-своему хорошо, ярко, убедительно”. Бердяев говорил очень уверенно, перед ним лежало всего несколько листов конспекта. Деборин мог поклясться в своих взглядах, Луначарский — перестать говорить о Богданове и эмпириокритицизме, Челпанов мог вдруг заявить, что он всегда держался принципов марксистской психологии, Франк мог апеллировать к своим старым забытым статьям по политической экономике. *Бердяев никогда не переставал быть Бердяевым.* Что он вы-

<sup>1</sup> Попов П. С. Н. А. Бердяев. Личный архив родственника П. С. Попова — А. М. Бочукавы // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. Вып. 8 (64). Тамбов, 2008. С. 446.

нашивал в своих мыслях, то и высказывал, не взирая на условия и лица: и при царском режиме, и при советском, и при парламентском, и при фашистском. Также беспристрастно и открыто относился он и к людям — для него не было ни эллина, ни иудея, ни образованного, ни безграмотного — но всяческая и во всех благодать Господа.

Раз при Бердяеве очень сетовали на революцию и все ужасы с нею связанные, на ее дурные этические пороки. Бердяев взорвался: “Так ведь она обнажила корни русской жизни. Мы через нее узнали правду о России. А узнать правду всегда величайшее благо”<sup>1</sup>.

Мемуары Попова — это путешествие по памяти, по «образам былого». Созданные им портретные зарисовки философов, ученых, писателей открывают нам еще один ракурс сложной и трудной эпохи в истории русской философии, позволяя сегодня услышать голоса и увидеть образы того времени.

---

<sup>1</sup> Попов П.С. Н.А. Бердяев.





## **М.М. Бахтин: из Саранска в Москву**

Юбилей в жизни человека вещь необычайно приятная и серьезная. Это время подведения итогов жизни, время раздумий о пережитом, время задач и перспектив. Во многом эти суждения применимы и к 70-десятилетнему юбилею кафедры истории русской философии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Бесспорно, событие очень значимое и масштабное не только для историков философии, но и для философской общественности в целом. Оно знаменует целую эпоху в осмыслении русской философской традиции, ее уникальности и самобытности, которая воплощена в интересных и фундаментальных трудах ученых кафедры. О каждом из этих исследователей можно сказать словами В.В. Розанова — «где профессор, там и университет».

Кафедра философии для гуманитарных специальностей Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева проводит последние девять лет научные конференции «Саранские философские чтения», посвященные актуальным проблемам изучения русской философии. Почти в каждой из них неизменно и желанными участниками были профессор М.А. Маслин и В.В. Ванчугов, которые оставили своими выступлениями яркие и живые впечатления, побудившие участников форума к открытию новых граней и имен русской философской мысли, связанных с провинцией, с ее университетами и культурой. Одно из таких имен — М.М. Бахтин, по праву принадлежит к числу выдающихся мыслителей XX в., оставивших заметный след в истории гуманитарного знания.

Для специалистов, интересующихся жизнью и творчеством мыслителя, давно уже не секрет, что целая четверть века (1936–1937, 1945–1969 гг.) известна как саранский период творчества М.М. Бахтина. Именно в это время он жил и работал в Саранске, преподавая в Мордовском педагогическом институте, Мордовском государственном университете имени Н.П. Огарева, где возглавлял кафедру истории зарубежной и русской литературы. Многие важные научные исследования Бахтина были дополнены и написаны им в саранский период. Прежде всего это «Проблема речевых жанров» (1952–1953), «Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа» (1959–1961),

«К переработке книги о Достоевском» (1961), «Из предыстории романного слова» (1967), «О некоторых особенностях стилистики Рабле». И здесь же, в Саранске, М.М. Бахтин подготовил к изданию две свои фундаментальные работы «Проблемы поэтики Достоевского» (1963) и «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965). Даже при самом беглом взгляде на эти сочинения возникает уверенность, что многие фундаментальные идеи философского творчества М.М. Бахтина были высказаны им в Саранске.

Мы видим цель нашей небольшой статьи в том, чтобы привлечь внимание исследователей творчества М.М. Бахтина к саранскому периоду и рассказать об осмыслении творчества Бахтина в Саранске в конце XX — начале XXI в. Нам думается, что это особенно значимо сегодня, когда гуманитарное знание переживает непростое время.

Автор этих строк не принадлежит к тому поколению, которое училось у Бахтина, посещало его лекции, общалось с ним. В годы учебы в Мордовском государственном университете на филологическом факультете мы встречались скорее с учениками М.М. Бахтина, среди которых доценты А.В. Сыркина, А.В. Диалектова, С.М. Иткин, В.Б. Естифеева и некоторые другие, часто посещавшие ученого и защитившие под его руководством свои кандидатские диссертации. Можно утверждать, что именно этими и другими последователями Бахтина сохраняется память о нем в столице Мордовии. Обратимся теперь к идеям Бахтина саранского периода его жизни.

Прежде всего это проблема речевых жанров — одна из самых интересных тем творчества мыслителя. Еще в 30-х годах прошлого века Бахтин затрагивал ее в своей работе о Достоевском. Однако только в Саранске все эти размышления получили окончательное оформление, и ученый хотел обобщить их в отдельной книге, работа над которой, к сожалению, так и не была завершена. Только в 1978 г. увидели свет ее отдельные фрагменты<sup>1</sup>. В этой работе Бахтин говорит о том, что язык имеет свое бытие в форме единичных конкретных высказываний, которые очень часто зависят от характера деятельности людей, от целей и задач, которые они ставят перед собой. Мыслитель утверждает неразрывную связь между жанрами речи и стилями. Отрыв одного от другого очень пагубно отражается на разработке исторических вопросов литературы. Основная мысль Бахтина обращена к коммуникативной сущности языка, когда язык рассматривается в тесном соотношении не только говорящего, но и

<sup>1</sup> Литературная учеба. 1976. № 1. С. 200–219.

«другого». Эта тема была продолжена и в других его работах, посвященных проблемам текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Бахтин предлагает совершенно новое основание для анализа текста, отвергающее чисто лингвистическое объяснение языка и стиля.

Он вводит такую категорию, как «металингвистика», которая охватывает не только средства речевого общения, но и различные отношения, возникающие при этом. За каждым текстом исследователь видит диалог двух субъектов — писателя и человека. Бахтин призывает: «Увидеть и понять автора произведения — значит увидеть и понять другое, чужое сознание и его мир, то есть другой субъект»<sup>1</sup>.

Чисто лингвистическое восприятие текста, как полагал Бахтин, очень замкнуто, оно не ведет к диалогу, который и составляет металингвистический смысл. Бахтин ведет речь о «межиндивидуальности» слова, которое принадлежит не только говорящему, но и слушающему. Вот как писал об этом Бахтин: «Лингвистика имеет дело с текстом, но не с произведением ... каждое большое и творческое словесное целое есть очень сложная и многопланная система отношений ... в каждом слове — голоса иногда бесконечно далекие, безыменные, почти безличные (голоса лексических оттенков, стилей и проч.); почти неуловимые, и голоса близко, одновременно звучащие»<sup>2</sup>.

Практически во всех своих работах Бахтин стремится разработать методологию гуманитарного знания. Гуманитарное знание для Бахтина — это прежде всего антропология, «философская антропология». Бахтин воспринимает человека в антропологии не статично. Это человек, с которым можно общаться, «заговорить», «вести диалог».

Статья Бахтина «Из предьстории романного слова» была опубликована в сборнике «Ученые записки Мордовского университета» в 1967 г. Как отмечал исследователь творчества Бахтина профессор С.С. Конкин, «она стоит в одном ряду с целой серией работ, посвященных им исследованию жанра романа, его историй и теорий»<sup>3</sup>. Философ утверждал в этой небольшой статье, что роман предъявляет особые требования к слову. Оно уже подчиняется совершенно другим стилистическим законам и жанрам словесного творчества. Прежде всего слово «не только служит средством для изображения и выражения внесловесной деятельности (как и в других жанрах),

---

<sup>1</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М., 1986. С. 306.

<sup>2</sup> Там же. С. 319–320.

<sup>3</sup> Конкин С.С., Конкина Л.С. Михаил Бахтин, страницы жизни и творчества. Саранск, 1963. С. 285.

но и само становится предметом изображения, само становится образом особого рода»<sup>1</sup>.

Исследуя роман, Бахтин впервые говорит об образах «чужого» слова, «чужого» языка, о «двухголосии» слова. Именно анализ романного слова привел его к тезису о том, что «смех образовал древнейшие формы изображения языка». И, наконец, отметим подготовку в Саранске Михаилом Бахтиным нового издания с самого начала 60-х годов книги «Проблемы поэтики Достоевского». Хотя бы кратко представим ее в конспективной форме.

По мнению Бахтина, Достоевский создает совершенно новый образ человека. Он не «завершает своих героев», дает изображение человека в плане его бытия. Бахтин обращает внимание на диалогичность романов Достоевского, как особую форму взаимодействия между равноправными и равнозначными сознаниями. Именно эти идеи воплощаются в принципе полифонии и диалога творчества Достоевского. Бахтин обращает внимание на тот факт, что человек у Достоевского всегда находится на каком-то пороге, в пограничном состоянии, в кризисе. В героях Достоевского философ видит исповедь, раскрывающую человека изнутри. Достоевский, как полагал Бахтин, выводит в своих сочинениях два типа людей, которые обращены к высшим ценностям и которым эти ценности не нужны.

Сущность воззрений Бахтина на Достоевского предстанет еще более оригинальной, если обратиться к его заметкам «К переработке книги о Достоевском». На наш взгляд, там есть один отрывок, который многое проясняет в принципах осмысления Бахтиным творчества Достоевского. Считаем необходимым привести его полностью: «Наша точка зрения вовсе не утверждает какую-то пассивность автора, который только монтирует чужие точки зрения, чужие правды, совершенно отказываясь от своей точки зрения, своей правды. Дело ... в совершенно новом, особом взаимоотношении между своей и чужой правдой. Автор глубоко активен, но его активность носит особый, диалогический характер... Достоевский часто перебивает, но никогда не заглушает чужого голоса, никогда не кончает его “от себя”, то есть из другого, своего сознания... Эта активность более высокого качества. Она преодолевает не сопротивление мертвого материала, а сопротивление чужого сознания, чужой правды»<sup>2</sup>.

Мыслитель полагает, что писатель в своих работах создал как бы новую художественную модель мира, которая в какой-то степени может быть соотносима с миром Эйнштейна в физике.

<sup>1</sup> Ученые записки Мордовского университета. Саранск, 1967. С. 3.

<sup>2</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 310.

В Саранске Бахтин подготовил к изданию и свою вторую книгу «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса». Именно в этой работе Бахтин исследует проявление народной смеховой культуры в формах обрядов, слов и произведений. Она предлагает совершенно новое осмысление народного смеха, карнавала, которое изменяет жизнь человека. Бахтин показывает в этом сочинении карнавальную традицию в истории литературы и культуры, в эстетике смеха.

Обращение Бахтина к творчеству Ф. Рабле далеко не случайно, так как это был крупнейший писатель эпохи Возрождения наряду с Сервантесом, Петраркой, Данте. Однако, как это ни парадоксально, творчество Ф. Рабле и его роман «Гаргантюа и Пантагрюэль» не были изучены в полной мере. В осмыслении Бахтина, Рабле представлял загадочным писателем, творчество которого как бы оторвано от народных истоков. Бахтина очень привлекали у Рабле материально-телесные начала жизни, гиперболы, карнавальное празднество, смеющийся на площади народ. По мнению мыслителя, именно во время карнавала человек Ренессанса и Средневековья сбрасывал с себя повседневный груз забот. Он вступал в новый мир, свободный от сословных предрассудков и религиозных суеверий. Человек осознавал себя полноценным членом общества, ощущал свою сопричастность к повседневной жизни. Участие в карнавалах утверждало в человеке радость переживания свободы, победу над страхом, над смертью. Это сложное карнавальное миропонимание находило свое воплощение в смехе — всенародном, праздничном, амбивалентном. Бахтин пишет, что это «живое ощущение народом своего коллективного исторического бессмертия». Чувство юмора, иронии, сарказм выражают мировоззренческие установки человека, его отношение к деятельности. Они сказываются во всем поведении человека, в его образе жизни, в смехе проявляется единство рационального и эмоционального. В онтологическом плане смех представляет собой явление многогранное, многомерное, полифоническое. Бахтин выделяет главную особенность народно-праздничного смеха — это направленность смеха на самих смеющихся.

Безусловно, это только некоторые из идей Бахтина саранского периода его жизни.

Скажем несколько слов и об изучении творчества Бахтина саранскими учеными-бахтиноведами. Пожалуй, есть все основания говорить сегодня о саранской бахтинистике, видными представителями которой являются такие ученые, как С.С. Конкин, Л.С. Конкина, О.Е. Осовский, В.И. Лаптун, Р.И. Александрова, Н.Л. Васильев,

В.М. Борискин, Г.В. Карпунов. Именно в их работах философское творчество Бахтина стало предметом тщательного исследования. В особенности это относится к работам О.Е. Осовского «Человек. Слово. Роман» (Саранск, 1993), «Диалог в большом времени» (Саранск, 1997), в которых всесторонне проанализирована теория романа и слова в аспекте литературоведения Бахтина, затронуты проблемы восприятия творчества Бахтина гуманитарной мыслью Запада. Ряд работ саранских ученых посвящен детальному изучению его пребывания в Саранске. Прежде всего — это книга С.С. Конкина и Л.С. Конкиной «Михаил Бахтин — страницы жизни и творчества» (Саранск, 1993) и работа Г.В. Карпунова, В.М. Борискина и В.Б. Естифеевой «Михаил Михайлович Бахтин в Саранске» (Издательство Мордовского университета, 1995).

Особую страницу в истории саранского бахтиноведения составляют труды Р.И. Александровой. Будучи основателем целой научной школы, она обратилась к исследованию нравственной философии Бахтина, которая сосредоточена на самом человеке, коренных проблемах его бытия. Нравственно-ориентированное мышление, «этическая гносеология» — все эти парадигмы бахтинского мышления стали предметом рассмотрения Р.И. Александровой. В нравственной философии мыслителя, по ее мнению, реализовалась потребность прогрессивного общественного сознания с помощью философии помочь человеку выстоять духовно и нравственно. Основополагающими категориями философии Бахтина стали жизнь, добро, правда, справедливость, истина. Утрата их, как полагает Р.И. Александрова, может привести к распаду всей философии.

Важный этап изучения творчества Бахтина в Саранске составляют Бахтинские чтения, первые из которых были проведены в 1989 г. По их результатам был опубликован сборник тезисов докладов «Эстетика М.М. Бахтина и современность» (1989). Участники чтений смогли познакомиться с библиографическим указателем произведений М.М. Бахтина и работ о нем, подготовленным научной библиотекой Мордовского университета, которая с июля 1991 г. носит имя М.М. Бахтина.

Вторые Бахтинские чтения проводились 28–30 января 1991 г. К их открытию вышли в свет тезисы докладов и выступления «М.М. Бахтин и методология современного гуманитарного знания». По итогам чтений были опубликованы сборники статей «М.М. Бахтин: эстетическое наследие и современность» (1992) и «Философия М.М. Бахтина и этика современного мира» (1992).

Об огромном интересе к творчеству Бахтина свидетельствует чрезвычайно широкая география участников чтений. Они приезжали не только из Свердловска, Москвы, Ленинграда, но и из Киева, Тарту, Риги, Новосибирска, Омска, Благовещенска, Душанбе, Владивостока... В сборнике по эстетике опубликовали свои работы зарубежные бахтиноведы: К. Кларк и М. Холквист (Кембридж), Б. Жилко (Гданьск).

Первый сборник, посвященный 75-летию М.М. Бахтина, увидел свет в 1973 г.<sup>1</sup> По репрезентативности, глубине и ответственности представленного материала ему, пожалуй, нет равных и по сей день. В нем приняли участия В. Кожин, Ю. Лотман, В. Иванов, Д.С. Лихачев, Г. Гачев, С.Г. Бочаров, В.Н. Турбин, С.С. Аверинцев.

От чтений к чтениям наблюдается отчетливая тенденция к расширению и углублению бахтиноведческой проблематики. Вселяет оптимизм то обстоятельство, что с наиболее яркими, глубокими и новаторскими идеями выступают, как правило, молодые ученые.

В 1995 г. в Саранске состоялись Третьи Бахтинские чтения, темой которых было «М.М. Бахтин и гуманитарное мышление на пороге XXI века». В 1998 г. прошли Четвертые Бахтинские чтения, по результатам которых также был издан сборник тезисов. В 2010 г. в Мордовском государственном университете кафедрой философии для гуманитарных факультетов проведены Пятые Бахтинские чтения, посвященные 110-летию со дня рождения мыслителя.

Однако следует сказать и о проблемах в изучении идей Бахтина учеными Саранска. На сегодняшний день отсутствует всеобъемлющая научная биография саранского периода жизни Бахтина, нет музея Бахтина в Саранске, только в музее истории Мордовского государственного университета ему посвящено несколько стендов. Нет сквера, названного именем мыслителя. Надеемся, что в ближайшее время эти недостатки будут исправлены, и в Саранск снова вернется Бахтин.

Нам думается, что в настоящее время наступает период спокойных и взвешенных оценок творчества Бахтина в целом и его идей. Ведь до сегодняшнего дня, как совершенно справедливо отмечает О.Е. Осовский, еще не написана масштабная научная биография М.М. Бахтина, в том числе еще недостаточно полно изучен и саранский период его жизни.

Бахтин в истории русской философии — тема совершенно особая. И хотелось бы вкратце остановиться на ней. Очень жаль, что в

---

<sup>1</sup> Проблема поэтики и истории литературы. Саранск, 1973.

достаточно фундаментальных и весомых учебниках и словарях по истории русской философии под редакцией М.А. Маслина саранский период творчества Бахтина не отражен в полной мере.

Может быть, некоторых смущают слова М.М. Бахтина о «мыслительстве» русской философии и «систематичности, объективности» немецкой философской традиции. Русские мыслители, как говорил он, зажимают глаза и перепрыгивают через «бездны» вместо того, чтобы рассмотреть их спокойно и бесстрашно. Сам автор концепции диалога мечтал об их органичном слиянии, мечтал о превращении русской философии в «завершенное» творчество. Как это ни парадоксально звучит, заслуги Бахтина признаются всеми без исключения, но его философское наследие оказывается как бы «размытым» в эстетике, этике, культурологии и философии и в результате он «нигде».

Нам так не хватает сегодня уверенности М.М. Бахтина, что в мире науки нет ничего окончательного, последнее слово о нем еще не сказано, что он свободен, доступен, открыт, что все впереди и всегда будет впереди.

Завершая нашу небольшую статью, мы желаем коллективу кафедры истории русской философии больших успехов в творчестве, благодарных студентов, ярких открытий.





## Философия культуры и историческая культурология М.К. Петрова

Чтобы связать наличный весьма пестрый материал, который вскрыт самим ходом научно-технической революции как разнообразие типов культуры и, соответственно, разнообразие реакций на европейскую культуру, нам нужны универсальные основания для классификации и сравнения различных культур.

М.К. Петров

Творчество М.К. Петрова (1923–1987), выдающегося отечественного ученого, в одном отношении неразрывно связано с европейской культурной традицией. Именно она, а уже в этом контексте и различные актуальные руссиеведческие проблемы, стала главным предметом его исканий во всех мыслительных областях и на всех исследовательских этапах. Она же, пожалуй, и «породила» (в его лице) мощный российский регион собственной мысли, как и одну из самых эффективных версий российского самосознания европейской мысли<sup>1</sup>. В то же время он создает на этой основе в рамках своей философии культуры настоящую и полноценную историческую культурологию. Отталкиваясь от известной типологии в лингвистических структурах<sup>2</sup>, М.К. Петров вводит европейскую традицию в область реального исторического времени и реального культурного пространства. И первое, и второе обретает свое наличие с позиций «конкретного человека», а точнее, по М.К. Петрову, — «реально живущего поколения» и нагружается социальными функциями. Связать в единое целое различные типологии (культуры, знания, мышления, социальности, кодирования, личности) удастся с помощью модели матричного распределения как некоторой системы образцов, однако, и сама по себе эта модель типологична. А значит, необходимо выйти на следующий уровень интеграции, найти ключевой «определитель» и зафиксировать его основной механизм.

<sup>1</sup> См.: *Ерыгин А.Н.* Философское руссиеведение: мысль о России и русская мысль // Науч. ред. М.А. Маслин. Ростов-н/Д, 2010. С. 246–295.

<sup>2</sup> См.: *Звегинцев В.А.* Теоретико-лингвистические предпосылки гипотезы Сепира-Уорфа // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960. С. 111–134; см. также: *Гумбольдт В.* О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // История языкознания XIX и XX вв. в очерках и извлечениях. Ч. 1. М., 1964. С. 73–104.

В 1975 г. М.К. Петров написал статью «Методологические проблемы культуроведения»<sup>1</sup>. В ней развернута масштабная системная картина концептуально оформленных идей парадигмального характера, представляющая некий эпицентр, проекцию реального осуществления и исполнения культуры. М.К. Петров предлагает такую перспективу мысли, которая в постановке проблемы выводит на допустимость и существенность нескольких пластов самостоятельного пространства, обозначенных, с одной стороны, локальным измерением, а с другой — некоторым всеобщим (глобальным измерением). Уже в самом названии четко определяется актуальность исследований в этом новом полигоне мысли, в котором М.К. Петров, один из первых в России, пытается отыскать основные «ключи» к многообразию в мире культуры<sup>2</sup>.

Но почему мы начинаем с этой статьи, а не с созданного годом-двумя раньше «Языка, знака, культуры»? В оценке В.С. Библера эта книга — «не только значительный факт культурологии, но феномен самой культуры XX в.» и обнаруживает «удивительную целостность», «единство и абсолютную оправданность своеобразия авторской концепции» культуры. Он пишет, что «основная проекция» анализа М.К. Петрова — «понимание культуры в “механизме”, может, точнее — в “схематизме” *передачу и трансформации* ее внутренних социокодов: коммуникации-трансляции-трансмутации»<sup>3</sup>. Нам думается, что объектом этой высокой оценки является не только культурология М.К. Петрова, но и его философия.

В развернутых философско-культурологических рефлексиях С.С. Неретиной над наследием М.К. Петрова «Язык, знак, культура» вообще рассматривается как эталонная работа. По крайней мере, в 1990 г. С.С. Неретина к числу «существенных моментов философских рефлексий» М.К. Петрова отнесла прежде всего мысль о *культурологическом* характере его философии и историко-философских исследований: «Целостность и своеобразие его воззрений состоит в

---

<sup>1</sup> Впервые она была опубликована в первом выпуске сборника «Философское и культурологическое осмысление: феномен восточно-христианской цивилизации» (Ростов-н/Д, 2003. С. 83–98).

<sup>2</sup> Подробное рассмотрение основных аспектов представлено в написанном мной разделе «Философское “культуроведение” М.К. Петрова и проблема “онаучивания общества”». См.: Дидык М.А., Ерыгин А.Н., Мурадян О.А. Россия и модернизация в концепции «онаучивания общества» М.К. Петрова / Науч. ред. М.А. Маслин. Ростов-н/Д, 2012. С. 223–237.

<sup>3</sup> Библер В.С. О книге М.К. Петрова «Язык, знак, культура» / Михаил Константинович Петров / [Под ред. С.С. Неретиной]. М., 2010 (Философия России второй половины XX в.). С. 244, 237–238.

том, что способы взаимодействия и осуществления различных, несводимых друг к другу типов мышления, сознания, знания он рассмотрел сквозь призму культуры»<sup>1</sup>. В статье 2008 г. сказано: «Его концепция (курсив мой. — М. Д.) изложена как в книге “Язык, знак, культура”, так и в других произведениях, которые, — поскольку в советское время не издавались — входили друг в друга, как матрешки»<sup>2</sup>; в 2010 г.: «Его культурологическая (курсив мой. — М. Д.) концепция в наиболее концентрированном виде изложена в книге “Язык, знак, культура”, хотя, разумеется, она проходит через все его книги»<sup>3</sup>. Философская концепция М.К. Петрова незаметно превратилась в культурологическую. Другими словами, указанный В.С. Библером аспект С.С. Неретиной конкретизируется, но и абсолютизируется.

Вместе с тем культурологическая *направленность* исследований М.К. Петрова, а тем более *превращение самой культуры в предмет исследования — дело более позднее*, чем начало его философии и историко-философских исследований, не говоря уже о лингвистике. Если с середины 50-х и до середины 60-х годов М.К. Петров занят преимущественно историей философии (и особенно античной философской классикой), то распространить на это время указанную выше характеристику просто невозможно. Даже в 1965–1966 гг., когда переводится сборник «Наука о науке» и пишется науковедческая диссертация «Философские проблемы “науки о науке”», культурологическая ориентация в философии М.К. Петрова только намечается: мы имеем в виду искрометно-быстрое написание летом 1966 г. «Античной культуры». Лишь после этого науковедческая методология и культурологическая методология пересекаются, входят в соприкосновение и как бы взаимно прорастают друг в друге. Плод этого прорастания — выдающееся произведение М.К. Петрова, на семь лет опередившее книгу «Язык, знак, культура», — «Социальные основы самосознания и научного творчества» (1967). Правда, следы ориентации на социологию видны здесь даже в названии, а ключевая «пиратская идея» вполне смотрится как идея социологическая. Но в то же время именно в этой работе М.К. Петров впервые манифестирует тему культуры как философскую тему.

<sup>1</sup> См.: Неретина С.С. Личность через схематизмы культуры // Вопросы философии. 1990. № 5. С. 77.

<sup>2</sup> См.: Неретина С.С. Социокод философии (о философских работах М.К. Петрова) // Вопросы философии. 2008. № 10. С. 91.

<sup>3</sup> См.: Неретина С.С. Культура как наука, или Наука как культура / Михаил Константинович Петров / [Под ред. С.С. Неретиной]. М., 2010 (Философия России второй половины XX в.). С. 79.

Свою работу он прямо начинает со слов: «Сегодня всех нас волнует культура. Причем культура не как совокупность материальных и духовных ценностей, созданных человечеством по ходу общественно-исторического развития, а скорее как самая широкая постановка вопроса о способе социальной жизни, куда на правах частных и допускающих некоторое множество решений входили бы проблемы мировоззрения, форм общественного сознания, базисных и надстроечных структур, способа производства и т. п.»<sup>1</sup> В этой самой общей постановке<sup>2</sup> прослеживается мысль о культуре как некоторой динамической системе, включающей целый спектр элементов разного характера, обуславливающих взаимодействия, что и представляет социальную жизнь. Вместе с тем, учитывая особенности и индивидуальные характеристики конкретных культур, включается понятие «способ», прямо выводящее на типологию социальных систем, распределяющихся в первом приближении между двумя главными потоками развития — «европейским» и «неевропейским». Фактически именно «способ» определяет дальнейшие возможные движения мысли, включая во всеобщий контекст неоднозначность, различенность, вариативность, выводящие к типологии.

Все многообразие типологически-культурного материала необходимо должно быть связано в единый узел, а следовательно, пишет М.К. Петров: «... нам нужны универсальные основания для классификации и сравнения различных культур»<sup>3</sup>. Таких универсальных оснований — два: «основание целостности» и основание «способов обновления ритуала».

Каждая культура представляет собой некую *целостность-ритуал*, где необходимо присутствует фундаментальное «всеобщее», исполняющее параллельно две функции — общения и передачи<sup>4</sup>. Это «функционально-стабилизирующая сторона культуры». М.К. Петров фиксирует две взаимосвязанные составляющие, образующие «скелет» ритуала — производство и потребление. «Потребность выступает наиболее устойчивым моментом, тогда как система практических отношений к миру находится под трансформирующим воз-

<sup>1</sup> Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов-н/Д, 1992. С. 6.

<sup>2</sup> См., например, сходную позицию в современных интерпретациях культуры в работах В.Н. Поруца: Духовность как потенциал свободы // Культурно-историческая психология. 2012. № 2. С. 104–112; Рациональность. Наука. Культура. М., 2002.

<sup>3</sup> Петров М.К. Самосознание и научное творчество. С. 9.

<sup>4</sup> «Иными словами, при всех условиях культура, к какому бы типу она не относилась, строится как совокупность социальных институтов и связей, образующих форму преемственного существования множества или, по крайней мере, нескольких поколений людей» (Петров М.К. Самосознание и научное творчество. С. 9).

действием институтов обновления, выглядит более подвижной»<sup>1</sup>. Из этого складывается «исходная определенность ритуала», которая в связи с «целостностью», образует «арену» культуры, куда и вписывается человек каким-то особым способом. Выяснение этого способа представляет другой значимый шаг в анализе культуры. Однако поиск места и роли человека в культуре, а главное установление способа «включенности» в эту «универсально-естественную» определенность неизбежно сопряжено с «положением человека по отношению к “ключу” данной культуры, в котором пересекаются и входят в соединение, в сочленение множественность практических отношений к миру и целостность общества»<sup>2</sup>.

«Ключ» культуры, по сути, имеет *социальную* природу и выступает своего рода ее регулятором. Понятие «ключа» М.К. Петров вводит еще в «Античной культуре» в контексте обозначения некоторого формирующего и регулирующего ядра<sup>3</sup>. В «Самосознании и научном творчестве» понятие «ключа» культуры обретает теоретическое обоснование и выводится на почву всеобщей применимости. Здесь М.К. Петров приводит различные примеры «ключа» и приходит к выводу о том, что «выделение ключа культуры и отношения человека к этому ключу является, по нашему мнению, основным содержанием анализа культуры»<sup>4</sup>.

Для осуществления этого анализа М.К. Петров предлагает внимательно изучить технологии — «единицы системы практического отношения к миру» и определить их тип. Типы технологий («ситуативный, личный, автоматический»), другими словами, есть «типы распределения практических отношений к миру по членам общества». Человек по природе своей существо не только биологическое, но и неизбежно общественное, слабое и ограниченное, «неспособное один на один бороться с природой и выжить в естественном окружении», поэтому не заложенная биологически «жизнь сообщества», в рамках которой и происходит распределения деятельности каждого из ее членов, может быть воспроизведена в передачи информации особой «социальной сущностью», «которая выступала бы по отношению к человеческой деятельности матрицей типов и наследственным кодом социальной активности»<sup>5</sup>. Такой социальной сущностью выступает «имя», которое становится «исходным ключом ритуала»,

<sup>1</sup> Там же. С. 10.

<sup>2</sup> Петров М.К. Самосознание и научное творчество. С. 11.

<sup>3</sup> Петров М.К. Античная культура. М., 1997. С. 97, 98, 321.

<sup>4</sup> Петров М.К. Самосознание и научное творчество. С. 11.

<sup>5</sup> Там же. С. 12.

где происходит взаимосвязь и слияние «потребности, практических отношений к миру и человеческой деятельности». Этот каркас устойчивости и определенности ритуала, детерминированный «матрицей имен» и «ключом» необходимо выходит за рамки замкнутости в направлении «приспособления к меняющимся условиям среды», когда «накопление нового качества» требует «дренажа избыточного»<sup>1</sup>. Таково первое основание.

*Накопление нового* требует пересмотра сложившейся и устоявшейся системы ритуала путем его обновления различными способами. Это определяет второе универсальное основание. Важную роль играет «анализ институтов обновления ритуала» в отношении «понимания социальной механики культурного прогресса». Но главное, что именно это основание пробуждает творчество во всех его видах. «От институтов обновления зависит мера подвижности ритуала, скорость накопления в нем нового качества, движение социальной определенности и системы ценностей, способность общества адаптироваться к меняющимся условиям окружения и т. п.»<sup>2</sup>. Прибегая к «схеме направленной селекции», М.К. Петров показывает, что эта система более всего соответствует *институту* обновления ритуала, причем характерна для любого типа культуры.

Такая постановка М.К. Петровым проблемы культуры уже может рассматриваться как попытка построения концепции культуры, где фактически представлены на двух универсальных основаниях **три функции**: *сохранение* наличного ритуала в деятельности через *передачу* навыка и его *обновление*. Впоследствии они превратятся (не без апелляции к генетике) в новые терминологически закреплённые константы — «коммуникации — трансляции — трансмутации». Но в 1967 г. все еще только разворачивается в лаборатории поиска и терминологического выстраивания и универсалий, и типологии культуры.

Говоря о типологии культуры, представленной в работе «Язык, знак, культура», С.С. Неретина пишет: «М.К. Петров выделил и подробно проанализировал три типа культуры, которые он обозначил как лично-именной, профессионально-именной (оба присущи странам Востока) и универсально-понятийный, западный... Фундаментальным понятием, которое М.К. Петров вводит для обоснования подобной типологии, является социокод, социальная наследственность, т.е. преемственное воспроизведение людьми

<sup>1</sup> Там же. С. 13.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

определенных характеристик, навыков, ориентиров»<sup>1</sup>. Но надо сказать, что как в «Самосознании...», так и в «Языке, знаке, культуре» лично-именной тип связывается М.К. Петровым с первобытностью, профессионально-именной — с земледельческими цивилизациями (в том числе и Древнего Востока, как и Востока вообще), причем первые два типа присущи не только Востоку, но их «прошли» и греки. Что же касается «кода», то он, по сути, представляет собой не только *разлигитель* как основание для типологии, но и некую *всеобщую культурологическую сущность*, устойчивую программу, универсальную характеристику по «кибернетической схеме» понимаемой культуры и социальности.

Итак, проблема типологии культуры становится значимым звеном в системе философствования и теоретизирования М.К. Петрова. Этот процесс представлен индивидуально-творческим поиском и работой над типологической проблематикой в ее терминологическом закреплении. На этом пути М.К. Петров действует сообразно трифункциональному механизму «коммуникации-трансляции-трансмутации». Налицо момент собирания-накопления понятийного материала, проба-использование, отслеживание приживаемости, дренаж лишнего, сохранение устойчивых констант и обновление всего сформированного массива до начала следующего цикла.

В опубликованной части многостраничного архива М.К. Петрова видна динамика типологической трансформации, отправной точкой в которой, открывающей эту лабораторию мысли, является статья-брошюра «Человек и наука». В ней, концентрируясь вокруг универсального феномена науки, как «сложного и действенного социального инструмента» и «нравственного нейтрала», возникшего в особом типе психологического комплекса «элементы которого в генетическом отношении восходят к Вавилону, Греции, Арабскому Востоку, христианской Европе»<sup>2</sup>, М.К. Петров представил, во-первых, систему социальности в ее *донаужном* и *наужном*, стабильном и нестабильном вариантах, осуществляющих особый механизм существования и исполняющих «генетическую» программу, не лишнюю мутационных сбоев-отклонений.

С «Античной культуры» начинает формироваться *идея трехгленной типологии*, плотно прикрепившаяся к М.К. Петрову и не вызывающая практически никаких вопросов. Однако увидеть целостность — не значит запечатлеть ее в первозданной чистоте на

<sup>1</sup> *Неретина С.С.* Личность через схематизмы культуры // Вопросы философии. 1990. № 5. С. 77.

<sup>2</sup> *Петров М.К.* Человек и наука // Самосознание и научное творчество. С. 195.

все времена. Поэтому, включая в свой творческий оборот понятие «тип», М.К. Петров использует его, с одной стороны, по отношению к разным реалиям — «культуры», «социальности», «психики», «знания», «познания», «кода», «цивилизации», «личности», «освоения новыми поколениями достижений культуры», «механизмов исторического развития культуры» и «творчества». С другой стороны, наряду с «типом» использует и ряд других претендентов на эту роль — «формация», «очаг», «ключ», «цивилизация», «культура», «имя» и др. Это характеризует целостную и «взращенную» формулу трех типов М.К. Петрова как живую, изменяющуюся, требующую новых рефлексий, а главное — «сложную», «беспокойную» и «неуловимую»<sup>1</sup>. Такое погружение в «вечнодвижущийся» круговорот требует тщательного детального и самостоятельного анализа проблемы типологии, а значит, выхода на новые горизонты.

---

<sup>1</sup> *Петров М.К.* Проблема знания в истории философии // Историко-философские исследования. М., 1996. С. 422–423.





---

## Раздел VII

# ЗАРУБЕЖНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Ф.Гриер,  
А.ДеБласио*

### **Ветераны американской философской русистики: Джордж Клайн и Джеймс Скэнлан<sup>1</sup>**

**Клайн Джордж Луис (Kline George Louis).** Родился 3 марта 1921 г. в Гэйлсбурге, штат Иллинойс, США.

Американский философ, критик, переводчик (в основном русских философских работ и поэзии), выдающийся специалист по русской и советской философии, автор более 300 публикаций, двух монографий, шести антологий (отредактированных им, или совместно с другими), более чем 165 статей, глав книг и энциклопедических статей, более 100 рецензий и, наконец, более 55 переводов. Большинство работ опубликовано на английском; однако ряд работ переведены на испанский, корейский, немецкий, польский, португальский, русский, сербско-хорватский, французский, и японский языки. Наиболее известны его авторитетные исследования по философии Спинозы, Гегеля и Уайтхеда. Клайн избирался президентом Американского Гегелевского общества (1984–1986) и президентом Американского Метафизического общества (1985–1986). Внес существенный вклад в изучение философии Маркса и марксистской традиции.

Высшее образование начал в Бостонском университете, однако после трех лет (1938–1941) учеба была прервана Второй мировой войной, во время которой он служил в американских Военно-воздушных силах. Имеет боевые награды. После войны завершил высшее образование, сначала закончив степень бакалавра в Колумбийском колледже (1947), а затем — защитив степени магистра (1948) и доктора философских наук (1950) в Колумбийском университете. Преподавал философию в Колумбийском университете в 1950–1952 и в 1953–1959 гг.; в 1952–1953 гг. читал курсы лекций в Чикагском университете. В 1959 г. Клайн начал преподавательскую деятельность в колледже Брин Мар (штат Пенсильвания), где

---

<sup>1</sup>Перевод с английского М.А. Маслина.

он сначала преподавал на факультетах философии и русского языка и литературы, а в 1966 г. получил звание профессора на философском факультете; в 1991 г. Клайн вышел на пенсию в звании заслуженного профессора. Преподавал спецкурсы в университете Джона Гопкинса, Пенсильванском университете и др. В 1952 г. приступил к чтению получившего известность курса «Русская этическая и социальная теория», который в 50-х годах читался в Колумбийском университете, а потом в течение многих лет, начиная с 1960 г. — в колледже Брин Мар и в других университетах. Читал также, более или менее постоянно, курсы по истории русской философии, по философии Маркса и русскому марксизму, а также ряд курсов по русской литературе.

В течение своей длительной карьеры, которая началась с публикации еще в 1949 г. статьи «Великий Инквизитор Достоевского и советский режим» (“Dostoevsky’s Grand Inquisitor and the Soviet Regime”) (Occidental (NY). N 2) и Комментариев о советской логике (“A Note on Soviet Logic”) (Journal of Philosophy. V. 46), Клайн своими работами оказал огромное влияние на формирование исследований в США по русской философии. Знание источников, истории и глубина понимания — качества, которые проявились в многочисленных работах Клайна на протяжении нескольких десятилетий и которые стали примером серьезных научных исследований для многих молодых авторов.

Благодаря Клайну на английском языке стали доступными важные основополагающие работы, в том числе английский перевод «Истории русской философии» В.В. Зеньковского и трехтомная антология «Русская философия» [Russian Philosophy], включающая переводы работ русских философов, причем последняя, опубликованная в 1965 г. до сих пор регулярно переиздается. Клайн является автором большого количества статей о русских философах в различных философских энциклопедиях. Он написал около 75 рецензий на различные научные работы, посвященные русской и советской философской мысли и культуре. В 1950-е годы Клайн отрецензировал около 30 советских публикаций, посвященных формальной логике и философии математики, главным образом, в «Журнале символической логики» (Journal of Symbolic Logic), т. е. в то время, когда формальная логика как направление только начала развиваться в СССР.

Он опубликовал также ряд авторитетных библиографических указателей по истории русской мысли и культуре, включивших работы на русском и других языках, а также библиографию сочинений

Иосифа Бродского. Мастерство Клайна как редактора является легендарным: он принял участие во многих издательских проектах по русской и советской философии, включая книжную серию *Sovetica* и журнал *Studies in Soviet Thought* (в настоящее время — *Studies in East European Thought*). Благодаря своим личностным качествам он стал самым доброжелательным помощником для многих авторов в издании разнообразных работ по философии, интеллектуальной истории, литературе и литературной критике, а также вдохновителем молодых исследователей.

В 1949–1950 гг. Клайн работал в Париже в качестве стипендиата фонда Фулбрайта, как раз в то время, когда вышла из печати «История русской философии» В.В. Зеньковского. После встречи в Париже с Зеньковским Клайн предложил перевести «Историю» на английский язык и закончил перевод уже после возвращения в США<sup>1</sup>. В процессе перевода Зеньковский знакомился с первоначальными его англоязычными вариантами, вносил коррективы и предложения; в итоге перевод Клайна можно рассматривать в качестве авторитетной версии данного текста (*Zenkovsky V.V. A History of Russian Philosophy / Trans. G. L. Kline (2 vols). L., 1953; 2-е изд., 2003*). Эта работа на протяжении полувека остается наиболее часто используемым текстом при изучении русской философии; она является ключевым источником для всех исследователей истории русской философии. Другим исключительно важным источником для англоязычных студентов, изучающих русскую философию, стала всесторонняя трехтомная антология переводов текстов русских философов начиная с XVIII в. (от Сковороды до советского марксизма). (*Russian Philosophy / Ed. J.M. Edie, J.P. Scanlan and M.-B. Zeldin with the Collaboration of G.L. Kline. N.Y., 1965, 1969, 1976, 1984*). Этот трехтомник, опубликованный в 1960-х годах, стал важным пособием для преподавателей университетов США и Англии, читавших курсы по русской философии, поскольку данная антология включала высококачественные переводы и научные комментарии по переведенным авторам и течениям. Сам Клайн перевел десять текстов, отредактировал целый ряд других переводов и принимал активное участие в составлении этого трехтомника. Его коллеги-редакторы отметили: «Фактически без его помощи и участия выпуск этой антологии по истории русской философии едва ли бы состоялся и как замысел, и как его воплощение».

---

<sup>1</sup> В настоящее время материалы, касающиеся перевода Дж. Клайном двухтомника В.В. Зеньковского переданы им в Россию и хранятся в Москве, в Доме А.И. Солженицына (Примечание переводчика).

Собственные многочисленные исследования Клайна по русской и советской философии могут быть разделены на пять категорий: (I) религиозную мысль в России и Советском Союзе; (II) русскую и советскую этическую мысль; (III) Исследования об отдельных русских философах; (IV) работы о Марксе, марксистской традиции и марксизме-ленинизме и (V) работы, посвященные обоснованию этического гуманизма. Однако выделенная проблематика не исчерпывает всего многообразия исследовательских направлений Клайна, к тому же они полифоничны и зачастую перекликаются между собой.

### (I)

Первую категорию наглядно представляет книга «Религиозная и антирелигиозная мысль в России» [Religious and Anti-Religious Thought in Russia] (Чикаго, 1968), содержание которой основано на шести лекциях, прочитанных в Цинциннати в 1964 г. В пяти главах раскрывается панорама отношений к религии 10 русских мыслителей: Бакунин и Толстой (две версии анархизма, религиозная и антирелигиозная), Леонтьев и Розанов (религиозный неоконсерватизм), Шестов и Бердяев (религиозный экзистенциализм), Горький и Луначарский (псевдорелигиозное богостроительство), Ленин и Плеханов (воинствующий и умеренный атеизм). Наряду с анализом таких крайне разнообразных версий отношения к религии различных русских мыслителей, Клайн пришел к выводу о существовании трех доминирующих типов отношения к религии в тогдашнем Советском Союзе. Это (1) коллективный атеизм марксистско-ленинской идеологии, инверсия обычной религиозной веры, которая возникла как разновидность секулярной псевдорелигии для наиболее убежденных ее адептов; (2) «научно-технический прометеизм», напоминающий религию «богостроительства» Горького и Луначарского, который разделяли многие, особенно из числа представителей научной и инженерной элиты; и (3) собственно религиозное осмысление жизни, которое проявлялось в среде поэтов, писателей и деятелей искусства отдельно от церкви и вдохновлялось такими поэтами, как Цветаева, Пастернак и Ахматова. Клайн опубликовал ряд важных статей, посвященных различным аспектам восприятия религии в России: Религиозное брожение в среде советских интеллектуалов (Religious Ferment Among Soviet Intellectuals) // Религия в советском государстве: Дилемма власти [Religion and the Soviet State: A Dilemma of Power / Ed. M. Hayward and W.C. Fletcher]. N.Y., 1969; Спор о религиозной философии: Л. Шестов против Вл. Соловье-

ва // Русская религиозно-философская мысль XX века / Под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург, 1975; Русская религиозная мысль (Russian Religious Thought) // Религиозная мысль девятнадцатого века на Западе [Nineteenth Century Religious Thought in the West / Ed. N. Smart et al.]. Кембридж, 1985.

## (II)

Русская и советская этическая мысль была не только предметом преподавания, но и многих публикаций Клайна: Изменение отношений к личности (Changing Attitudes Toward the Individual) // Трансформация русского общества: Аспекты социального изменения после 1861 года [The Transformation of Russian Society: Aspects of Social Change since 1861 / Ed. C.E. Black]. Кембридж, Масс, 1960. Клайн проанализировал разнообразные направления русской этической мысли. Рассматривая вопрос о свободе, ценности и достоинстве личности в качестве центрального в этой традиции, он показал, что русская мысль XIX в., главным образом, отстаивала этический индивидуализм. В дореволюционный период выглядели как исключения только «коллективистские тенденции, представленные Толстым, Соловьевым и такими марксистами, как Богданов и Базаров». Клайн был одним из первых западных авторов, кто обратил внимание на «ницшеанский марксизм» Вольского и Луначарского, а также Богданова и Базарова периода 1903–1912 гг. Этому вопросу специально посвящены работы: «Ницшеанский марксизм» в России (“Nietzschean Marxism” in Russia) // Демифологизируя марксизм [Demythologizing Marxism / Ed. F.J. Adelman]. Бостон; Гага, 1969; Ницшеанский марксизм Станислава Вольского (The Nietzschean Marxism of Stanislaw Volsky) // Западные философские системы в русской литературе [Western Philosophical Systems in Russian Literature / Ed. A. Mlikotin]. Лос-Анджелес, 1979. Внимание Клайна к «ницшеанскому марксизму» инициировало работы других исследователей этой темы. См. предисловие Клайна к коллективной монографии «Ницше в России» (Nietzsche in Russia) (Ed. B.G. Rosenthal. Принстон, 1986). Проблемы этики и морали в советский период также были предметом его научных интересов: Советская этическая теория (Soviet Ethical Theory) // Энциклопедия этики [Encyclopedia of Ethics / Ed. L.C. Becker]. Нью-Йорк; Лондон, 1992; 2-е изд., 2001); Советская практика смертной казни за преступления против социалистической собственности (1961–1986) (The Soviet Recourse to the Death Penalty for Crimes Against Socialist Property (1961–1986)) // Sofia Philosophical Review. 2009. Vol. 3.

## (III)

Публикаций Клайна, посвященных отдельным русским философам, насчитывается 15 в «Философской энциклопедии» (The Encyclopedia of Philosophy / Ed. P. Edwards) под ред. П. Эдвардса (1967), 10 — во втором издании данной энциклопедии под ред. Д.М. Борчерта (2006), две в энциклопедии Routledge (The Routledge Encyclopedia of Philosophy / Ed. E. Craig) под ред. Э. Крейга (1998), плюс отдельные статьи в целом ряде других справочно-энциклопедических изданий. Клайн опубликовал ряд исследований, посвященных Густаву Шпету: *Meditations of a Russian Neo-Husserlian: Gustav Shpet's "The Skeptic and his Soul" // Phenomenology and Skepticism: Essays in Honor of James M. Edie / Ed. B.R. Wachterhauser. Evanston, Ill., 1996* [Медитации русского неогуссерлианца: «Скептик и его душа» Густава Шпета // Феноменология и скептицизм: Статьи в честь Джеймса М. Эди (Эванстон, Иллинойс, 1996)]; *Gustav Shpet as Interpreter of Hegel // Archiwium Historii Filozofii i myśli społecznej. 1999. T. 44.* [Густав Шпет как интерпретатор Гегеля // Архив истории философии и общественной мысли. 1999. Т. 44]; *Shpet as Translator of Hegel's Phänomenologie des Geistes // Gustav Shpet's Contribution to Philosophy and Cultural Theory / Ed. G. Tihanov. W. Lafayette, IN., 2009* [Шпет как переводчик гегелевской «Феноменологии духа» // Вклад Густава Шпета в философию и теорию культуры]; см. также работы: *The Hegelian Roots of S.L. Frank's Ethics and Social Philosophy // The Owl of Minerva. 1994. Vol. 25* [Гегельянские корни этики и социальной философии С.Л. Франка]; *Гегель и Соловьев // Вопросы философии. 1996. № 10.*

## (IV)

Клайн публиковал работы о Марксе, марксистской традиции и о советском марксизме-ленинизме на протяжении всей своей карьеры. Одна из наиболее важных статей о Марксе «Миф о материализме Маркса» [The Myth of Marx's Materialism // *Philosophical Sovietology: The Pursuit of a Science / Ed. H. Dahm, T.J. Blakely and G.L. Kline. Dordrecht and Boston, 1988*]. В ней он отрицает то, что Маркс развивал или отстаивал материалистическую онтологию в традиционном философском смысле, вопреки тому, что утверждали его последователи, начиная от Энгельса и Ленина и до марксистов-ленинцев включительно. Клайн выделяет семь различных значений прилагательного «материальный» [*materiell*], употреблявшегося Марксом, причем ни одно из них не подтверждает тезис о том, что

Маркс отстаивал материалистическую онтологию. Работы «Лешек Колаковский и ревизия марксизма» и «Библиография главных произведений Лешека Колаковского», опубликованные в книге «Европейская философия сегодня» (под ред. Дж. Клайна, Чикаго, 1965) [Kolakowski and the Revision of Marxism; Bibliography of the Principal Writings of Leszek Kolakowski // European Philosophy Today / Ed. G.L. Kline. Chicago, 1965] сыграли важную роль в ознакомлении американских интеллектуалов с работами Колаковского. См. также: “Beyond Revisionism: Leszek Kolakowski’s Recent Philosophical Development” и “Selective Kolakowski Bibliography”, *Triquarterly* 22: A Kolakowski Reader (1971). В том же духе написаны работы: George Lukacs in Retrospect: Impressions of the Man and his Ideas // *Problems of Communism*. Vol. 21. N 6 (1972); Lukacs’s Use and Abuse of Hegel and Marx // *Lukacs and His World: A Reassessment* / Ed. E. Joos. Frankfurt and N.Y., 1987. В 1952 г. Клайн опубликовал книгу «Спиноза в советской философии» (*Spinoza in Soviet Philosophy*. L., N.Y.) — исследование, посвященное возрождению интереса к наследию Спинозы в Советском Союзе в 1920–1930-е годы и возникновению марксистских школ, конфликтующих по поводу интерпретации Спинозы. Эта работа включала перевод Клайна семи важных статей о Спинозе, опубликованных с 1923 по 1932 г. и обширное предисловие. Среди других работ о советском марксизме-ленинизме можно выделить следующие: *The Poverty of Marxism-Leninism* // *Problems of Communism*. Vol. 19. N 6 (1970); *La Philosophie en Union Sovietique autor de 1930* // *Histoire de la litterature russe* / Ed. E. Etkind et al. Paris, 1990.

## (V)

На протяжении всей своей творческой жизни в целом ряде своих статей, опубликованных в период с 1953 до 2000 г. Клайн настаивал на необходимости *этического гуманизма*, или гуманизма *принципов* (но не гуманизма *идеалов*, который может быть приписан Марксу, Ницше или Ленину). Подлинный этический гуманизм признает внутреннюю ценность реального бытия человеческих существ, приоритетное значение права на самореализацию и на наслаждение ценностью настоящего. В то же время он отвергает, как неправомерные, любые попытки рассматривать человека как средство или орудие, подчиняя его жизнь некоему еще нереализованному будущему, или будущей модели общества. Основные аргументы данной позиции изложены в следующих работах: *Humanities and Cosmologies: The Background of Certain Humane Values* // *Western Humanities*

Review. 1953. Vol. 7; Was Marx an Ethical Humanist ? // Studies in Soviet Thought. 1969. Vol. 9; The Use and Abuse of Hegel by Nietzsche and Marx (Presidential Address to the Hegel Society of America); Hegel and His Critics / Ed. W. Desmond. Albany, NY, 1989, и в докладе «‘Present’, ‘Past’, and ‘Future’ as Categorical Terms, and the ‘Fallacy of the Actual Future’» [Kline, Presidential Address to the Metaphysical Society of America], позже опубликованном в журнале Review of Metaphysics (1986. Vol. 40). Клайн утверждает, что прошлое, настоящее и будущее являются подлинными категориальными терминами, в противоположность предположениям физиков-теоретиков, что время относительно и не является фундаментальным качеством реальности; он настаивает, напротив, что прошлое и будущее онтологически асимметричны, что возвращение времени, так же как изменение естественного хода вещей невозможно и, следовательно, настоящее является онтологически первичным. Из этого следует, что любая попытка оправдать использование людей, живущих в настоящее время, как средства для реализации некоего мнимого будущего блага, должна опираться на ложное представление об «актуальном будущем», т. е. это есть попытка сказать, что действительность некоего (возможно даже привлекательного) *будущего* состояния вещей может оправдать *действительное принесение в жертву ныне* живущих человеческих существ. Подобные утверждения всегда ложны; ведь будущее является областью возможного, но не действительного. В статье «Густав Шпет как интерпретатор Гегеля» Клайн подчеркнул, что очень похожую аргументацию использовал Шпет в своей работе «Философское мировоззрение Герцена» (1921). Комментируя Герцена, Шпет утверждает, что те, кто предаются революционным поискам будущего идеала «становятся жестокими мечтателями, чуждыми больших и малых радостей сегодняшнего дня, готовыми... жертвовать чужою и своею жизнью». Герцен, как и Гегель, обладал чувством исторического настоящего как цели-в-себе (*Selbstzweck*). Шпет приходит к выводу, что «личность для Герцена — не будущий призрачный человек, а живая во плоти личность настоящего, сегодняшнего дня, личность *реальная*, а не грядущая».

Клайн широко известен так же, как один из первых литераторов, поддержавших Иосифа Бродского, переводы стихов которого он начал публиковать еще в 1965 г., за несколько лет до того, как Бродский был выслан из Советского Союза. Клайн считается также признанным и широко известным переводчиком русской поэзии; наряду с поэзией Бродского он переводил стихи Пастернака, Цветаевой и Ахматовой. Однако большую известность он получил за пе-



реводы стихов Бродского и за долгое сотрудничество с ним. Клайн впервые встретился с Бродским в Ленинграде в августе 1967 г., близко познакомился с ним и стал его другом и переводчиком. С 1965 по 1989 г. Клайн опубликовал стихи Бродского более чем в 30 различных изданиях и сыграл основную роль в опубликовании его книг «Остановка в пустыне» (Нью-Йорк, 1970) и *Joseph Brodsky: Selected Poems / Translated by G. L. Kline* (N. Y., 1973). Уистен Хью Оден, величайший английский поэт, написал предисловие к этому сборнику. «Остановка в пустыне» было первым русскоязычным изданием стихотворений Бродского, которое он сам отредактировал при поддержке Клайна, но имени Клайна в нем не значилось, что было сделано с тем, чтобы не повредить Бродскому, который тогда еще жил в Ленинграде. Вторая книга, «Избранные стихи», была первым сборником переводов, вышедшим уже после того как Бродский приехал в США (и первой книгой, которую Бродский смог сам полностью отредактировать). Клайн перевел все стихи для этого сборника и написал «Введение». Впоследствии Клайн опубликовал переводы восьми других поэм и стихотворений Бродского. По его приглашению Клайн в 1987 г. приехал на церемонию вручения Бродскому Нобелевской премии по литературе.

Кроме сотрудничества с Бродским, Клайн имел также личные контакты с Лукачем, Колаковским, Маркузе и Лосевым (Воспоминания об А.Ф. Лосеве // Начала. 1994. № 2–4). Бродский и Колаковский участвовали в церемонии проводов на пенсию Клайна в 1991 г. Колаковский выступил с докладом по философской теме «преступление и наказание», а Бродский — с воспоминаниями о первой встрече с Клайном в Ленинграде, затем он прочитал ряд стихотворений по-русски, причем чтение каждого из них предварял английский перевод Клайна. В 1999 г. Клайн был удостоен премии Американской ассоциации содействия славянским исследованиям (ныне «Ассоциация Славянских, Восточно-Европейских и Евразийских исследований») за «выдающийся вклад в славянские исследования». В приветственном адресе была отмечена его необыкновенная научная карьера философа, переводчика, издателя и профессора, причем особое внимание было уделено «его огромному влиянию на коллег по профессии, многие из которых были его учениками, которые отмечали, что его комментарии на их статьи и книги всегда отличались эрудицией, доброжелательностью и тщательностью, и что в них отражалась глубина и мудрость его собственных исследований. Бесчисленное множество молодых ученых остаются благодарными за его советы, поддержку и наставничество. Они также

отмечают, что они у него в долгу за его непрестанную помощь в понимании богатства и глубины русской философии и литературы и за преданное служение нашей профессии».

**Скэнлан Джеймс Патрик** (James Patrick Scanlan). Родился 22 февраля 1927 г. в Чикаго, штат Иллинойс.

Американский философ, выдающийся специалист по истории русской философии, в том числе по русскому марксизму, постсоветской философской мысли, философии Достоевского и Толстого. Гражданин США. Переводчик русской философской литературы XIX–XX вв. Наряду со своим наставником Джорджем Клайном, Джеймс Скэнлан является ведущим американским исследователем русской философии и одним из немногих специалистов в данной области, обладающих профессиональной философской подготовкой. Служил в американской морской пехоте в 1945–1946 гг. Закончил Чикагский университет, имеет степени бакалавра (1948), магистра (1950) и доктора наук по философии (1956).

Большая часть академической карьеры Скэнлана (с 1971 г. по настоящее время) посвящена работе в качестве профессора в университете штата Огайо (город Колумбус, штат Огайо). Он является заслуженным профессором данного университета с 1992 г. Был директором центра Славянских и Восточно-европейских исследований университета штата Огайо (1988–1991). До этого работал в Институте Философских исследований в Сан-Франциско (1954–1955), преподавателем и научным сотрудником в Технологическом институте в Кливленде, Огайо (1955–1956), преподавателем философии, доцентом в Балтиморе, Мэриленд (1956–1968), профессором философии и директором Центра Советских и Восточно-европейских исследований Канзасского университета, Лоуренс, Канзас (1968–1970). Читал общие и специальные курсы по эстетике, этике, истории философии Нового времени, логике, марксизму, русской философии, социальной и политической философии. Автор более 170 работ на английском и русском языках. С 1956 по 2012 г. выступил с научными докладами более 175 раз в 11 странах мира.

В интеллектуальной биографии Скэнлана можно выделить четыре основных периода: 1) с конца 1950-х до конца 1960-х годов — период, посвященный исследованию и переводам текстов русских философии (главным образом, XIX в.; 2) время с конца 1960-х до середины 1990-х годов посвящено наиболее характерным и острым проблемам интерпретации советского марксизма, марксистской эстетики, постсоветской идеологии, вызванных столкновением раз-

личных мнений как русских, так и зарубежных ученых; 3) середина 1990–2002 — исследование философского наследия Достоевского; 4) с середины 2000-х годов по настоящее время — исследование философского наследия Толстого.

Скэнлан начал свои исследования советского марксизма в конце 1950-х годов, когда в этой области за пределами континентальной Европы было сделано еще очень мало. Русский язык он изучал в 1960–1961 гг. в Калифорнийском университете (Беркли), будучи постдоком от Фонда Форда. В 1964/1965 учебном году он находился на стажировке в МГУ в качестве приглашенного профессора по кафедре истории философии народов СССР философского факультета. В 1969 г. Скэнлан вновь приезжал на научную работу в МГУ (в весенний семестр), а в 1978 г. проходил четырехмесячную научную стажировку в Институте Философии АН СССР. Его первая крупная работа по русской интеллектуальной истории вышла в Чикаго в 1965 г. Это трехтомная антология «Русская философия», составленная Скэнланом совместно с Эди, Зелдин и Клайном, с его переводами русских философских текстов и с вводными статьями, посвященными как отдельным мыслителям, так и различным идейным течениям. Это была первая в своем роде антология по истории русской философии на английском языке, включающая материал от ее начала до советского марксизма 60-х годов включительно, и до сих пор она остается наиболее репрезентативным и широко используемым руководством для англоязычных студентов.

В течение следующего ряда лет Скэнлан был занят, главным образом, переводами и издательскими проектами. Основные достижения этого периода: завершение английского перевода «Исторических писем» Петра Лаврова (Издательство Калифорнийского университета, Беркли, 1967) и работа над архивными источниками для английского перевода книги Михаила Гершензона «История Молодой России», впервые опубликованной в ее полном виде в 1986 г. также в Калифорнии (Irvine, Calif.: Charles Schlacks, Jr.). Последняя работа была поддержана грантом Национального Центра перевода. Это полноценные научные переводы, они снабжены подробными комментариями и примечаниями, а также именными указателями. Аналогичным образом Скэнланом составлена «Американская библиография Славянских и Восточно-европейских исследований 1970–1972 гг.», выполненная на основе гранта от Национального Фонда Гуманитарных наук (National Endowment for the Humanities).

С конца 1960-х годов Скэнлан обращается непосредственно к исследовательской работе в области истории русской философии. Предметом его исследований в период с 1967 до начала 1980-х годов становится философия Чернышевского, советская и марксистская эстетика, диалектический материализм и марксистская идеология, советская политическая мысль. В 1985 г. выходит в свет его монография «Марксизм в СССР: Критический обзор современной советской мысли (Итака: Издательство Корнелльского университета, 1985). Это фундаментальное обобщающее исследование судеб марксизма в России в период после смерти Сталина. В нем утверждается, что, несмотря на свои серьезные недостатки в качестве философской системы, советский марксизм, на самом деле, содержал такие возможности, которые позволяли многим советским философам вести серьезную философскую работу. В результате интеллектуальная жизнь в Советском Союзе была значительно более богатой, чем принято утверждать. Последнее мнение, чаще всего свойственное внешним наблюдателям, обычно сводится к тому, что марксизм может функционировать лишь в качестве своего рода догматического тормоза в развитии философских идей.

В своем докладе в Институте Философии РАН в 1993 г., озаглавленном «Нужна ли России русская философия?» Скэнлан призвал русских философов оставить претензии на самобытность и присоединиться к традиции «мировой философии». Его вывод заключался в том, что Россия не нуждается в узконациональной русской философии, а также в том, что претензии на уникальность и самобытность служат только тому, «чтобы противопоставить Россию с философской точки зрения остальному интеллектуальному миру». Он предложил уделять больше внимания действительно оригинальным русским мыслителям (особенно неолейбницианцам и либеральным философам права конца XIX – начала XX в.) чьи идеи замалчивались или искажались прежде, в период «борьбы мировоззрений». Доклад был опубликован под тем же названием в «Вопросах философии» (1994. № 1) и вызвал дискуссию, которая продолжалась как в российской, так и в американской научной печати.

Следующей значительной работой Скэнлана стало опубликование под его общей редакцией книги, посвященной Джорджу Л. Клайну «Русская мысль после коммунизма: возвращение философского наследия» (Нью-Йорк, 1994). Скэнлан в специальной главе обратил внимание на характерные «Интерпретации и трактовки славянофильства в современной русской мысли». Здесь он выделил три основные характерные черты современных русских трактовок

славянофильства: (1) споры о славянофильстве, начавшиеся в 1960–1970-х годах, продолжают с той же интенсивностью и в посткоммунистический период; (2) русские исследователи до сих пор не создали значительную обобщающую работу о славянофильстве; (3) славянофильство породило множество разных интерпретаций и подходов, начиная от богословских и кончая этно-национальными.

В конце 1990-х годов Скэнлан обращается к исследованию философского творчества Достоевского. В период с 1999 по 2000 г. он опубликовал четыре статьи в ведущих журналах, посвященные проблемам обоснования рациональности, бессмертия и существования Бога в творчестве Достоевского. В 2002 г. опубликована книга «Достоевский как мыслитель», первое в своем роде целостное рассмотрение философских взглядов Достоевского, источниковую основу которого составляют художественные произведения, публицистика и эпистолярное наследие. В ней убедительно излагается та мысль, что философские воззрения Достоевского были гораздо более аргументированными и систематически обоснованными, чем утверждалось ранее и одновременно показываются слабости философского подхода Достоевского. Монография была переведена на русский язык (2006).

С середины 2000-х годов Скэнлан исследует взгляды Толстого как философа, еще в 1978 г. он опубликовал работу «Л.Н. Толстой как философ искусства сегодня». На эту тему опубликованы также следующие статьи: «Толстой среди философов» (*Tolstoy Studies Journal*. 2006. N 18) и «Толстой как аналитический мыслитель» (*Studies in East European Thought*. 2011. 63.1). В последней работе он приходит к выводу, что поздние работы Толстого «показывают, что он, несомненно, был способен совершать необходимые концептуальные разграничения, признавать обоснованные возражения и рационально реагировать на них», даже если «его миссионерское рвение вело его к тому, чтобы преувеличивать абсолютную значимость его морального учения». В ряду разнообразных исследований о Толстом подход Скэнлана выделяется тем, что он один из немногих рассматривает моральную философию Толстого в более широком контексте мировой этической традиции. Его истолкование идей Достоевского и Толстого предпринято не в литературном, но, главным образом, в *философском* контексте, что представляет определенную исследовательскую модель для анализа философского творчества русских мыслителей.

Наряду с собственно научными исследованиями, Скэнлан активно работает в своей профессии, являясь членом редакционных

коллегий ряда наиболее престижных научных журналов. Главный редактор журналов: *Studies in Soviet Thought*, 1972–1981, *Russian Studies in Philosophy*, 1987–1997; редактор-консультант журнала *Studies in East European Thought*, с 1981 г.; член редакционной коллегии журналов: *The Russian Review* (с 1988 г.); *Slavic Review*, 1980–1987; член редакционных советов Издательства университета штата Огайо, 1980–1982; 1988–1994, а также серии общественных наук Издательства университета штата Канзас, 1969–1970, член редколлегии 8-томной *Философской энциклопедии* (Изд-во Macmillan, 1967).

Яркая и впечатляющая карьера Скэнлана демонстрирует последовательность и целеустремленность в достижении им лидирующего положения в исследовании русской философской мысли; его вклад оказал решающее влияние на развитие исследований по русской и советской философии в США, и вряд ли он будет превзойден в ближайшем будущем.

*Согинения:*

*Russian Philosophy* / Ed. by James P. Scanlan, James M. Edie and Mary-Barbara Zeldin with the Collaboration of G. L. Kline. Chicago: Quadrangle, 1965; *Lavrov P. Historical Letters* / Trans. Berkely, Univ. of California Press, 1967; *Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought*. Ithaca and L.: Cornell Univ. Press, 1985; *Gershenson M. A History of Young Russia* / Trans., Irvine, Calif., Charles Schlacks, Jr., 1986; Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1; The Case against Rational Egoism in Dostoevsky's Notes from Underground // Journal of the History of Ideas. 1999. 60.3. July; Dostoevsky the Thinker. Ithaca and L., 2002; Достоевский как мыслитель. СПб., 2006; Tolstoy among the Philosophers // Tolstoy Studies Journal. 2006. N 18; Tolstoy as Analytic Thinker // Studies in East European Thought. 2011. 63.1.



---

*Д. Ваньчык,  
М. Мильчарек*

---

## **Польская историография русской философии. Библиография**

**И**нтерес к русской философии в Польше возник в конце XIX в., когда часть страны находилась в составе Российской империи. Поляки обратили тогда внимание на работы В. Соловьева — прежде всего политические и церковные. На его философию смотрели через призму польского вопроса, а первые статьи о нем имели публицистический характер. Поляков радовало, что Соловьев признавал за польским народом особое место, но они не хотели отказаться от стремлений к возрождению независимости Польши и подчеркивали, что присоединение Польши к России произошло вопреки ее воле. Что касается церковных взглядов Соловьева, то поляки ценили его прокатолические симпатии.

В период между Первой и Второй мировыми войнами интерес к русской философии присутствовал, но нельзя сказать, что он имел масштабный характер. С начала XX в. в польской философии доминировал неопозитивистский подход, в связи с чем труды русских религиозных философов не находили особого интереса. Однако были исключения. Несомненно, на первом месте надо упомянуть имя М. Здзеховского, профессора и ректора Виленского университета. Здзеховский не только пропагандировал идеи русских религиозных мыслителей в Польше в своих многочисленных работах, но и творчески развивал некоторые их тезисы. Кроме Здзеховского, исследования в области русской философии в этот период велись на факультете православного богословия Варшавского университета под руководством российского философа-эмигранта Н. Арсеньева. Ряд работ был посвящен М. Бакунину и П. Кропоткину. Переводов русской философии на польский язык в этот период сделано немного. Стоит заметить также, что с 1935 г. в Варшавском университете, а после войны в Лодзьском университете преподавал русский философ С. Гессен.

Более широкие и развернутые исследования русской философии в Польше начались только после Второй мировой войны и продолжают до сих пор. Следует выделить здесь два периода. В первом (1945–1989) по политическим причинам почти не исследовались труды русских религиозных мыслителей, зато большое

внимание уделялось прогрессивным философам революционно-демократического направления. Самым крупным и влиятельным исследователем русской философии стал в это время А. Валицкий, начавший свои исследования в 50-е годы. Валицкий занимался прежде всего социальной философией, а его многочисленные работы получили мировую известность в переводах на английский, русский и другие иностранные языки. Наряду с А. Валицким большой известностью в мире пользуется Л. Колаковский, чьи труды по русскому марксизму получили широкое международное признание и также были переведены на иностранные языки. Кроме того, польские философы занимались в послевоенный период народниками (М. Ваврыкова, Л. Базылов, В. Рыдзевски), наследием А. Герцена (В. и Р. Сьликовские), М. Бакуниным (Х. Темкинова), П. Кропоткиным (В. Рыдзевски), Г. Плехановым (Р. Святло), Н. Михайловским (Ю. Павлак) и другими мыслителями. Большое внимание уделялось также философским идеям русских писателей, прежде всего Ф. Достоевского (С. Мацкевич, Р. Пшыбылски, Б. Урбанковски, Д. Кулаковска) и Л. Толстого (Б. Бялокозович). Многие работы русских философов были переведены на польский язык и изданы в знаменитой научной серии «Библиотека классиков философии».

С начала 1990-х годов наблюдается возрождение интереса к русской философии, главным образом к ее религиозному направлению. Проводятся многие семинары и конференции, издаются монографии и переводы. Систематические исследования ведут научные центры, среди которых необходимо упомянуть следующие: Ягеллонский университет в Кракове, Варшавский университет, Лодзинский университет, Зеленогурский университет и Институт философии и социологии Польской академии наук.

В Кракове с 1999 г. издается научная серия «Ягеллонские исследования русской философии», целью которой является изучение главных проблем и этапов развития русской мысли. До сих пор было издано 17 томов. Помимо этой серии в Кракове издает свои труды филолог и знаток русской философии Г. Пшебинда и сестра Т. Оболевич.

В Варшавском университете русской философией занимается прежде всего Я. Добешевски, который с конца 90-х годов ведет семинар, посвященный ее главным проблемам и издает «Альманах русской мысли», содержащий научные статьи и переводы русских философов. На данный момент издано пять томов альманаха. Кроме того, Я. Добешевски является автором монографии, посвященной В. Соловьеву.



С университетом в Лодзи связан большой проект, посвященный русской мысли и польско-русским отношениям: «Интердисциплинарный центр советологических исследований», которым руководит А. де Лазари. В рамках проекта ведутся исследования, семинары и конференции, выпускается научная серия «Идеи в России», в которой изданы 33 книги.

Следующий центр исследований русской философии — это Зеленогурский университет, где трудятся Л. Кейзык и Я. Углик, выпускающие серию «Русская философия». На данный момент издано четыре тома, посвященных С. Булгакову, А. Лосеву и Н. Бердяеву.

В Институте философии и социологии Польской академии наук работают два знатока русской философии: С. Мазурек и Ц. Водзиньски. Первый является специалистом по философии Серебряного века, второй — по философии Л. Шестова, а также анализирует религиозно-философские основания русской культуры, в том числе исследует феномен родства.

Вне вышеуказанных центров работают: Я. Красицки (Вроцлав) — специалист по В. Соловьеву и Н. Бердяеву; Х. Рарот (Люблин) занимается русским нигилизмом и А. Савицки (Белосток) специализируется по исследованию русской религиозной философии.

### **Польская библиография русской философии**

*Abassy M.* Inteligencja a kultura. O problemach samoidentyfikacji dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej. Kraków, 2008.

Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Leontjewa i Bierdiajewa / [red.] J. Dobieszewski. Warszawa, 2001.

Almanach myśli rosyjskiej. Wokół słowianofilstwa / [red.] J. Dobieszewski. Warszawa, 1998.

Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Szestowa i Fiodorowa / [red.] J. Dobieszewski. Warszawa, 2007.

Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Tołстоja i Dostojewskiego / [red.] J. Dobieszewski. Warszawa, 2000.

*Andrusiewicz A.* Cywilizacja rosyjska. T. 1–3. Warszawa, 2004–2009.

*Andrusiewicz A.* Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit. T. 1–2. Rzeszów, 1994.

*Andruszko Cz.* Eugeniusza Trubeckiego szkice o ikonie oraz życie i twórczość. Poznań, 2001.

*Augustyn L.* Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka. Kraków, 2003.

*Augustyn L.* Wolność w jedności? Borys Wyszesławcew i rosyjska filozofia sobornosti. Kraków, 2012.

*Augustyn L.* Niedokończona dyskusja... Dziewiętnastowieczna polemika katolicko-prawosławna między Iwanem Gagarinem SJ i Aleksym S. Chomiakowem / [red.] M. Kwaśnicka. Kraków, 2008.

- Bachtin, Europa, wiek dwudziesty / [red.] W. Szczukin. Kraków, 2006.
- Bazyłow L. Działalność narodnictwa rosyjskiego w latach 1878–1881. Wrocław, 1960.
- Bączkowski D. Dusza rosyjska i jej religijność według Bierdiajewa. Lublin, 1937.
- Bäcker R. Międzywojenny eurazjatyzm. Od intelektualnej kontrakulturacji do totalitaryzmu? Łódź, 2000.
- Bäcker R. Emigracja rosyjska. Losy i idee / [red.] Z. Karpus. Łódź, 2002.
- Bezwiński A. Idealisci moskiewscy. Z dziejów romantycznej myśli i literatury rosyjskiej. Bydgoszcz, 1983.
- Bezwiński A. Iwan Kiriejewski – krytyk i myśliciel (korzenie rosyjskiego nacjonalizmu). Toruń, 1993.
- Bezwiński A. Twórczość poetycka Aleksego Chomiakowa. Wrocław, 1976.
- Białokozowicz B. Lwa Tołstoja związki z Polską. Warszawa, 1966.
- Białokozowicz B. Marian Zdziechowski i Lew Tołstoj. Białystok, 1995.
- Błaszczyk W. Krytyka Zachodu w świetle eklezjologii sobornosti Aleksego Stiepanowicza Chomiakowa. Łódź, 2008.
- Bocheński J. Filozofia bolszewicka. Komorów, 2008.
- Bocheński J. Marksizm-leninizm. Nauka czy wiara? Komorów, 2006.
- Bohun M. Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej. Katowice, 1996.
- Bohun M. Kontrrewolucja i pesymizm : filozofia społeczna Konstantina Leontjewa. Kraków, 2000.
- Bohun M. Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neostowianofile wobec pierwszej wojny światowej. Kraków, 2008.
- Bohun M. Zagadnienie rosyjskie: myślenie o Rosji – oglądy i obrazy spraw rosyjskich / [red.]. J. Goćkowski. Kraków, 2000.
- Broda M. Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i "zagadką Rosji". Łódź, 2001.
- Broda M. Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji. Łódź, 2007.
- Broda M. Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwania? Zagadka Leontjewa i Rosja. Łódź, 1995.
- Broda M. Narodnicke ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem. Łódź, 2003.
- Broda M. "Zrozumieć Rosję"? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy. Łódź, 2011.
- Broda M. Проблемы с Леонтьевым. М., 2001.
- Broda M., Kurczak J. Komunizm w Rosji i jego polskie interpretacje / [red.] P. Waingertner. Łódź, 2006.
- Brzeziński B. Mikołaj Bierdiajew – medytacje. Ideowe źródła i konteksty. Poznań, 2002.
- Brzoza H. Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą. Toruń, 1995.
- Brzoza H. Dostojewski – myśl a forma. Łódź, 1984.
- Brzoza H. Достоевский. Просторы движущегося сознания. Łódź, 1992.

*Chojnicka K.* Cerkiew i car. Prawosławie rosyjskie w reformach Piotra Wielkiego. Kraków, 2011.

*Chojnicka K.* Narodziny rosyjskiej doktryny państwowej. Zoe Paleolog – między Bizancjum, Rzymem a Moskwą. Kraków, 2008.

*Chojnicka K.* Rodowód literacki inteligencji rosyjskiej. Kraków, 1992.

*Czardybon B.* Realizm mistyczny Siemona L. Franka. E-book, 2008.

*Czubyaty J.* Rosja i świat. Wyobrażenia polityczna elity władzy imperium rosyjskiego w początkach XIX wieku. Warszawa, 1997.

*Dębowski J.* Przyroda w filozofii rosyjskiego prawosławia. Olsztyn, 1998.

*Diec J.* Błazen Apokalipsy. Wasilij Rozanow jako pisarz i krytyk. Kraków, 1993.

*Diec J.* Cywilizacje bez okien. Teoria Mikołaja Danilewskiego i późniejsze koncepcje monadycznych formacji socjokulturowych. Kraków, 2002.

*Dobieszewski J.* Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej. Warszawa, 2002.

*Dobieszewski J., Skoczyński J.* Almanach myśli rosyjskiej Wokół Andrzeja Walickiego / [red.] M. Bohun. Warszawa, 2009.

*Dudek A.* Obraz świata i człowieka w literaturze i myśli emigracji rosyjskiej. Kraków, 2003.

*Dudek A.* Wizja kultury w twórczości Wiaczesława Iwanowa. Kraków, 2000.

Dusza polska i rosyjska – od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Sołżenicyna. Materiały do "katalogu" wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan / [red.] A. Lazari. Warszawa, 2004.

*Duszyk A.* Ku bezkresom utopii. Problematyka absolutnej wolności jednostki w działalności i poglądach Michała Bakunina. Radom, 2004.

Fenomen rosyjskiego komunizmu. Geneza, konteksty, konsekwencje / [red.] B. Brzeziński. Poznań, 2010.

*Fijałkowska-Janiak I.* U ścian cerkiewnych. O twórczości filozoficzno-religijnej Wasyla Rozanowa. Gdańsk, 1992.

*Fiszman S.* Aleksander Hercen. Warszawa, 1951.

*Gołabek B.* Lew Gumilow i Aleksander Dugin. O dwóch obliczach eurazjatyizmu w Rosji po 1991 roku. Kraków, 2012.

*Górka S.* Wolność, równość, solidarność. Myśl społeczno-polityczna Maksyma Kowalewskiego. Kraków, 2006.

*Henzel J., Łużny R., Mucha B.* Ruch dekabrystowski w dziejach intelektualnych Rosji. Wrocław; Kraków, 1979.

*Idee w Rosji, Идеи в России, Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* / [red.] A. Lazari. T. 1–5. Łódź, 1999–2003.

*Idee w Rosji, Идеи в России, Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* / [red.] J. Kurczak. T. 6–7. Łódź, 2007–2009.

*Janicki A.* Lew Nikołajewicz Gumilow (1912–1992) jako historyk cywilizacji rosyjskiej. Łódź, 2011.

*Jankowicz S.* Filozofia społeczna Borysa Cziczierina. Kraków, 2002.

*Jewdokimow D.* Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego. Poznań, 2009.

- Kamiński A.* Apostoł prawdy i miłości. Filozoficzna młodość Michaiła Bakunina. Wrocław, 2004.
- Kamiński A.* Michaił Bakunin. Życie i myśl. T. 1–2. Wrocław, 2012–2013.
- Kapuściak J.* Leonid Andriejew. Wymiar światopoglądowy twórczości. Kraków, 1989.
- Kapuściak J.* Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia. Kraków, 2000.
- Kiejzik L.* Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności. Warszawa, 2010.
- Kiejzik L.* Włodzimierz Sołowjow. Zielona Góra, 1997.
- Kiejzik L.* Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Cz. 1–2 / [red.] J. Uglik. Warszawa, 2009–2012.
- Kijas Z.* Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenskiego (+1937) i Hansa Ursa von Balthasara (+1988). Kraków, 1996.
- Kita M.* Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa. Kraków, 2005.
- Kola A.* Słowianofilstwo czeskie i rosyjskie w ujęciu porównawczym. Łódź, 2004.
- Kołąkowski L.* Główne nurty marksizmu. T. 1–3. Paryż, 1976–1978.
- Krasicki J.* Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Warszawa, 2012.
- Krasicki J.* Bóg, człowiek i zło studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa. Wrocław, 2003.
- Krasicki J.* Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej. Kraków, 2012.
- Krasicki J.* Po «śmierci Boga». Eseje eschatologiczne. Kraków, 2011.
- Krasicki J.* Przeciw nicości. Eseje. Kraków, 2002.
- Krzemień W.* Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przełomu XIX i XX wieku. Warszawa, 1979.
- Kucharska E.* Michała Pogodina zainteresowania polskie. Warszawa; Wrocław, 1978.
- Kucharzewski J.* Od białego caratu do czerwonego. T. 1–7. Warszawa, 1923–1935.
- Kułąkowska D.* Antynomie Humanizmu według “Braci Karamazow”. Wrocław, 1987.
- Kułąkowska D.* Dostojewski. Dialektyka niewiary. Warszawa, 1981.
- Lazari A.* Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem. Studia o nacjonalizmie rosyjskim. Katowice, 1996.
- Lazari A.* “Ostatni romantyk” Apollon Grigorjew. Zarys monografii światopoglądu. Katowice, 1996.
- Lazari A.* “Poczwinnictwo”. Z badań nad historią idei w Rosji. Łódź, 1988.
- Lazari A.* Polskie i rosyjskie problemy z rosyjskością. Łódź, 2009.
- Lazari A.* W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwinnictwo. Łódź, 2000.
- Lazari A.* Наполеон или Чичиков. Из истории русского национализма. СПб., 1993.
- Lazari A.* Польская и русская душа. Современный взгляд / [red.] R. Bäcker. Łódź, 2003.

- Lazari A.* Mentalność rosyjska. Słownik / [red.] M. Broda. Katowice, 1995.
- Lazari A.* Polacy i Rosjanie. Przewyciężanie uprzedzeń. Поляки и русские. Преодоление предрассудков / [red.] T. Rongińska. Łódź, 2006.
- Lednicki W.* Russia, Poland and the West. Essays in literary and cultural history. L., 1954.
- Lednicki W.* Russian-Polish relations. their historical, cultural and political background. Chicago, 1944.
- Lednicki W.* Tołstoj a Polska. Kraków, 1929.
- Leśniewski A.* Bakunin a sprawy polskie w okresie Wiosny Ludów i Powstania Styczniowego 1863 r. Wrocław, 1962.
- Łuzny R.* Slovo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej. Kraków, 1995.
- Mackiewicz S.* Dostojewski. Warszawa, 1957.
- Massaka I.* Euroazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu. Wrocław, 2001.
- Mazurek S.* Filantrop czyli Nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym. Warszawa, 2004.
- Mazurek S.* Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Warszawa, 2008.
- Mazurek S.* Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej. Warszawa, 2006.
- Mazurek S.* Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950. Wrocław, 1997.
- Milczarek M.* Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa. Kraków, 2013.
- Mirski H.* Michaił Bakunin. Twórca anarchizmu. Warszawa, 1935.
- Mucha B.* Rosjanie wobec katolicyzmu. Łódź, 1989.
- Obolevitch T.* Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej Włodzimierza Sołowjowa. Kraków, 2003.
- Obolevitch T.* Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Kraków, 2011.
- Obolevitch T.* Problematyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka. Kraków, 2006.
- Obolevitch T.* Rosyjska metafizyka religijna / [red.] W. Kowalski. Tarnów, 2009.
- Orsetti M.* Piotr Kropotkin 1842–1921. Warszawa, 1928.
- Ostrowski A.* Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej. Lublin, 1999.
- Ostrowski A.* Sołowjow. Teoretyczne podstawy filozofii wszechjedności. Lublin, 2007.
- Palamas, Bułgakow, Łosiew. rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka / [red.] L. Kiejzik. Warszawa, 2010.
- Paprocki H.* Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego. Białystok, 1997.
- Pawlak J.* Filozofia społeczna Mikołaja K. Michajłowskiego. Toruń, 1979.
- Pawlak J.* Historia i postęp. Filozofia społeczna Jerzego Plechanowa. Warszawa; Poznań, 1990.

*Pawlak J.* Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łoskiego. Toruń, 1996.

*Pawłowski A.* Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii. Warszawa, 1935.

*Peltz W.* Oświeceniowa myśl narodowa w Rosji na przełomie XVIII–XIX wieku. Zielona Góra, 1980.

*Pilarczyk E.* Metamorfozy słowa. Filozofia języka Pawła Florenskiego w polskim kontekście przekładowym. Kraków, 2008.

Польская и русская душа — от Адама Мицкевича и Александра Пушкина до Чеслава Милоша и Александра Солженицына. Материалы к «каталогу» взаимных предупреждений между поляками и русскими / [red.] A. Lazari. Варшава, 2004.

*Pomorski A.* Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Platonowa). Warszawa, 1996.

*Przebinda G.* Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku. Kraków, 2003.

*Przebinda G.* Mikołaj Czernyszewski — późny wnuk Oświecenia. Katowice, 1996.

*Przebinda G.* Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922). Kraków, 1998.

*Przebinda G.* Piekło z widokiem na niebo. Spotkania z Rosją 1999–2004. Kraków, 2004.

*Przebinda G.* Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy. Kraków, 2001.

*Przebinda G.* Włodzimierz Sołowjow wobec historii. Kraków, 1992.

*Przesmycki P.* W stronę Bogoczołwieczeństwa. Teologicznomoralne studium myśli Nikołaja Bierdiajewa. Łódź, 2002.

*Przybylski R.* Dostojewski i “przekłete problemy”. Warszawa, 1964.

*Rarot H.* Filozofia moralna Michaiła Bachtina. Lublin, 2002.

*Rarot H.* Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewycięzania nihilizmu. Lublin, 2011.

*Raźny A.* Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki. Kraków, 1988.

*Romaniuk R.* Dramat religijny Tołstoja. Warszawa, 2004.

Rosyjska filozofia religijna // *Aletheia*. 1988. N 2–3.

*Rydzewski W.* Filozofia polityczna rosyjskiego narodnictwa. Kraków, 1988.

*Rydzewski W.* Kropotkin. Warszawa, 1979.

*Rydzewski W.* Powrót Bakunina. Kraków, 1993.

*Rydzewski W.* Granice Europy — granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji / [red.] L. Augustyn. Kraków, 2007.

*Rydzewski W.* Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych / [red.] M. Bohun. Kraków, 1999.

*Rydzewski W.* W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa / [red.] M. Kita. Kraków, 2002.

*Rydzewski W.* Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku / [red.] A. Ochotnicka. Kraków, 2004.

*Sawicki A.* Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa. Kraków, 2000.

*Sawicki A.* Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmiełow – Karsawin – Bierdiajew. Białystok, 2008.

*Smaga J.* Fiodor Dostojewski. Kraków, 1974.

*Spasowicz W.* Włodzimierz Sołowjow. Szkic literacki. Petersburg, 1899.

*Stefaniuk T.* Danilewski. Panslawizm i wielość cywilizacji. Lublin, 2006.

*Styczyński M.* Filozofia społeczna Aleksandra Bogdanowa. Łódź, 1990.

*Styczyński M.* O ideach, że złowrogie bywają. Recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-politycznej w Polsce po roku 1989. Łódź, 1999.

*Styczyński M.* Ratio a Logos: jedno czy dwoje? O filozofii rosyjskiej, sowieologii i o filozofii politycznej Andrzeja Walickiego. Łódź, 2012.

*Styczyński M.* Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa. Łódź, 2001.

*Szczukin W.* Русское западничество. Генезис — сущность — историческая роль. Łódź, 2001.

*Śliwowska W.* Sprawa pietraszewców. Warszawa, 1964.

*Śliwowska W.* W kręgu poprzedników Hercena. Warszawa, 1971.

*Śliwowski W. i R. Aleksander Hercen.* Warszawa, 1973.

*Światło R.* Plechanow. Warszawa, 1979.

*Świerczyński K.* Michał Bakunin. Warszawa, 1933.

*Temkinowa H.* Bakunin i antynomie wolności. Warszawa, 1964.

*Terlikowski T.* Bogobójcy czy starsi bracia. Myśliciele rosyjskiego prawosławia wobec judaizmu. Halinów, 2004.

*Trochimiak J.* Czernyszewski. Lublin, 1988.

*Trochimiak J.* Pisarze rosyjscy a Polska. A. Hercen, I. Turgieniew, M. Czernyszewski, M. Dobrolubow. Warszawa, 2008.

*Uglik J.* Aleksy Łosiew, czyli Rzecz o tytanizmie XX wieku. Warszawa, 2012.

*Uglik J.* Michała Bakunina filozofia negacji. Warszawa, 2007.

*Urbankowski B.* Dostojewski – dramat humanizmów. Warszawa, 1978.

*Walicki A.* Aleksander Hercen. Kwestia polska i geneza pewnych stereotypów. Warszawa, 1993.

*Walicki A.* Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu. Warszawa, 1995.

*Walicki A.* Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959. Kraków, 2000.

*Walicki A.* Lwa Tołstoja poglądy na sztukę w związku z estetyką rewolucyjnych demokratów. Warszawa, 1954.

*Walicki A.* Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii. Warszawa, 1996.

*Walicki A.* Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej. Warszawa, 1959.

*Walicki A.* O inteligencji, liberalizmach i o Rosji. Kraków, 2007.

*Walicki A.* Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji. Warszawa, 1983.

- Walicki A.* Rosja, katolicyzm i sprawa polska. Warszawa, 2002.
- Walicki A.* Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu. Warszawa, 1973.
- Walicki A.* W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa. Warszawa, 1964.
- Walicki A.* Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków, 2005.
- Wawrykowa M.* Rewolucyjne narodnictwo w latach siedemdziesiątych XIX w. Warszawa, 1963.
- Wawrykowa M.* Rewolucyjni narodnicy a ruch narodowowyzwoleńczy Polaków i Słowian południowych. Warszawa, 1968.
- Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej / [red.] L. Suchanek. Kraków, 1998.
- Wodziński C.* Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej. Gdańsk, 2000.
- Wodziński C.* Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą. Gdańsk, 2005.
- Wodziński C.* Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa. Warszawa, 1991.
- Zdziechowski M.* Europa, Rosja, Azja. Wilno, 1923.
- Zdziechowski M.* U epoki mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich. Lwów, 1912.
- Zdziechowski M.* W obliczu końca. Wilno, 1937.
- Zdziechowski M.* Wybór pism. Kraków, 1993.
- Żytko B.* Michaił Bachtin. W kręgu filozofii języka i literatury. Gdańsk, 1994.





**Интеллектуальные портреты зарубежных историков русской философии: Анджей Валицкий и Фредерик Коплстон\***

*Валицкий Анджей* — всемирно известный историк русской философии, автор более 400 работ, из них более 20 книг на польском и английском языках, которые переводились на русский, итальянский, японский, испанский, украинский языки. Родился 15 мая 1930 г. в Варшаве. Анджей Валицкий — гражданин Польши и США. Закончил Варшавский университет в 1953. Заслуженный профессор Польской Академии наук и университета Нотр Дам (Индиана, США). Действительный член Польской Академии наук (1998). Работал на факультете социологии Варшавского университета (1958–1960), в Институте Философии и Социологии Польской Академии наук (1960–1981). В качестве приглашенного профессора работал в университетах Англии, США, Австралии, Австрии, Дании, Японии, Швейцарии. А. Валицкий — лауреат международной премии Балцана за высшие достижения в науке и культуре (1998). Этой премии удостоены такие философы, как Рикёр (1999) и Левинас (1989). На изучение России Валицкого натолкнули, по его признанию, два обстоятельства: знакомство с русским эмигрантом С.И. Гессеном, близким другом его семьи, и обстановка польской «оттепели» 1955–1956 гг. В 1959 г. в Польше выходит его книга «Личность и история в русской мысли девятнадцатого века», центральной темой которой становится рассмотрение на русском материале «конфликта между свободой и исторической необходимостью». Валицкий примыкал к группе ревизионистов марксизма во главе с известным философом Лешеком Колаковским, автором книги «Главные направления марксизма».

В 1960 г. Валицкий получил грант фонда Форда для работы в США и Англии. Большое значение для его научной судьбы имела встреча с английским философом, историком русской мысли русско-еврейского происхождения Исайей Берлином. Результатом общения и переписки с английским мыслителем явилась книга «Встречи с Исайей Берлином. История интеллектуальной дружбы» (*Wal-*

---

\* Исследование проведено при поддержке гранта РГНФ. Проект № 2-03-00029.

*icki* A. Encounters with Isaiah Berlin. Story of an Intellectual Friendship. Frankfurt am Main, 2011). В 1964 г. Валицкий защитил докторскую диссертацию о славянофильстве и славянофильско-западнических спорах. Английское издание: *The Slavophile Controversy* (1973, 1975), итальянское издание: *Una Utopia Conservatrice. Storia degli Slavofili* (1973). Исследования о славянофильстве на русском языке тогда отсутствовали, а те немногие имеющиеся западные работы принадлежали славистам или историкам, которые были слабо знакомы с историко-философской проблематикой. Данную книгу перевели в России только в 1992 г. (Славянофильство и западничество. Консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого / Перевод И.В. Душенко. Вып. 1–2. М., 1992). Новым в трактовке Валицким теоретического наследия славянофилов являлось соотношение славянофильского антитезиса «Россия — Европа» с обоснованным немецким социологом Фердинандом Тённисом противопоставлением *Gemeinschaft* и *Gessellschaft* (община и общество). Валицкий также опирался на методологию Макса Вебера и Карла Мангейма, рассматривая славянофильство в качестве специфической разновидности европейского консервативного романтизма.

Другим объектом историко-философского исследования Валицкого становится народничество. В 1965 г. на польском языке была опубликована двухтомная антология русского народничества с предисловием Валицкого. Он выступил в Оксфорде с курсом лекций о народничестве в качестве участника семинара Исаяи Берлина. Итогом стала монография «Спор о капитализме. Исследования социальной философии русских народников» (1969, 1989) (*The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*. Clarendon Press, 1969, 2-nd ed. University of Notre Dame Press, 1989). (Переведена на испанский, итальянский и японский языки.) В отличие от советских авторов Валицкий не проводит резких различий между революционным и легальным народничеством, делая акцент не на его политической оппозиционности, а на его теоретическом содержании в качестве особого идейно-философского течения. Народничество рассматривается им в качестве первой серьезной попытки теоретического осмысления социально-экономической проблематики «периферии капитализма». Специальное внимание при этом уделяется народнической критике того, что Валицкий называет «историческим детерминизмом» марксизма.

Следующей крупной работой Валицкого, наряду с многочисленными статьями, посвященными русской мысли XIX в. в польских журналах, явилось обобщающее исследование истории русской

мысли от Просвещения до Владимира Соловьева и раннего марксизма. На польском языке это исследование было опубликовано в 1973 г., а на английском в США и Великобритании оно издавалось неоднократно, в 1977, 1979 и 1980 гг. (*Walicki A. A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Stanford University Press, 1979, and Clarendon Press, 1980). Стэнфордский университет переиздает эту работу ежегодно, начиная с 1981 г. Имеется также британское издание 1988 г. Фактически это означает, что данная авторская монография является за рубежом главным руководством по изучению русской философии. Эта известная книга Валицкого недавно была переведена на русский язык (*Валицкий А. История русской мысли от Просвещения до марксизма*. М., Канон +, 2013).

С 1981 г. в течение пяти лет Валицкий работал в Австралийском Национальном университете в Канберре, а затем, с 1986 г., преподавал русскую интеллектуальную историю в университете Нотр Дам (Индиана, США). Итогом его работы в отделе истории идей Австралийского национального университета стало опубликование монографии «Философия права русского либерализма» (*Legal Philosophies of Russian Liberalism*. Clarendon Press, 1987; Notre Dame University Press, 1992). Опубликован также русский перевод этой книги: *Философия права русского либерализма* (М., Мысль, 2012. 567 с.). В «Предисловии» Валицкий пишет: «Представленные в этой книге идеи русских либеральных философов права могут быть соотнесены с проблемами современной России. Они заслуживают серьезного внимания в текущей дискуссии о будущем России» (с. 11). Основные положения данной книги были изложены в России польским философом еще в 1991 г. (*Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX — начала XX века // Вопросы философии*. 1991. № 8).

Ко времени написания данной книги Валицкий, по его словам, пришел к убеждению, что «реальный социализм» ожидает неминуемый крах, и в Польше, и в Советском Союзе. Отсюда его обращение к тем философско-правовым идеям, которые могли бы стать основой политического и социального возрождения России на основе главенства права. В качестве представителей этой линии Валицкий показал *Б.Н. Чигерина*, *В.С. Соловьева*, *С.И. Петражицкого*, *П.И. Новгородцева*, *Б.А. Кистяковского* и своего первого учителя *С.И. Гессена*. Книга основана на оригинальной методологии, развивающей ранее использованную Валицким в применении к анализу философии славянофилов концепцию Ф. Тённиса. В области философии права это означает, что с известным приближением все многообразие

философско-правовых концепций можно разделить на «три парадигмы». Парадигма “Gemeinschaft” представляется как «общинно-семейная» (олицетворение правового консерватизма), “Gesellschaft” как «индивидуалистическая» и, кроме того, выделяется третья особая парадигма — «административно-бюрократическая». Либеральные концепции права в такой типологии в целом тяготеют к построениям типа “Gesellschaft”, основанным на примате личности и ее свободы и защищающим ее автономию на основе закона.

В своей оценке национального своеобразия русской философии Валицкий сохраняет верность общей методологической установке, согласно которой русская философия является органической частью общеевропейской философской мысли и потому может и должна рассматриваться в сравнении с ней, а не в противопоставлении. Вместе с тем, несмотря на достаточную развитость философских обоснований права в рамках русского либерализма, они были слабо укоренены в русской жизни, которая имела свою логику и управлялась на основе административно-бюрократической парадигмы права. Рассмотренные Валицким русские концепции философии права объединяло общее непринятие позитивизма, что составляло своеобразие русской школы «возрожденного естественного права».

Другую особенность философии права русского либерализма, интересную и в современном контексте, Валицкий усматривает в том, что по мысли русских философов власть закона вполне мыслима без полной политической свободы, но не наоборот. Именно на этом принципе основывается убеждение Валицкого в том, что сегодня существует «реальная возможность творчески использовать наследие этих мыслителей в деле превращения России в правовое государство» (Философия права русского либерализма. С. 23). Самым крупным проектом, осуществленным Валицким, стало издание на польском языке монографии «Очерк русской мысли. От Просвещения до религиозно-философского ренессанса» (*Walicki A. Zarzys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego*. Krakow, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005). Эта большая книга (862 с.) является продолжением «Истории русской мысли от Просвещения до марксизма», она охватывает историю русской философии от XVIII в. и до эпохи религиозно-философского возрождения, включая таких его представителей, как *Н.А. Бердяев*, *Е.Н. Трубецкой*, *П.А. Флоренский*, *С.Л. Франк* и *Л.П. Карсавин*. Книга снабжена именованным указателем и обширным списком литературы на русском и иностранных языках (с. 817–862).

Принимая из рук президента Итальянской республики премию Балцана 23 ноября 1998 г., Валицкий заявил, что «во всех своих книгах, посвященных России, я стремился быть как можно дальше от какого-либо протаскивания антирусских стереотипов». Главное, он считал, — это «превратить изучение интеллектуальной истории России в особую, признанную международным сообществом сферу научного исследования». Валицкий много способствовал распространению в мире неискаженных знаний о русской философии. Он является автором многих статей о русской мысли в электронной философской энциклопедии Routledge.

Отталкиваясь от идей Гессена и Берлина, Валицкий как историк русской мысли сформировал свое собственное, не одностороннее, но целостное представление о русском историко-философском процессе, содержанием которого является признание в нем определенного единства в многообразии, сочетающего разные мировоззренческие оттенки, — как религиозно-ориентированные, так и рационалистические, секуляризированные.

Ниже представлен список монографических сочинений Анджея Валицкого, не упомянутых в тексте статьи:

Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland. The Clarendon Press, Oxford, 1982; University of Notre Dame Press, 1994. 415 p.; Spotkania z Miloszem (Encounters with Milosz). L., 1985. 197 p.; Stanislaw Brzozowski and the Polish Beginnings of "Western Marxism". Oxford University Press, 1989. 349 p.; The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood. Polish Political Thought From the "Noble Republicanism" to Tadeusz Kosciuszko. University of Notre Dame Press, 1989. 152 p.; Russia, Poland, and Universal Regeneration. Studies on Russian and Polish Thought of the Romantic Epoch. University of Notre Dame Press, 1991. 225 p.; Aleksander Hercen. Kwestia polska: geneza pewnych stereotypow. PAN, Warszawa, 1993. 120 p.; Marxism and the Leap of the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia. Stanford University Press. 1995. 641 p.

*Коплстон Фредерик Чарльз* (10.04. 1907 — 03.02.1994) — всемирно известный английский историк философии, автор произведения «Философия в России. От Герцена до Бердяева и Ленина» (1986). Коплстон закончил Оксфордский университет и папский Григорианский университет в Риме. Член ордена иезуитов с 1930 г., священник с 1937 г. Преподавал в различных университетах в Англии, Италии, США. Его перу принадлежит 9-томная серия трудов, посвященная всеобщей истории философии, от античной Греции и

Рима до Мэн де Бирана и Сартра (1946–1974). Кроме того, он является автором многих других монографий, посвященных Фоме Аквинскому, Спинозе, Гегелю, Шопенгауэру, Ницше, логическому позитивизму, экзистенциализму и другим персоналиям, течениям и проблемам истории философии. Широкою известность приобрел диспут между агностиком Бертраном Расселом и отцом-иезуитом Фредериком Коплстоном, состоявшийся 28 января 1948 г. и переданный по радио (*Яковлев А. А.* Предисловие к публикации «Диспут о существовании бога» // Вопросы философии. 1986. № 6).

«Философия в России» фактически представляет собой 10-й том всемирно известной «Истории философии» Коплстона, хотя и не фигурирует в этом качестве в авторском предисловии. Издательство католического университета Нотр Дам (США) рекомендует ее именно как 10-й том «Истории философии». Здесь сохранен тот же принцип «от мыслителя к мыслителю», что и в предыдущих девяти томах серии: «От Оккама до Суареса», «От Декарта до Лейбница» и т.п. Та же скрупулезность и объективность, свойственная Коплстону, проявляется в его последовательном изложении хода развития философии в России от времен Екатерины Великой до русского зарубежья XX в. включительно. Об этом свидетельствует также его общая оценка наиболее известных работ, имеющих на английском языке, написанных В.В. Зеньковским и Н.О. Лосским.

Коплстон утверждает, что эти работы «не слишком вдохновили» его как автора, «поскольку они, рассматривая подробно наиболее религиозно ориентированную русскую мысль и философов, эмигрировавших или высланных из Советской России, уделяют сравнительно мало внимания русским радикальным мыслителям и марксистам» (р. VII). Это утверждение тем более характерно, что принадлежит религиозному мыслителю, который принципиально не согласен с тем, чтобы рассматривать изображаемый им историко-философский процесс в качестве проекции собственных взглядов, игнорируя или принижая мировоззренчески чуждые автору воззрения. Подзаголовок книги «от Герцена до Бердяева и Ленина» не означает, что идеи лишь этих трех мыслителей представляют в ней все многообразие философии в России. В 14 главах книги рассматриваются идеи практически всех наиболее известных философов России. Это просветители и мистики-масоны XVIII в., *Г.С. Сковорода, А.Н. Радищев*, представители славянофильства, *В.Г. Белинский, М.А. Бакунин, А.И. Герцен, П.Я. Чаадаев, Н.Г. Чернышевский, Д.И. Писарев, П.Л. Лавров, Ф.М. Достоевский,*

*Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев, Г.В. Плеханов, В.И. Ленин, А.А. Богданов, Н.И. Бухарин, А.М. Деборин, советские философы «при Сталине» и «после 1953 г.», а также С.Л. Франк, Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев и Л. Шестов.*

На первый взгляд может показаться, что Коплстону как религиозному мыслителю ближе идеи Бердяева, а не Герцена или Ленина. Однако Коплстон в свойственной ему академической манере высказывает, порой, критику в адрес Бердяева. Будучи последователем томизма, Коплстон, например, возражает против осуждения Бердяевым Фомы Аквинского, в схоластике которого, по мнению русского философа, нет никакого места свободе. Это осуждение, по Коплстону, действительно лишь в пределах персоналистического понимания свободы самим Бердяевым, отрицающим какие-либо ее рациональные обоснования. В действительности же трактовка свободы как возникающей из чистой безосновности (*Ungrund*) и творческой «установки духа» у Бердяева противоречива и основана, полагает Коплстон, на чересчур вольной интерпретации идей Бёме и Шеллинга.

Как мыслитель, глубоко укорененный в аутентичном восприятии историко-философских источников, Коплстон не одобряет такой вольности. Кроме того, познания в христианской теологии, по его мнению, не делают Бердяева профессионалом в этой области. Несмотря на то что Бердяев был удостоен почетной степени доктора Кембриджского университета, он оставался, по его собственному признанию, религиозным философом, а не богословом, — подчеркивает Коплстон. Далее, если Коплстон говорит о марксизме и подчеркивает при этом, что он, несомненно, сыграл важную роль в России, — это вовсе не подразумевает симпатий к философии марксизма. Каждая из трех фигур, вынесенных в подзаголовок книги, по Коплстону, отражает определенное присущее русской мысли качество: «моральный идеализм» (Герцен), «внимание к судьбе человека» (Бердяев), «революционный активизм» (Ленин). Ленин в этой триаде представлен в качестве замыкающей фигуры, поскольку как философ он явился прямым предшественником большого периода, которому посвящена отдельная, двенадцатая глава книги под названием «Марксизм в Советском Союзе».

Вместе с тем русской религиозной философии Коплстон отводит две следующие заключительные главы, объясняя это тем, что «философия в эмиграции» отличалась «большим разнообразием», тогда как советский марксизм имел гомогенный характер, так как был «подчинен реализации определенного социального идеала».

Коплстон выражает надежду, что свобода выражения философских идей со временем будет полностью реализована в России и надеется, что это не будет означать «замену одной официальной идеологии на другую», что уже было в истории России.

Как следует из названия книги, Коплстон использует словосочетание «философия в России», а не «русская философия», тем самым подчеркивая, что историко-философский процесс в России является частью всеобщего, а именно европейского процесса развития. Однако с католической точки зрения, которую разделяет Коплстон, по отношению к Европе философия в России носит «по преимуществу вторичный характер», что определяется, главным образом, тем, что Россия восприняла христианство не от Рима, а от Византии. После разделения западной и восточной церквей, которое произошло в 1059 г., она была относительно изолирована от западного христианства и отрезана от культурного влияния католической церкви, с которым, по Коплстону, связаны главные достижения философии Запада. Длительное доминирование «философии западного происхождения», каковой является марксизм, как раз подтверждает, согласно логике Коплстона, «вторичность» философии в России.

Хотя, разумеется, философия Маркса, необычайно влиятельная в России, отнюдь не производна как таковая от католической традиции. Создать связанное и последовательное описание русской философии невозможно, если руководствоваться западными стандартами, рассматривающими историю философии как историю философских систем. В случае с Россией надо принять «широкий взгляд» и «не слишком заботиться о разделении истории философии, истории идей, истории социальных теорий и религиозной мысли» (р. VIII). В России, конечно, были и чисто академические философы, например, неокантианцы, но если ограничиться только воспроизведением идей подобного типа, то картина развития философии, по мнению Коплстона, распадется на ряд не связанных между собой очерков, представляющих интерес лишь для узких специалистов. Возможно, по этой причине в книге специально не рассматривается развитие философии в российских университетах.

Вслед за В.В. Зеньковским Коплстон фиксирует «преимущественно социальную приверженность русской мысли», что и нашло свое отражение в представленных в его книге течениях и персоналиях. Поэтому Коплстон настаивает на необходимости включения русской мысли в широкий социально-исторический и культурный контекст. Здесь Коплстон согласен с позицией Анджея Валицкого, исследования которого он высоко оценивает. Густав Шпет, «враж-



дебно относившийся к религии и метафизике» и предъявлявший к русской философии строгие гуссерлианские требования, напротив, по его мнению, выдвигал «неблагодарные установки», которые не могли, на его взгляд, привести историка русской мысли к успеху.

Коплстон достаточно подробно излагает предысторию философской «проблемы России», которая коренится в культуре Древней Руси и шире — в истоках восточно-христианской цивилизации. Он отмечает высокий уровень культуры Византии, в орбите которой формировалась Древняя Русь и замечает, что «если бы ее развитие осуществлялось беспрепятственно», то Россия вполне закономерным образом могла бы «породить свою собственную философскую традицию» (имеется в виду, разумеется, светская традиция, поскольку богословско-философская мысль реально существовала на Руси). Этого не случилось благодаря монгольскому нашествию, хотя при всех его отрицательных последствиях христианская основа культуры была сохранена и сохранен «народный дух». Особенно благотворное влияние на Русь имели славянские переводы творений отцов Восточной церкви, которыми русско-славянские книжники пользовались в течение столетий.

Однако светская философия и главные ее рассадники — университеты, на Руси отсутствовали. Монголы передали русскому народу военный гений, но они не были похожи на арабов, которые способствовали расцвету культуры, например, в Южной Испании, — замечает Коплстон. До начала возвышения Москвы господствующее положение в политической сфере играла церковь как единственный объединяющий фактор. Монгольские поработители не вмешивались в сферу религии, и во время их господства церковь даже увеличила свои земли и благосостояние. Коплстон не разделяет мнения тех западных авторов, которые утверждают, что Киевская Русь была «полностью азиатизирована». Русь оставалась, несомненно, христианской страной, хотя и потерпевшей ущерб, и благодаря искусной политике московских князей Москва превратилась не только в новый центр русского государства, но и в «религиозную столицу страны», заняв в русской истории то место, которое ранее принадлежало Киеву.

Однако становление светской секулярной философии западного типа является достижением петербургского, а не московского периода русской истории. Институциональные предпосылки продвижения профессионального философского образования в России Коплстон связывает с образованием духовных учебных заведений,

Киево-Могиланской и Славяно-греко-латинской академий. В то же время эти академии, по Коплстону, не были благодатной почвой для свободной философской спекуляции. Переходной фигурой на пути к ней стал «религиозный мыслитель и моралист» Григорий Сковорода, которого нельзя назвать собственно философом в западном смысле, но в русском контексте он заслужил прозвище «русского Сократа» и первого русского философа. Его философия отмечена печатью свободного поиска истины, но его отношение к Церкви было достаточно независимым: «Хотя он черпал свое вдохновение в Библии и у Святых отцов, он интерпретировал эти тексты символически и поэтически» (р. 16). В этом его философия имеет немало внутренних и внешних сходств с последующей религиозно-философской традицией. Лишь приняв «широкий взгляд», можно раскрыть собственное лицо русской философской мысли, всегда «воспламенявшейся социальной и политической приверженностью». К этому можно относиться по-разному, но это свойство русской мысли очевидно и неоспоримо.

Наиболее интересными ее проявлениями, в том числе критически настроенными по отношению к Западу, Коплстон считает те идеи, которые были заняты философской «проблемой России», естественной озабоченностью судьбой своей страны. С этим же связана такая особенность русской мысли, как ее историсофичность, устремленность на осмысление истории. Коплстон раскрывает ее со ссылкой на работу Бердяева «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы». Это качество действительно по отношению к радикальным течениям («русский социализм» Герцена, народничество, русский марксизм), но и по отношению к религиозно ориентированной философии (Чаадаев, Соловьев, Бердяев и др.). Характерные черты русской мысли выразились с особой силой в произведениях Достоевского, пропитанных ощущением, что Россия несет человечеству какую-то миссию, что она призвана вести народы за собой. Этим же русским ощущением была пропитана и революционная традиция, в итоге оно «возобладало над марксистским универсализмом», причем не только в самом восприятии философии Маркса в России, но и в религиозной философии русского зарубежья, весьма критически настроенной по отношению к Западу.

«Широкий взгляд» Коплстона на развитие философии в России характеризуется объективностью и выгодно отличает концепцию его книгу от работ ряда западных авторов, зачастую проникнутых нескрываемой неприязнью и русофобией. Главное значение данно-

го труда заключается в том, что Коплстон как историк философии включил русскую мысль в контекст всеобщей истории философии, которую он осветил так подробно, как никто из современных философов.

*Согинения:*

*Coplston F.* Ch. Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame, Indiana, 1986. 445 p.

*Литература:*

*Васильев В.В.* «История философии» Фредерика Коплстона // Фредерик Коплстон. От Фихте до Ницше. М., 2004; *Russell B.* Why I Am Not a Christian and

Other Essays. Toronto: Nelson, 1967; Электронные ресурсы: Google Scholar; Philpapers; Iph.ras.ru



---

Т.Д. Суходуб,  
Г.Е. Аляев

---

## Исследование истории русской философии в Украине (постсоветский период)

Исследовательская деятельность в области русской философии осуществляется в Украине прежде всего несколькими объединениями ученых, созданными в Киеве, Одессе, Дрогобыче (Львовская обл.). Это *Общество русской философии (ОРФ)* — всеукраинская общественная организация, объединяющая исследователей русской философии и культуры. Общество создано инициативной группой 19 октября 1998 г. в Киеве при Украинском философском фонде. Сопредседатели ОРФ: с 1998 по 2009 — Т.Д. Суходуб и В.В. Кизима, с 2009 — Т.Д. Суходуб и Г.Е. Аляев. Концептуальной основой деятельности Общества является понимание того, что культура жива конкретными людьми, духовная связь между которыми составляет феномен традиции. Основные цели Общества: научно-исследовательская, культурно-просветительская, издательская и другая деятельность, направленная на изучение русской философско-культурной традиции, ее связей с украинской и мировой традициями; пропаганда гуманистических ценностей восточнославянской культуры; поддержка развития современной русскоязычной философской и культурной традиций в Украине.

Обществом проведено более десятка международных научных конференций, несколько «круглых столов» и заседаний в честь памятных дат российской истории, а также посвященных творчеству выдающихся представителей русской культуры. Конференции, организованные Обществом: «Международные Бердяевские чтения» (Киев, 1999); «Героизм и подвижничество. Творчество С.Н. Булгакова в современном дискурсе» (Киев, 2001); «Ф.М. Достоевский и канун третьего тысячелетия» (Киев, 2001); «Философия права в России: Отечественная война 1812 года и развитие российской политической культуры» (Киев, 2002); «В.С. Соловьев и духовные традиции Серебряного века и современности» (Киев, 2003); «Поэзия в философии — философия в поэзии» (Одесса, 2003); Международные Киевоведческие чтения «Образ города в контексте истории, философии, культуры» (Киев, 2004); «Становление и развитие классической российской философской традиции: от И.В. Киреев-

ского до Д.Л. Андреева» (Киев, 2006); «Коллизии синтеза философии и религии в истории отечественной философии» (Полтава, 2007); «Феномен философской критики в культуре российского Серебряного века» (Киев, 2009); «Историко-философские чтения к 200-летию со дня рождения Н.В. Гоголя» (2009), «Русская философия: история, методология, жизнь» (Полтава, 2011). Обществом издается неперiodический Вестник — «Украинский журнал русской философии» (на русском и украинском языках). Деятельность Общества представлена на сайте <http://orf-uff.org.ua>. ОРФ выступает соорганизатором ряда ежегодных международных научных конференций в г. Дрогобыч по тематике философии и культуры русского Серебряного века. Конференции проводятся на базе Дрогобычского государственного педагогического университета имени И. Франка (организаторы — д-р филос. наук В.С. Возняк, д-р филос. наук В.С. Мовган, канд. филос. наук В.В. Лимонгенко).

Другой базой для исследований по истории русской философии в Украине является *Киевское религиозно-философское общество (КРФО)*. Оно возрождено в 2003 г. по благословению Блаженнейшего Владимира, митрополита Киевского и всея Украины. КРФО наследует в своей деятельности традиции, заложенные существовавшим наряду с Московским (1906), Петербургским (1907) и Киевским (1908–1919) Религиозно-философскими обществами. Учредителями воссозданного КРФО выступили проректор Киевской Духовной академии и семинарии протоиерей *Николай Макар* (в монашестве — архимандрит Амвросий) (председатель КРФО), доцент Киевского Национального университета имени Т. Шевченко *И.В. Назаров*, старший научный сотрудник Института Философии НАН Украины *Н.Г. Филиппенко* (ученый секретарь КРФО) и др. Своей задачей КРФО считает служение росту влияния канонического Православия в Украине, содействие православно-христианскому просвещению, развитие религиозной философии, основанной на православном вероучении. КРФО проводит научные конференции с участием богословов и философов Великобритании, Греции, России, Украины, Франции. В 2004 г. возобновлено издание журнала «Христианская мысль» (шеф-редактор — архимандрит Амвросий (Макар), главный редактор — Н.Г. Филиппенко).

*Центр имени Г.В. Флоровского* — научно-исследовательский и образовательный Центр при Одесском национальном университете имени И.И. Мечникова, созданный в 2009 г. по инициативе философского факультета (руководители — д-р филос. наук *И.В. Голубовиг*, канд. филос. наук *Е.С. Петриковская*). Центр носит имя вы-

пускника историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета (1865–1920) (ныне Одесского Национального университета), выдающегося религиозного мыслителя XX в., православного богослова и священника Г.В. Флоровского (1893–1979). Среди задач Центра – развитие научных исследований в области изучения христианской философии; дореволюционных российских традиций в сфере классического гуманитарного образования; поддержка преподавания курсов по истории византийской культуры и византийской философии; анализ наследия Флоровского, в частности, его идеи о том, что основы отечественной философской терминологии были заложены при переводах святоотеческих сочинений; введение в оборот современной философии трудов выдающихся одесских ученых-гуманитариев, таких как Н. Кондаков, Н. Ланге, Н. Грот, А. Казанский, П. Бицилли, А. Алмазов, Б. Варнеке, Н. Мандес и др.

Анализом путей развития русской философии занимаются в современной Украине следующие *исследователи*: *Возняк Владимир Степанович* (25.12.1955, Ивано-Франковск) – специалист по философии образования, диалектике, истории русской философии, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии имени профессора В.Г. Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени И. Франко. Окончил философский факультет КГУ (1978), аспирантуру и докторантуру там же. Докторская диссертация «Соотношение рассудка и разума: философско-педагогический контекст» (2010). Разрабатывает проблемы метафизики всеединства, культуры мышления, педагогики, соотношения рассудка и разума в творчестве русских религиозных философов рубежа XIX–XX вв.; *Даренский Виталий Юрьевич* (06.02.1972, Луганск) – философ (специалист в области метафизики, гносеологии), историк русской философии, кандидат философских наук. Развивает концепцию «литургической метафизики» и неклассическую версию «философии диалога», отчасти опирающуюся на идеи А.А. Ухтомского. В исследованиях по истории русской философии акцентирует внимание на цивилизационной специфике русского философствования, стилистике русского философского дискурса, категориях «смысл жизни, счастье, кротость, причастность, умиление, изумление, преображение»; *Лимонченко Вера Владимировна* (12.12.1957, г. Торез Донецкой обл.) – кандидат философских наук, доцент, специалист в области осмысления философско-рефлексивных оснований православной антропологии, истории русской философии. В центре исследовательского интереса – славянофильская фило-

софская традиция, «русский нигилизм», эсхатологическое сознание; *Муза Дмитрий Евгеньевич* (27.03.1966, Донецк) — философ истории и историософ, историк философии, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Донецкого национального технического университета. Окончил философский факультет Ростовского госуниверситета (1997). Тема докторской диссертации: «Социокультурная идентичность восточнохристианской цивилизации в контексте глобальных трансформаций» (2009). Основная область исследований — теория русской цивилизации как субцивилизации восточно-христианской цивилизации, философия истории мыслителей славянофильского, почвеннического, консервативного и неоевразийского направлений русской философии; *Назаров Илья Владиславович* (11.11.1961, Киев) — специалист по русской философии истории и философии хозяйства, кандидат экономических наук, доцент экономического факультета КНУ им. Т. Шевченко. Анализирует закономерности развития восточнославянской цивилизации, векторы ее взаимодействия с западной, причины цивилизационного надлома русского мира в XX в., историософские взгляды Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, В.В. Зеньковского, концепцию «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова; *Тихолаз Анатолий Георгиевич* (23.01.1958, Киев) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия», исследует идейную связь философии Платона и платонизма с русской религиозной философией второй половины XIX — начала XX в. (П.Д. Юркевич, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский), подчеркивает особое значение идей платонизма в формировании русского исторического сознания; *Ткачук Марина Леонидовна* (21.09.1964, Черновцы) — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия». Направление научных исследований — методологические программы историко-философского познания, «киевский круг» русской религиозной философии, традиция духовно-академической философии в Киеве, образ Киева в истории философии. Докторская диссертация защищена на тему: «Киевская академическая философия XIX — начала XX ст. и становление историко-философской науки в Украине» (2001); *Филиппенко Наталия Григорьевна* (23.05.1961, г. Шпола Черкасской обл.) — специалист по истории формальной логики и истории русской религиозной философии, переводчик философских и богословских трудов с английского и французского языков, кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела

истории философии Украины Института философии им. Г.С. Сквороды НАН Украины. Предмет научных интересов — история русской религиозной философии, в частности, творчество В. Несмелова, С. Булгакова, Н. Бердяева, В. Зеньковского, В. Экземплярского. Н.Г. Филиппенко осуществила реконструкцию истории Киевского Религиозно-философского общества (1908–1919), его организации, персоналий и идейных течений.

*Созинения:*

Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. К., 2003; Героїзм і подвижництво. Творчество С.Н. Булгакова в современном дискурсе (к 130-летию со дня рождения С.Н. Булгакова). Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вип. 2. К., 2005; Філософія права в Росії: Вітчизняна війна 1812 року і розвиток російської політичної культури: Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. К., 2006; Поэзия в философии — философия в поэзии (к 170-летию юбилею полного издания романа в стихах А.С. Пушкина «Евгений Онегин»): Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вип. 4. К., 2008; Ф.М. Достоевский и канун третьего тысячелетия. Становление и развитие классической русской философской традиции: от И. В. Киреевского до Д.Л. Андреева. К., 2010 (серия «Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде»; вып. 5–6); Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. Полтава, 2007; Феномен философской критики в культуре российского Серебряного века (к 100-летию выхода сборника статей о русской интеллигенции «Вехи»). Полтава, 2009. (серия «Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде»; вып. 8); Н.В. Гоголь: духовное измерение жизни и творчества (к 200-летию со дня рождения). Полтава, 2010. (серия «Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде»; вып. 9); Русская философия: история, методология, жизнь. Полтава, 2011 (серия «Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде»; вып. 10); Проблема суб'єктивності у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 15. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2009 р. / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, В.С. Мовчан. Дрогобич:



Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2009. 560 с.; Життя у вимірах Абсолюту як проблема філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 16. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2010 р. / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лимонченко, В.С. Мовчан. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2010. 558 с.; «Дух-душа-тіло» як проблема філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 17. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2011 р. / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лимонченко, В.С. Мовчан. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2011. 423 с.; Есхатологічна проблематика у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 18: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лимонченко, В.С. Мовчан. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2012. 471 с.; *Возняк В.С.* Метафізика рассудка и разума / В.С. Возняк. К., 1994; *Возняк В.С.* Владимир Соловьев о различении рассудка и разума // Творчість Володимира Соловйова в контексті культури Срібного віку. Дрогобич, 1998; *Возняк В.С.* Проблема соотношения рассудка и разума в философии С.Н. Булгакова и В.Ф. Эрн // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Научный журнал. Т. 19(58). № 1. Философия. Симферополь, 2006; *Возняк В.С.* Почему “адогматическое мышление” должно быть “беспочвенным”? // Філософія Льва Шестова в контексті культури російського Срібного віку. Вип. 13. Дрогобич, 2008; *Возняк В.С.* Зачем человеку, собственно, жить в измерениях Абсолюта? // Життя у вимірах Абсолюту як проблема філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 16. Дрогобич, 2010; *Возняк В.С.* Диалектика метафизики всеединства // Вестник Общества русской философии при Украинском Философском фонде. Вып. 10. Русская философия: история, методология, жизнь. Полтава, 2011; *Даренский В.Ю.* «Новые начала для философии» И. Киреевского в гносеологической перспективе // Христианская мысль. Вып. II. Киев, 2005; *Даренский В.Ю.* Воцерковление разума (парадигмальный принцип русской классической философии) // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії. Полтава, 2007; *Даренский В.Ю.* Русский мир // Русский мир Украины: Энциклопедический словарь. К., 2008; *Даренский В.Ю.* Философия народной культуры М.М. Бахтина как неклассическая теодицея // Δόξα / Докса. Одесса, 2008; *Лимонченко В.В.* Серебряный век русской культуры и нигилистический морализм / В.В. Лимонченко // Творчість Ігоря Северяніна в контексті культури Срібного віку. Дрогобич, 1997; *Лимонченко В.В.* Некоторые аспекты славянофильской традиции философствования // Філософські пошуки. Вип. XVI. Львів-Одеса, 2004; *Лимонченко В.В.* Религиозное обоснование свободы А.С. Хомяковым // Христианская мысль. № 2. Киев, 2005; *Лимонченко В.В.* Гегелевские мотивы в структуре русской духовности / В.В. Лимонченко //

Російський Срібний вік: рецепція німецької класичної філософії. Вип. 12. Дрогобич, 2007; *Лимонченко В.В.* Философия всеединства и программа критико-метафизического мышления (критический потенциал Абсолюта) // *Життя в вимірах Абсолюту як проблема філософії та культури російського Срібного віку*. Вип. 16. Дрогобич, 2010; *Муза Д.Е.* В поисках духовной Родины. Проблема культурной идентичности в русской религиозно-философской мысли XIX–XX вв. Донецк, 2005; *Муза Д.Е.* Восточнохристианская цивилизация: социокультурное устройство и идентичность. Донецк, 2009; *Муза Д.Е.* Константин Николаевич Леонтьев: личностный миф и драма идей в контексте поиска духовного смысла истории: Монография. М., 2012; *Назаров И.В.* Труд в мире-для-Я и в мире-для-Другого (о религиозных основаниях философии труда Н.А. Бердяева) // *Український часопис російської філософії*. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. 2003. Вип. 1 (в соавт.); *Назаров И.В.* К вопросу о пределах хозяйственного преобразования мира («Философия хозяйства» С.Н. Булгакова) // *Философия хозяйства*. 2004. № 3 (33); *Назаров И.В.* Антропологические измерения цивилизационных катастроф: мышления по поводу истории философии К.Н. Леонтьева // *Христианская мысль*. 2004. № 1; *Назаров И.В.* Свобода против закона: цивилизация на весах Спасения. К., 2008; *Назаров И.В.* Софиология Сергея Булгакова: pro et contra // *Философия хозяйства*. 2012. № 3; *Тихолаз А.Г.* Платон й платонізм в російській релігійній філософії другої половини XIX — початку XX століть. К.: Вид. ПАРАПАН, 2002; *Ткачук М.Л.* Філософія світла і радості: Олексій Гіляров [Текст] / М.Л. Ткачук. К.: [б. и.], 1997; *Ткачук М.Л.* Київська академічна філософія XIX — поч. XX ст.: методологічні проблеми дослідження. К. ЗАТ «ВІПОЛ», 2002; *Филиппенко Н.Г.* Философия и догмат: конфликт онтологий (по работе С.Н. Булгакова «Трагедия философии») // *Totallogy*. 2002. Вип. 8; *Филиппенко Н.Г.* Этика как онтология («Наука о человеке» В.И. Несмелова) // *История мысли. Русская мыслительная традиция*. 2007. Вып. 4; *Филиппенко Н.Г.* Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919): контуры истории // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2007. Т. 8(1); *Филиппенко Н.Г.* Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919). Очерк истории. К., 2009; *Филиппенко Н.Г.* «Новое богословие» или христианская философия: из истории интерпретации религиозно-философской мысли начала XX века Георгием Флоровским и Василием Зеньковским // *Стратегія духовного розвитку України: єдність духу в союзі миру*. Збірка матеріалів третіх Покровських міжнародних місіонерсько-просвітницьких читань. Полтава, 2010; *Филиппенко Н.Г.* Еще несколько слов в защиту В. И. Экземплярского (1875–1933) (к вопросу о проблемах историко-философского анализа наследия профессоров Киевской Духовной Академии начала XX века) // *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова*. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. 2012. Вип. 27(40); *Филиппенко Н.Г.* Про можливість і необхідність християнської філософії: богословська та філософська аргументація Василя Зеньковсько-

го // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. 2012. Вип. 28 (41).

*Литература:*

Аляев Г.Е., Суходуб Т.Д. Русская философия: история, методология, жизнь // Соловьёвские исследования. Иваново, 2011. Вып. 3 (31). С. 170–182; Голубовиц И.В. Г.В. Флоровский: Путь, начавшийся в Одессе (Фрагменты интеллектуальной биографии) // Актуальні питання творчої спадщини Г.В. Флоровського. Гол. ред. Е.І. Мартинюк. Одеса: Фенікс, 2009. С. 25–34; Голубицкая А.В. Генезис философской рефлексии Г.В. Флоровского (по материалам рецензий «одесского периода») // Sententiae. Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). 2011. № 2. С. 145–157; Голубовиц И.В., Петриковская Е.С. Научно-исследовательский и образовательный центр имени Г.В. Флоровского в Одессе и традиции историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета // Русская философия: история, методология, жизнь / Отв. ред. Г. Аляев, Т. Суходуб / Об-во рус. фил. при Укр. фил. фонде, Полтавский нац. тех. ун-т имени Ю.Кондратюка; Ин-т философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины; Центр гум. образ. НАН Украины; Сектор рус. фил. Ин-та философии РАН; Укр. Акад. русистики. Полтава: ООО «АСМИ», 2011. С. 881–891; Голубовиц И.В., Петриковская Е.С. Научно-исследовательский и образовательный центр имени Г.В. Флоровского в Одесском национальном университете имени И.И. Мечникова // Соловьёвские исследования. Вып. 4 (36) 2012. С. 172–176; Филиппенко Н.Г. Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919). Очерк истории. К., 2009; Шурляков С. К истории философских обществ в Киеве // Философская и социологическая мысль. 1993. № 7–8.



**Русская философия в Китае:  
Ань Цинянь, Чжан Байчунь, Сюй Фэнлинь**

**Ань Цинянь** (р. 06.07.1948, Шаньси, Китай) — известный китайский философ. В 1970 г. окончил биологический факультет Шаньсийского педагогического института, в 1970–1973 гг. в соответствии с указанием Мао Цзэдуна об обязательном прохождении интеллигентами пролетарской закалки работал на заводе. В 1973–1979 гг. — преподаватель философии в Шаньсийском педагогическом институте, в 1982 г. — окончил философский факультет Китайского народного университета, с 1982 г. работает на этом факультете в качестве преподавателя, в настоящее время — профессор. С 2007 г. — председатель Китайского общества изучения русской философии. В 1988–1989 гг. проходил стажировку в Одесском университете, в 1994 г. и 2011 г. — находился с научным визитом в МГУ имени М.В. Ломоносова. Член редакционных советов российских журналов «Вопросы философии» и «Свободная мысль». Область научных интересов — марксистская философия и русская философия. Его научный подход состоит в следующем — взгляд на русскую философию с исторической точки зрения, соединив ее исследование с исследованием марксистской философии. По его мнению, ни Маркс, ни Энгельс не создали законченную систему марксистской философии. Понятия «диалектический и исторический материализм» были выдвинуты Энгельсом при изучении им диалектики природы, они представляют собой философию, соединяющую вместе французскую философию XVIII в. и диалектику Гегеля, ее цель состояла в обслуживании индустриальной (промышленной) цивилизации. Диамат и истмат не являются главными философскими идеями Маркса. Марксистская философия содержит критику классовых противоречий и отчуждения человека, возникших под влиянием промышленной цивилизации на Западе, а также критику и преодоление буржуазной культуры со стороны богатой религиозными идеями немецкой культуры. Единственное, что интересовало Маркса, — это освобождение человека, он понимал его как непрерывно саморазвивающееся существо в процессе трудовой практики, он полагал, что порабощение и освобождение человека есть результат его трудовой практики. В силу неодинакового уров-

ня социального развития России и передовых стран Запада, а также различия проблем, с которыми они сталкиваются, у них и практика была различной. Подход марксистов в этих странах к философским идеям Маркса и Энгельса также был различным. Марксисты западных стран сделали выбор в пользу гуманистических идей, содержащихся в ранних работах Маркса, они углубили критику отчуждения человека, присущую капитализму. В поисках рационального оправдания большевистской революции и высокоцентрализованного социалистического строя русские большевики, напротив, сделали выбор в пользу философских идей Энгельса. Они исходили при этом из необходимости развития науки и техники и осуществления индустриализации. Именно поэтому в Советском Союзе был создан диалектический и исторический материализм, содержащий культ научной рациональности. Этот материализм представлял собой советское издание французского материализма XVIII в. Он сыграл положительную роль, способствовал развитию в России просвещения, но одновременно послужил философской основой забвения в Советском Союзе гуманизма, где человек был всего лишь орудием в руках государства. В силу сходства условий философия советского диалектического и исторического материализма получила в Китае широкое распространение, она оказала большее влияние на китайскую революцию, индустриализацию Китая и лично на Мао Цзэдуна. По его мнению, русская традиционная философия и философские идеи самого Маркса, в сущности, едины и являются в отсталых государствах реакцией на те сопутствующие гуманизму страдания, которые связаны с появлением промышленной цивилизации. В статье Ань Циняна «Достоевский и Карл Маркс» указывается, что в их взглядах было много общего: оба — и Маркс, и Энгельс подвергали резкой критике отчуждение человека; в середине XIX в. Германия и Россия позже других стран вступили на путь индустриализации, созданное промышленной цивилизацией, их общественным идеалом было свободное освобождение человека. Различие между ними состояло в том, что, по Достоевскому, освобождение человека возможно лишь посредством духовного очищения, а Маркс возлагал свои надежды на развитие производительных сил и классовую борьбу. Маркс высоко оценивал Достоевского: по его мнению, неограниченная погоня за материальными богатствами ведет к классовым антагонизмам, отчуждению человека и появлению различных глобальных проблем, угрожающих существованию человечества. Тем самым создается объективная основа для освобождения человека от порабощения вещами и обретения им свободы. Однако до-

стижение потустороннего мира возможно лишь на путь духовного очищения. То, что Достоевский искал источник отчуждения в глубинах человеческой души, являлось попыткой исторического знания. Здесь Достоевский по глубине своих идей превзошел Маркса, восполнил его недостатки. В опубликованной в 1902 г. книге «Проблема идеализма» большое значение имела критика Булгаковым теории эволюции. Одним словом, истина заключается в соединении Достоевского с Марксом. Западный марксизм двадцатого столетия шел от теории овеществления к диалектике просвещения, а затем к одномерному человеку и возрождению исторического материализма. Можно сказать, что все это было критикой научной рациональности, распорядившейся и порабощавшей человека и одновременно развитием и конкретизацией идей Достоевского, высказанных им в 1864 г., — «дважды два четыре есть начало смерти». Русская философия и доньше — самая глубокая, самая ценная теория критики промышленной цивилизации. Движение гуманизма второй половины двадцатого столетия, представленное Фроловым, — концентрированное выражение русской культуры и русской философии в советский период. Их коренными особенностями являются внимание к пути развития и исторической судьбе России и человеческой цивилизации, критика культа научной рациональности и защита свободы человека. Эти особенности в полной мере проявились в критике Достоевским, Толстым и другими писателями, а также русской религиозной идеалистической философией Серебряного века, страданий людей, причиной которых явилась промышленная цивилизация XIX в. и первой половины XX в. Стремительное расширение масштабов промышленной цивилизации во второй половине XX в. привело к возникновению различных глобальных проблем, угрожающих самому существованию человечества. Объединив гуманистические идеи раннего Маркса и традиции русской культуры и философии, Фролов обратил внимание на духовные ценности человека, судьбы человечества вообще. Выдвинув идею комплексного изучения человека, он указал, что этика науки, а также интересы всего человечества, выше классовых интересов, и в конечном счете создал теорию нового гуманизма. Мы наблюдаем здесь продолжение конфликта русской культуры и промышленной цивилизации в новых исторических условиях и в то же время пик развития русской философии. Русская философия и сегодня имеет важное историческое значение. Дело в том, что с распадом Советского Союза и с осуществлением в Китае политики реформ и открытости, промышленная цивилизация капитализма получила во всем мире быстрое

распространение. И в результате проблемы, связанные с порабощением человека вещами, господством над ним научной рациональности, конфликтами интересов между людьми, угрожающими самому существованию человечества не только не получили разрешения, но, напротив, стали более явными. Все упирается в ценностные критерии, которых придерживается промышленная цивилизация. Гуманистические теории, возникшие на Западе после Возрождения и Просвещения, односторонне принижают природу человека, более того, они пренебрегли его духовными потребностями, был утрачен контроль над его материальными желаниями.

В настоящее время человеческая цивилизация переживает переломный период своей истории. Подавляющее большинство государств озабочено лишь решением технических глобальных проблем таких, как исчерпаемость ресурсов и охрана окружающей среды, но не могут и не в состоянии поставить вопрос о создании новых ценностных критериев для человеческой цивилизации. Сегодня необходимо призвать к возрождению русской философии, продолжить и развить традиции русской философии — от Достоевского, Соловьева, Бердяева и до Фролова. В этом заключена сегодня историческая миссия русской философии. По мнению Ань Циняня, ключ к возрождению русской культуры лежит именно в этом.

## Литература

### *На русском языке*

Современная российская философия в китайском прочтении // Свободная мысль. 2006, № 5.

Современная китайская марксистская философия — практический материализм // Вопросы философии. 2007. № 5.

Взгляд китайского ученого на советскую философию // Вопросы философии. 2008. № 9.

Новая научно-техническая революция и современный мир // Век глобализации. 2009. № 2.

В.Ж. Келле и марксистская философия в Китае // Человек в интеллектуальном и духовном пространстве. М., 2010.

О русской философии // Философия в диалоге культур. М., 2010. С. 360–370.

Мое понимание Келле // Философские науки. 2010. № 12.

Философия гуманизма И.Т. Фролова // Вопросы философии. 2012. № 3.

### *На китайском языке*

70 лет советской философии. Чунцин, 1990.

Русская культура и вопросы ленинизма. Пекин, 1994.

Куда идет Россия? Пекин, 2004.

Новая редакция истории марксистской философии. Пекин, 2004.

*Статьи*

Соборность // Ци дущяо вэньхуа сюэкань. 2000. № 4.

Гуманистическая интерпретация Бердяевым понятия «Бога» // Ци дущяо вэньхуа сюэкань. 2001. № 5.

Теория природы человека Достоевского и его критика промышленной цивилизации // Шэхуй кэсюэ цзикань. 2005. № 3.

Русская культура под углом зрения модернизации // Чжэцзян сюэкань. 2007. № 3.

Достоевский и Карл Маркс // Сучжоу дасюэ сюэбао. 2010. № 7.

**Чжан Байгунь** (р. 17.05.1965, Хэйлунцзянь, Китай) — китайский историк русской философии. Научные интересы: русская философия, русская православная церковь, русская культура, сравнительное исследование русской и китайской культуры. Учился на математическом факультете Харбинского педагогического университета (1982–1986), после окончания поступил в аспирантуру того же университета (1986). С октября 1988 г. по ноябрь 1993 г. учился в аспирантуре философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Кандидат философских наук (с 1993 г.). Тема кандидатской диссертации «Проблема существования в философии и науке». С 1994 г. работал в Китайском нефтяном университете. Доцент (с 1995 г.), профессор (с 2000 г.). С октября 1996 г. по июль 1997 г. был на стажировке в Академии нефти и газа имени Губкина (Москва), одновременно прослушал два цикла лекций в МГУ имени М.В. Ломоносова (в ИППК при МГУ). С марта по июнь 2001 г. был на стажировке в Институте философии РАН. С 2002 г. работает на философском факультете Пекинского педагогического университета. Заведующий кафедрой религиоведения. Руководитель центра по изучению русской культуры при Пекинском педагогическом университете. С 24 по 27 декабря 2006 г. этим центром при участии Чжан Байчуня была организована международная конференция «Русская культура-традиция и современность». Из России на эту конференцию прибыли известные ученые, в том числе А.Н. Чумаков, С.С. Хоружий, чл.-корр. РАН А.В. Дмитриев, А.В. Солдатов и др. Чжан Байчунь читает следующие курсы: для студентов — историю науки, историю христианства, религиоведение, социологию религии, религию и культуру; для аспирантов — русский язык по специальности (для аспирантов гуманитарных наук), вопросы философии религии, русскую философию и др. С 23 по 30 ноября 2011 г.



прочитал курс лекций на русском языке в Сибирском федеральном университете (Красноярск), с 12 по 20 мая 2012 г. прочитал цикл лекции на русском языке в Российском Тихоокеанском университете (Хабаровск) и в Хабаровской духовной семинарии. С 2004 г. Чжан Байчунь приглашает ежегодно из России известных философов в Пекинский педагогический университет с лекциями. Здесь читали лекции такие известные ученые, как академик В.А. Лекторский, академик В.С. Степин, член-корр. А.В. Смирнов, член-корр. А.В. Дмитриев, М.Н. Громов, В.Г. Буров, Н.С. Никольский, И.К. Лисеев, Н.И. Киященко, А.А. Кара-Мурза, В.Г. Федотова, В.Н. Шевченко, А.Н. Чумаков, В.В. Сербиненко, А.М. Руткевич, В.Г. Дацышин, С.С. Хоружий, М. Эпштейн, Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина, А.В. Солдатов, Ю.И. Светов и др. Академик В.А. Лекторский, С.А. Никольский, С.С. Хоружий, В.Г. Дацышин, А.Н. Чумаков, Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина читали циклы лекций (обычно от четырех до восьми лекций). Начиная с 2008 г. все лекции записываются на видео. Чжан Байчунь — участник VI Российского философского конгресса (Нижний Новгород, 2012), где выступил на секции по истории русской философии с докладом на тему «Вера у Бердяева Н.А. — философский аспект». В 2005, 2006, 2008 гг. принимал участие в Международном форуме «Диалог цивилизаций» на о. Родос (Греция). Переводчик на китайский язык сочинений *Бердяева, Соловьева, Розанова, Шестова, Хоружего* и многих статей современных русских философов. Автор более 100 статей на китайском языке и переводов статей с русского языка на китайский. Указом Президента РФ от 1 марта 2013 г. за большой вклад в укрепление дружбы и сотрудничества с Российской Федерацией, развитие научных и культурных связей Чжан Байчунь награжден высокой российской государственной наградой — Медалью Пушкина.

*Согинения:*

Современная православная богословская мысль: русское православное богословие. Пекин, 2000, 2006.

История религии в России (в соавт.): В 2 т. Пекин, 2007.

Дух дышит, где хочет: Исследование религиозной философии Н.А. Бердяева. Пекин, 2011.

*Переводы на китайский язык:*

*Соловьев В.С.* Чтение о богочеловечестве. 1999, 2003.

*Розанов В.В.* Легенда о Великом Инквизиторе. 2002, 2007.

*Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. 2000, 2007.

*Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. 2002.

*Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. 2003.

*Бердяев Н.А.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. 2002.

*Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. 2007.

*Хоружий С.С.* Синергичная антропология и русская философия: Лекции С.С. Хоружего в Пекинском педагогическом университете. 2011.

*Статьи на русском языке:*

Национальные идеи России и Китая // Китай в диалоге цивилизаций. М., 2004. Культурный фон молодежного образования: сравнение ситуаций в Китае и России // Вестник. Мировой Общественный Форум. Диалог цивилизаций. 2006.

Китайская философия в эпоху глобализации // Глобалистика. Международный энциклопедический словарь. 2006.

Изучение русской культуры в Китае // Вестник российского философского общества. 2007. № 1.

О трагедии русской религиозной философии // Вопросы философии. 2007. № 5.

**Сюй Фэнлинь** (р. 03.06.1964, пров. Хэлуцзян, Китай) — китайский исследователь русской философии и православия, доктор философии. Окончил философский факультет Пекинского университета (1986), аспирантуру Института зарубежной философии при Пекинском университете (1989). С 1989 г. по настоящее время работает в этом же институте на философском факультете Пекинского университета. С 1995 — доцент, с 2008 — профессор. Докторская диссертация «“Библейская философия” Льва Шестова — интерпретация в контексте русской философской мысли» (2001, Пекинский университет). Читает в Пекинском университете лекционные курсы по истории русской религиозной философии, ведет исследовательскую работу в области религиоведения и православного богословия. Перевел на китайский язык работы известных русских философов, в том числе «Смысл жизни», «Русское мировоззрение» С.Л. Франка (Шанхай, 1999), «Афины и Иерусалим» Л. Шестова (Ханчжоу, 2000). Перевел также «Православие — очерки учения православной церкви» С.Р. Булгакова (Пекин, 2001), опубликовал статьи, посвященные греческим отцам церкви, Г. Паламе и православной антропологии. Опубликовал на китайском языке ряд научных статей и учебных пособий, посвященных философии И.В. Киреевского,

А.С. Хомякова, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и Л. Шестова. В русской философии исследует проблематику гносеологии, философской антропологии, этики, социальной философии.

В своих работах выделяет три ведущих черты русской философии: антропоцентризм, идею цельного знания и поиск Абсолюта.

*Сочинения:*

Владимир Соловьев (Тайбэй, 1995).

Н.Ф. Федоров (Тайбэй, 1998).

Философия Владимира Соловьева (Пекин, 2007).

Очерки русской религиозной философии (Пекин, 2006).

История православной иконы (Пекин, 2012).



**Авдеев Олег Константинович** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

**Авдеева Людмила Ростиславовна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

**Аляев Геннадий Евгеньевич** — доктор философских наук, зав. кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического ун-та (Украина)

**Андреев Андрей Леонидович** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории и философии ВГИК имени С.А. Герасимова

**Берте Алис** (Alice Berthet) — преподаватель Высшей нормальной школы г. Лиона (Лион, Франция)

**Бурлака Дмитрий Кириллович** — доктор философских наук, профессор, ректор Русской Христианской Гуманитарной академии, Санкт-Петербург

**Буров Владлен Георгиевич** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

**Вангугов Василий Викторович** — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

**Ваньгык Даниель** — аспирант Института Философии Ягеллонского университета (Краков, Польша)

**Варава Владимир Владимирович** — доктор философских наук, профессор факультета философии и психологии Воронежского государственного университета

**Гаврюшин Николай Константинович** — доктор философских наук, профессор Московской Духовной академии

**Газева Анастасия Георгиевна** — доктор филологических наук, старший научный сотрудник Института Мировой литературы РАН

**Головин Ярослав Борисович** — кандидат философских наук, доцент Московского открытого университета имени В.С. Черномырдина

**Гриер Филип Т.** (Grier Philip T.) — заслуженный профессор колледжа Дикинсон (Карлайл, Пеннсилвания, США)

**Громов Михаил Николаевич** — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором истории русской философии Института философии РАН

**ДеБласио Алисса** (Alyssa DeBlasio) — профессор колледжа Дикинсон (Карлайл, Пеннсилвания, США)

**Дефорж Ирис** — кандидат философских наук, сотрудник компании Foringest SA, Швейцария

**Дидык Марина Александровна** — кандидат философских наук, доцент Южного Федерального университета, Ростов-на-Дону

**Емельянов Борис Владимирович** — доктор философских наук, профессор Уральского Федерального университета, Екатеринбург

**Ермигев Александр Александрович** — доктор философских наук, профессор Русской Христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург)

**Ермишин Олег Тимофеевич** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья имени А.И. Солженицына

**Ерыгин Александр Николаевич** — доктор философских наук, профессор Южного Федерального университета, Ростов-на-Дону

**Исаева Оксана Сергеевна** — аспирант Пензенского государственного университета

**Катасонов Владимир Николаевич** — доктор философских наук, профессор Свято-Тихоновского Православного гуманитарного университета

**Клайн Джордж Л.** (Kline George L.) — заслуженный профессор колледжа Брин Мар (Брин Мар, Пеннсилвания, США)

**Козырев Алексей Павлович** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

**Кошарный Валерий Павлович** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Пензенского государственного университета

**Кувакин Валерий Александрович** — доктор философских наук, заслуженный профессор Московского университета, профессор кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

**Кулешова Ирина Владимировна** — кандидат философских наук, доцент ВЗФЭИ

**Куценко Наталья Александровна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

**Маслин Михаил Александрович** — доктор философских наук, заслуженный профессор Московского университета, зав. кафедрой истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

**Межуев Борис Вадимович** — кандидат философских наук, доцент философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

**Мелих Юлия Биляловна** — доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов МГУ имени М.В. Ломоносова

**Мильгарек Михал** — аспирант филологического факультета Ягеллонского университета (Краков, Польша)

**Моцелков Евгений Николаевич** — доктор политических наук, заведующий кафедрой философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

**Могалов Евгений Владимирович** — доктор философских наук, зав. кафедрой философии Мордовского государственного университета имени Н.П. Огарева

**Павлов Алексей Терентьевич** — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

**Пономарев Василий Николаевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

**Попов Андрей Алексеевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

**Пушкин Сергей Николаевич** — доктор философских наук, профессор Нижегородского Государственного педагогического университета имени Козьмы Минина

**Семенова Ангелина Игоревна** — кандидат философских наук, консультант Комитета по образованию Государственной Думы Российской Федерации

**Семенова Светлана Григорьевна** — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института Мировой литературы РАН

**Сербиненко Вячеслав Владимирович** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории отечественной философии РГГУ

**Сердюкова Елена Владимировна** — кандидат философских наук, доцент Южного Федерального университета, Ростов-на-Дону

**Скэнлан Джеймс П. (Scanlan James P.)** — заслуженный профессор университета штата Огайо (Колумбус, Огайо, США)

**Судьин Григорий Григорьевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

**Суходуб Татьяна Дмитриевна** — кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины

**Цвык Ирина Вячеславовна** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского Авиационного института (Технического университета)

**Чернышева Анна Владимировна** — кандидат философских наук, доцент МГТУ имени Баумана

**Шапошников Лев Евгеньевич** — доктор философских наук, профессор, президент Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина

**Шириняц Александр Андреевич** — доктор политических наук, заведующий кафедрой истории социально-политических учений факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова



---

*Научное издание*

РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ:  
НА РУСИ, В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

Сборник научных статей,  
посвященный 70-летию кафедры истории русской философии

Под общ. ред. В.А. Кувакина и М.А. Маслина;  
составитель М.А. Маслин

Редактор *И.В. Краснослободцева*  
Художественный редактор *Ю.М. Добрянская*  
Художник *В.А. Чернецов*  
Технический редактор *Н.И. Матюшина*  
Корректор *И.В. Луканина*  
Верстка *Л.В. Тарасюк*

Подписано в печать 17.09.2013. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага офсетная. Офсетная печать.  
Гарнитура Октава. Усл. печ. л. 43,0.  
Уч.-изд. л. 39,7.  
Тираж 500 экз. Изд. № 9990. Заказ

Издательство Московского университета.  
125009, Москва, ул. Б. Никитская, 5.  
Тел.: (495) 629-50-91. Факс: (495) 697-66-71.  
Тел.: (495) 939-33-23 (*отдел реализации*).  
E-mail: secretary-msu-press@yandex.ru

Сайт Издательства МГУ:  
[www.msu.ru/depts/MSUPubl2005](http://www.msu.ru/depts/MSUPubl2005)  
Интернет-магазин: <http://msupublishing.ru>

Адрес отдела реализации:  
Москва, ул. Хохлова, 11 (Воробьевы горы, МГУ).  
E-mail: [izd-mgu@yandex.ru](mailto:izd-mgu@yandex.ru). Тел.: (495) 939-34-93

Отпечатано в типографии МГУ.  
119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 15