

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное агентство по образованию
Южно-Уральский государственный университет
Кафедра социально-гуманитарных дисциплин

ЮЗ. Я7

Н 428

Недугова И.А.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Учебник

Челябинск
Издательский центр ЮУрГУ
2010

*Одобрено
Учебно-методической комиссией филиала в г. Миассе*

*Рецензенты:
проф. А.Б. Невелев, доцент О.Э Иванова*

Русская философия: учебник / автор И.А. Недугова. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2010. – 445 с.

Курс «Русская философия» читается студентам, уже прослушавшим основные разделы истории западной философии – от античности до классической философии XVII-XX веков.

Учебник «Русская философия» состоит из 2-х частей. В первой части раскрывается становление, сущность, основное содержание русской философской мысли, начиная с периода влияния Византии и до XVIII века.

Вторая часть раскрывает особенности русской философии XIX – XX веков.

Особое внимание при раскрытии основных тем русской философии XIX – XX веков уделено осмыслению места человека в мире. Традиции религиозного реформаторства, уходящие корнями в Православие, получают свое распространение в идее Всеединства и Соборного сознания.

Учебно-методический комплекс предназначен для студентов высших учебных заведений.

© Издательский центр ЮУрГУ, 2010

ОГЛАВЛЕНИЕ

ЧАСТЬ I. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ С X ПО XVIII ВЕК	6
Раздел I. Становление русской философии	6
Глава 1. Русская философия: место и роль в мировой философской мысли	6
1.1. Русская философия: определение феномена	6
1.2. Основные методы изучения русской философии. Проблемы периодизации русской философии	8
1.3. Особенности русской философии.....	10
1.4. Византийские традиции в формировании философской культуры Киевской Руси.....	12
Библиографический список.....	14
Глава 2. Формирование религиозно-мистической традиции	15
2.1. Синтез византийской традиции и славянского мировоззрения	15
2.2. Кирилло-мефодиевская культура.....	16
2.3. Святоотеческая литература	17
2.4. Переводная литература	17
2.5. Формирование славянской мистико-религиозной традиции русской культуры	22
2.6. Киевская оригинальная историософская литература	24
Глава 3. Философия периода феодальной раздробленности. Начало централизации	36
3.1. Возвышение Москвы	36
3.2. Проблема единства земли Русской	37
3.3. Культ святости.....	40
3.4. Теория «Москва – третий Рим»	43
Глава 4. Мистика и секуляризация в философской традиции России в XIV–XVI веках	52
4.2. Церковный Собор 1503 года.....	56
4.3. Идеологическое обоснование самодержавия	61
4.4. Никонианская реформа. Старообрядчество.....	74
4.5. Юродство на Руси.....	78
Раздел II. Русское Просвещение	83
Глава 5. Развитие русской философии в конце XVII – первой половине XVIII века	83
5.1. Реальные основы и специфика российского Просвещения XVIII века.....	83
5.3. Формирование московского панславянского просветительства.....	89
5.3. Формирование московского панславянского просветительства... ..	107

Глава 6. Просветительские идеи в эпоху Петра Великого	114
6.1. Становления национального самосознания	114
6.2. Публицистика в эпоху Петра.....	116
6.3. Творчество И.Т. Посошкова.....	123
6.4. Творчество Феофана Прокоповича.....	132
6.5. Учение В.Н. Татищева	137
6.6. Культурная секуляризация А. Кантемира	143
Глава 7. Русское Просвещение второй половины XVIII века	
Екатерининский век.....	152
7.1. Особенности складывания в России общественно-политических направлений второй половины XVIII века	152
7.2. «Повсеместное вольтерьянство»	152
7.3. Либерально-правовое направление в общественно-политической мысли второй половины XVIII века	154
7.4. Правопонимание и рассуждения о государстве Я.П. Козельского и Н.Н. Новикова	155
7.5. Революционно-демократическое направление в общественно-политической мысли второй половины XVIII века	163
7.6. Патриархально-консервативное направление в общественно-политической мысли второй половины XVIII века	168
7.7. Новое видение веры. «Секуляризация» мысли	174
7.7.1. Философия природы и человека Г. Сковороды.....	177
7.7.2. Естественнонаучные концепции в русской философии XVIII века	186
ЧАСТЬ II. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX – XX ВЕКОВ.....	190
РАЗДЕЛ I. Русская философия XIX века	190
Глава 8. Русская философия первой трети XIX века.....	190
8.1. Критическое западничество	190
8.2. Первая волна славянофилов. Критическое направление славянофильства	200
8.3. Вторая волна славянофильства	219
Глава 9. Философия русского космизма	272
9.1. Основоположники космизма	272
9.2. Философия Всеединства.....	290
9.3. Последователи В. Соловьева.....	306
9.4. Сиентистизм в русской философии.....	309
9.5. Нормативный подход в русской философии	331
9.6. Русские панпсихисты.....	332
9.7. Неокантианство в России	337
Глава 10. Русский религиозный Ренессанс	347
10.1. Первая волна русского религиозного Ренессанса	347

10.2. Сборник «Вехи».....	356
10.3. Гендерное и сатирическое направление русского религиозного Ренессанса	360
10.4. Классики религиозного Ренессанса.....	372
10.5. Философия свободы и ответственности в русской философии .	395
10.6. Философия имени.....	408
10.7. Положительная философия. Критика отрицательной философии	412
10.8. Социальная философия П. Сорокина.....	418
10.9. Духовное осмысление бытия	421
10.10. Философия Абсолюта	424
10.11. Антропология С.Л. Франка	430
10.12. «Новая онтология». Опыт современной русской философии ..	435

Часть I. Русская философия с X по XVIII век

Раздел I. Становление русской философии

Глава 1. Русская философия: место и роль в мировой философской мысли

1.1. Русская философия: определение феномена

Что такое русская философия? Вот, наверное, с ответа, на какой вопрос надо начинать нашу беседу. Давно уже прошло время пикового интереса ко всему «незаконно забытому». То время, когда словосочетание «русская философия» становилось само по себе эквивалентом возрождения культуры, «русская философия» как тема и лозунг исчезла с горизонта общественной полемики и перестала занимать интересующую публику. У политиков вышла из моды манера сыпать на каждом шагу ссылками на Бердяева или Ильина, газеты и журналы уже не рвутся перепечатывать «возвращенное наследие», а грантодатели переключились на гендерные¹ исследования, культурологию и «философию образования». Прошли сложные девяностые, и наступило время оглянуться и подумать, что же действительно есть «русская философия».

В современных условиях русская философия стала использоваться только в двух случаях. В первом случае о «русской философии» вспоминают только применительно к какой-либо идеологии. Во втором случае «русскую философия» «поставили на полку» как неактуальный или неинтересный предмет и вспоминают только в рамках пресловутого регионального компонента в образовательном процессе. Неужели русская философия как элемент культуры, как основа нашего, повторяю нашего самосознания, как квинтэссенция нашего мировоззрения не имеет права быть рассмотрена более детально? Ответ очевиден. Вот этому и будет посвящена эта книга.

Для начала определим, что нам называть «русской философией». Николай Плотников указывает, что «если бы речь шла о философии на русском языке или о философии на нынешней территории России, то пришлось бы включать в эту историю и всю советскую философию. Ведь она, между прочим, в силу физического присутствия огромного числа ее бывших представителей в значительно большей степени связана с современным состоянием философии в России, нежели та «русская философия», которая

¹ Плотников Н. Философия для внутреннего употребления // Неприкосновенный запас. 2002. №2 (22). С. 34 – 45.

продолжилась и окончилась в эмиграции»². Если исходить из того, что «русской философией» мы можем называть только религиозную философию, то такая философия и представляется феноменом, который в наименьшей степени связан с современными опытами философствования. А если учесть, что аксиомой рассмотрения такой философии, согласно большинству учебных изданий является, повторение расхожих формул русской религиозной философии – «онтологизм», «софийность», «антропологизм», «историософичность» и проч., то получается, что нет никакой философии, а есть только трактование религиозных текстов. Это, конечно, само по себе неплохо, особенно в условиях кризиса духовности в современном российском обществе. Но, тем не менее, философия – это наука. Как и всякая другая наука, философия стремится к установлению строго доказуемых истин не для избранных народов или наций, а для всех мыслящих людей. Однако следует принять во внимание, что философия является наукой единственной в своем роде и отличается от других наук двумя характерными особенностями. Анализируя природу вселенского бытия, философия доводит этот анализ до крайнего предела, т.е. занимается не только аспектами, которые уже не поддаются никакому анализу и составляют содержание наиболее всеобщих идей и суждений. Чтобы успешно разрешить эту задачу, философ должен обладать способностью к спекуляции, т.е. к интеллектуальной интуиции, которая должна быть развита у него лучше, чем даже у математика. С другой стороны, в процессе изучения основных элементов и аспектов мира философия должна вскрыть их внутреннюю взаимосвязь, ту взаимосвязь, которая образует мир как целое. Изучение мира как целого является делом космологии, составной части метафизики. Космология занимается такими важными конкретными и частными элементами, как биологическая эволюция и история человечества. Отсюда философия должна ответить на вопрос о том, каков их смысл, каково их место в этом мире как едином целом.

Занимаясь такими вопросами, философ убеждается в том, что для их изучения полезно пользоваться способностью к эстетическому созерцанию.

Таким образом, высочайшие достижения философии требуют сочетания двух противоположных и трудносовместимых способностей: способности к абстрактному мышлению в его высшей форме и способности к конкретному созерцанию реальности на его высшей ступени.

Если считать русской философией все то наследие, которое осталось в рамках непосредственно русской культуры и исторического процесса, то тогда к русской философии должен быть отнесен и весь советский период. Но можем ли мы считать действительно философией все то, что писалось в

² Плотников Н. Философия для внутреннего употребления // Неприкосновенный запас. 2002. №2 (22). С. 47.

этот бескомпромиссный период? Сложно назвать большинство работ, написанных в русле марксистско-советской концепции, подлинно философскими. Вопрос лишь в том, на чем акцентировать внимание: на слове «русская» или на слове «философия». Есть, несомненно, разница между «русской философией» и «философией в России»³.

Без философии нельзя говорить о наличии у нации, общества какой-либо системы познавательных, ценностных, нравственных и эстетических взглядов. Одним из основных подходов к философии сегодня является конструктивный научный подход. Тогда из разряда философии «выпадает» добрая доля всех философов России. Совершенно очевидно, что иррационализм не только черта русской философии, но и в рамках западной философии можно назвать философов, чьи теории нельзя назвать классическими или рациональными таких, например, как Сократ, Ницше, Кьеркегор.

Не смотря на некоторое запаздывание возникновения русской философии, действительно философская парадигма в России сформировалась и стала частью общимировой философии. Формирование самобытной русской философии начинается с XVIII века. Первым философом, представившим оригинальную метафизическую картину стал Григорий Сковорода, «жизнь и учение которого совершенно отклоняются от западноевропейской традиции и вводят нас в путь самобытной русской философии»⁴.

1.2. Основные методы изучения русской философии. Проблемы периодизации русской философии

Сегодня появилось достаточно много исследований, направленных на изучение русской философии. Естественно, каждый автор пытается обосновать свою периодизацию русской философии на основе оригинальных методов изучения, хотя некоторые исследователи предлагают считать философскую мысль Руси IX – XIII веков древнерусской философией, а философию XIV – XVI веках философией средневековой Руси. Если обобщить все возможные подходы, то можно выделить четыре доминирующих точки зрения.

Представители наиболее традиционного подхода, исходя из принципа, что философия предполагает создание оформленных мировоззренческих теорий, начинают рассматривать философию в России примерно с XVIII века, выделяя период до XVIII века в предфилософию. Так, например, В.В. Зеньковский, отведя несколько страниц для ознакомления с предфилосо-

³ Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 11. С. 11 – 21.

⁴ Лосев А.Ф. Русская философия. Свердловск, 1991. С. 17.

фией, сразу переходит к петровской эпохе⁵. На этом же принципе строится и учебник Н.О. Лосского⁶.

Второе направление привязывает философию к исторической судьбе России. Следовательно, вся философия рассматривается через призму социально-политических явления. Данный подход вполне логичен, ибо основной чертой русской философии (хотим мы того или нет) является некоторая историософичность⁷.

Третье направление основывается на обращении к опыту античной традиции. Истоки русской философии некоторые авторы находят в античности⁸. Большинство исследователей сходятся на том, что корни русской философии следует искать в древней Греции, на настоящей родине философии, но в отличие от европейских стран античное наследие пришло на Русь не прямо, а через посредство ее исторической преемницы – Византии. Поэтому не удивительно, что первыми на Руси стали распространяться переводные философские сочинения.

Другие выводят основы русской религиозной традиции из византийского наследия. Существует мнение: поскольку византийская культура пришла на Русь в христианских переводах, постольку греческая философская мысль, традиции интеллектуализма не дошли до нее, распространение христианства означало приобщение к вере, но не к философии. Д. Лихачев отмечал, «...но вот в чем Русь до XIX века явно отставала от западных стран, это наука и философия в западном смысле слова»⁹. С другой стороны многие авторы, сходятся во мнении, что именно невключенность в западное средневековье спасла русскую философию от схоластики¹⁰. По мнению М.Н.Громова древнерусская философия предстает «не как отвлеченная теоретическая дисциплина, а как всеохватывающая мудрость, вдохновенный синтез многих видов познания»¹¹.

Представители следующего направления попытались доказать возможность появления русской философии независимо от процесса христианизации, непосредственно из славяно-русского язычества, которое «имело в формировании древнерусского философского мышления такое же значение, каким пользовалась в истории европейской мысли языческая филосо-

⁵ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х т. Л., 1991. С. 54.

⁶ Лосский Н.О. История русской философии. М., 2002. С.66.

⁷ Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории: Курс лекций. М., Издательство Магистр. 1997.; Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996.; Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии. Екатеринбург, 1991.

⁸ Махлак К.А. Дравнегреческие софисты и русская религиозная философия. М., 2006.

⁹ Лихачев Д. Русская культура в современном мире // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 9.

¹⁰ Федотов Г. Святые древней Руси. М., 1990. С. 27 – 38.

¹¹ Громов М.Н. Определение философии в древнерусской письменности // Философская и социологическая мысль. 1988. №1.

фия античности»¹². Ведущим методом было вычленение основных понятий и элементов философии из нефилософского контекста, в основном религиозного.

1.3. Особенности русской философии

Русская философия, несомненно, является неотъемлемой частью общемировой философии. Но, тем не менее, обладает частью самостоятельных черт.

Первая характерная особенность русской философской мысли вытекает из проблемы духовного наследия. Западноевропейская философия почти с самого начала базировалась на достижениях античной мысли, была ее непосредственной приемницей. В сущности, западноевропейская мысль не начинала, а творчески продолжала и развивала то, что было наработано древнегреческими и древнеримскими мыслителями. Этому способствовал и общий язык образованных слоев – латынь. Особенностью русской философии, по мнению П.Я. Чаадаева, стало то, «что мы все еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах и даже у народов, гораздо более нас отсталых¹³». Суждение П.Я. Чаадаева безапелляционно. Он отказывает русской философии в какой бы то ни было оригинальности. «Мы воспринимаем только совершенно готовые идеи, поэтому те неизгладимые следы, которые полагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний»¹⁴. С другой стороны, по мнению подавляющего большинства аналитиков русской философии, удалось избежать негативных явления западноевропейского средневековья. «Всемирное вещественное преобладание падшего Рима оснащалось снова в Ватикане, мнимо преображаясь в формы духовного преобладания; но это преобладание было не преобладание слова, а преобладание меча, – только скрытого. Русь устояла во благо общее – это заслуга ее»¹⁵.

Отдаленность репрезентативности русской философской мысли от античного наследия с одной стороны и влияние мистической традиции Византии с другой определили необходимость создавать философские традиции самостоятельно.

Вторая особенность органически вытекает из первой. Влияние Византии отразилось в том, что русская философия почти всегда развивалась в недрах религии. Если западная философия строится в основном на прин-

¹² Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996. С. 67.

¹³ Чаадаев П.Я. «Философические письма к Даме. Письмо первое» / Полное собрание сочинений и избранные письма. М.: Наука, 1991. С. 323 – 337.

¹⁴ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996.

¹⁵ Хомяков А.С. Несколько слов о философическом письме. М.: Академический проект; Плотников В.И. Онтология: Хрестоматия; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. С.265 – 268.

ципе «*ratio*, выдвинутом в качестве основного принципа всего миропонимания»¹⁶. то русская философия строится на мистической традиции. «Она представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего»¹⁷. «Русская мысль, – справедливо писал В.В. Зеньковский, – всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой; здесь был и остался главный корень своеобразия, но и разных осложнений в развитии русской философской мысли»¹⁸.

Третья особенность: русская философия носит социальную и гуманистическую направленность. В. Соловьев определяет главный «вопрос о смысле существования России во всемирной истории»¹⁹. Постоянный интерес к обществу и человеку проходит в рамках воцерковления сознания, т.е. через призму православия. «Мы поищем ответа в вечных истинах религии. Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»²⁰.

Для русской философии человек, его духовно-нравственная жизнь являются не просто особой сферой внешнего мира, его выражением. Напротив, человек есть микрокосм, который несет в себе разгадку тайны бытия, макрокосма. Человек, утверждает Н.А. Бердяев, не дробная, бесконечно малая часть Вселенной, а малая, но цельная Вселенная. Сущность человека в его цельности. Цельный человек сочетает в себе такие качества, как чувственный опыт, рациональное мышление, эстетическое восприятие мира, нравственный опыт, религиозное созерцание²¹. Только такому человеку доступно цельное познание, т.е. постижение сверхрационального бытия.

Четвертой чертой является интуитивность гносеологического процесса. «Зло и грех всякой власти русские чувствуют сильнее, чем западные люди...»²². По мнению А.Ф. Лосева, для русской философии «чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов. Она представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям и определениям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности»²³.

¹⁶ Лосев А.Ф. Русская философия: Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во УрГУ, 1991. С.70 – 73.

¹⁷ Там же. С.88 – 93.

¹⁸ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996.

¹⁹ Соловьев Вл. Русская идея. Спор о справедливости: сочинения. М.: ЗАО Издательство ЭКСМО – Пресс; Харьков: Фолио, 1999. С. 622 – 649.

²⁰ Там же.

²¹ Бердяев Н. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 87–89, 92–95, 104 – 111, 152 – 154.

²² Там же. С. 160.

²³ Лосев А.Ф. Указанное сочинение.

Пятая особенность: в истории и современной действительности русскую мысль тревожит проблема «правды», ибо в этом слове, как писал Н.К. Михайловский, сливаются в одно единое истина и справедливость. Правда заключается не в отдельных эмпирических сторонах жизни, не в решении какого-либо отдельно взятого социально-политического дела, а в синтетической целостности всех сторон реальности и всех движений человеческого духа²⁴.

Правда не тождественна истине. Она означает не столько совпадение представления и действительности, адекватный образ действительности, сколько нравственную основу жизни, духовную сущность бытия. Правда – это поиск святости, душевной чистоты, справедливости. Для русских мыслителей главное заключается не просто в познании и понимании, а в переживании. Известное Спинозовское кредо «не плакать, не смеяться, а понимать» не удовлетворяло их ввиду его подчеркнутого рационализма. Правда для них – не только сфера разума, но и сердца.

Явление русской философии, которое составляет шестую особенность, наиболее часто критикуемую со стороны западных позиций, – это историческая сложность. Сложность исторической судьбы России определяет то, что в России философ так же, как и поэт, несет на себе печать и ответственность пророка. Русская философия неразрывно связана с действительной жизнью, поэтому она часто является в виде публицистики, которая берет начало в общем духе времени со всеми его положительными и отрицательными сторонами, со всеми его радостями и страданиями, со всем его порядком и хаосом.

1.4. Византийские традиции в формировании философской культуры Киевской Руси

В конце X столетия Русь официально приняла новую веру, и с этого периода она постоянно испытывает влияние всего христианского опыта, накопленного к этому времени. Но изначально определяющим было влияние Византии, что объясняется самими обстоятельствами принятия христианства, близостью территорий, сложившимися политическими, культурными и религиозными связями, а главное – комплексом черт, сближающих эти две столь разные и в то же время похожие культуры. К X столетию Византия хоть и центр Православия, но государство с давней и непростой историей. «Она доживала вторую жизнь – доживала жизнь Рима. Она была молода и сильна религией. И разнообразие ее было на религиозной почве»²⁵.

²⁴ Михайловский Н.К. Письма о правде и неправде. Полн. собр. соч. в 4 т. СПб., 1906 – 1909. Т. 4. С. 451.

²⁵ Громов М.Н. Философская мысль средневековой Руси (X – XVII вв.). История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. М.: Греко-латинский кабинет, 1995. С.447 – 448.

Дожидала, надо сказать, без особого блеска. Последние цари Византии вынуждены были заменить царские знаки подделками. И именно к увядающей Византии обращается Киев, выбирая свою философию. Византия – культурный феномен, сотканный из парадоксов. Византийцы именовали себя ромеями, но неоднократно официально порывали с Римом, в качестве государственного языка утвердили греческий и реально в большей степени были наследниками греко-эллинистической культуры, чем римской. Это и сыграло определяющую роль в распространении византийской культуры. Лояльно отношения к другим языкам и культурам стало привлекающим фактором для большинства славянских народов. Данные советской лингвистической и исторической науки свидетельствуют о том, что письменность на Руси появилась задолго до официального принятия христианства. О существовании каких-то форм письменности у славян уже во второй половине IX века свидетельствуют черноризец Храбр и «Паннонское житие Кирилла»²⁶. Создание славянской азбуки Кириллом и Мефодием в 863 г. явилось актом величайшего культурно-исторического значения, способствовавшим быстрому культурному росту как южных, так и восточных славян. К концу IX – первой четверти X столетия древняя Болгария переживает замечательный период расцвета своей культуры. В этот период здесь появляются выдающиеся писатели: Иоанн экзарх Болгарский, Климент, Константин и сам царь Симеон. Созданные ими произведения сыграли важную роль в развитии древнерусской культуры. Близость древнерусского языка древнеславянскому («...славянский язык и русский един», – подчеркивал летописец) способствовала постепенному усвоению новой письменности восточными славянами.

Мощный толчок широкому распространению и развитию письменности на Руси дало официальное принятие христианства в 988 г., которое помогло закрепить идеологически новые общественные отношения складывающегося феодального общества. Для развития самобытной древнерусской культуры немаловажное значение имело то обстоятельство, что Русь приняла христианство из Византии, являвшейся в то время носителем самой высокой культуры. Византийская православная церковь, уже фактически к тому времени обособившаяся от западной римской католической (формальное разделение церквей произошло в 1054 г.), давала гораздо больший простор формированию национальных особенностей культуры. Если католическая церковь выдвинула в качестве литературного языка латинский, то греческая православная церковь допускала свободное развитие национальных литературных языков. Литературным церковным языком Древней Руси стал язык древнеславянский, близкий по своему характеру, грамматическому строю языку древнерусскому. Возникшая оригинальная литература

²⁶ Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X – XVII веков. М., 1990.

способствовала развитию этого языка, обогащая его за счет разговорной устной народной речи.

Русская культура, как и византийская, всегда отличалась не только своей самобытностью, но и открытостью – способностью усвоить, творчески переработать ценности, воспринятые у других народов, внести в них свой смысл. И древнерусская мудрость не является исключением. Еще на стадии предыстории древнерусской мудрости, в эпоху господства языческого мировоззрения, происходит сложный процесс синтеза мифологических систем (славянской, тюркской, иранской, угрофинской, балтской, скандинавской), что явилось определенным изначальным опытом по интеграции идей. Таким образом, выступая уникальным явлением своеобразной культуры, древнерусская мудрость вместе с тем предстает активным субъектом общеславянского, европейского и мирового мыслительного процесса. Это стало еще более возможным через влияние Византии и открытость русской мысли. В русском философствовании, изначальном имевшем свои особенности, было много общего с философским поиском в ряде других славянских стран и европейском регионе в целом.

Вопросы для повторения

1. Назовите основные подходы к изучению русской философии.
2. Какое определение «русской философии» наиболее полно раскрывает специфику предмета?
3. Назовите существенные черты русской философии.
4. Можно ли сказать, что русская философия – это не осмысление бытия, а само бытие духа?
5. Какую роль в становлении русской философии сыграла византийская традиция?
6. Какие черты этой традиции прослеживаются сейчас в российском мировоззрении?
7. Почему многие философские работы в рамках русской философии носят публицистический характер?
8. Какие задачи пытается «решить» философия в России?
9. Какую роль играет философия в России?
10. Историческая ответственность для философии благо или зло?
11. В чем заключается онтологизм русской философии?

Библиографический список

1. Бердяев, Н. Русская идея / Н. Бердяев // Вопросы философии – 1990. – № 2. – С.87 – 89, 92 – 95, 104 – 111, 152 – 154.
2. Валицкий, А. По поводу «русской идеи» в русской философии / А. Валицкий // Вопросы философии – 1994. – № 11. – С. 40 – 45.

3. Громов, М.Н. Русская философская мысль X – XVII веков / М.Н. Громов – М.: Греко-латинский кабинет, 1995. – 647 с.
4. Замалеев, А.Ф. Курс русской философии / А.Ф. Замалеев – М., 1996. – 352 с.
5. Зеньковский, В.В. История русской философии в 2 т. / В.В. Зеньковский – Л.: Наука, 1991. – 886 с.
6. Левицкий, С.А. Очерки по истории русской философии / С.А. Левицкий – М.: Наука, 1996. – 367 с.
7. Лосев, А.Ф. Русская философия / А.Ф. Лосев. Очерки истории – Свердловск, 1991. – 422 с.
8. Лосский, Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. Пер. с англ. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
9. Михайловский, Н.К. Письма о правде и неправде / Н.К. Михайловский. Полн. собр. соч. в 4 т. – СПб., 1906–1909. Т. 4. – 451 с.
10. Плотников, Н. Философия для внутреннего употребления // Неприкосновенный запас. – 2002. – № 2 (22). – С. 7.
11. Новикова, Л.И., Сиземская, И.Н. Русская философия истории: Курс лекций / Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская – М.: Издательство Магистр, 1997. – 328 с.
12. Радлов, Э.Л. Очерк истории русской философии / Э.Л. Радлов. Очерки истории. – Екатеринбург, Деловая книга, 1991. – 355 с.
13. Соловьев, Вл. Русская идея / Вл. Соловьев. Спор о справедливости: сочинения – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО – Пресс, 1999. – 749 с.
14. Хомяков, А.С. Несколько слов о философическом письме / А.С. Хомяков. Онтология: Хрестоматия / Составитель В.И. Плотников – Екатеринбург: Деловая книга, 2004. – 468 с.
15. Чаадаев, П.Я. Философические письма к Даме. Письмо первое / П.Я. Чаадаев / Полное собрание сочинений и избранные письма – М.: Наука, 1991. – С. 323 – 337.
16. Шпет, Г.Г. Очерки истории русской философии / Г.Г. Шпет – Свердловск: Изд-во УрГУ, 1991. – 536 с.

Глава 2. Формирование религиозно-мистической традиции

2.1. Синтез византийской традиции и славянского мировоззрения

Период Средневековья имеет особое значение в истории русской культуры. Эпоха Средних веков в России длилась дольше, чем в других европейских странах, и ее «отзвуки» наша культура испытывала вплоть до начала XIX века, когда «коренной» архаизм провинции «встречается» с вообразаемым средневековьем романтизма.

Начало новой эпохе было положено с принятием христианства в конце 10 века (989), когда русские княжества вошли в византийский ареал и восприняли один из наиболее развитых на тот момент в мире типов культуры.

Под влиянием народных традиций, устоев, привычек, под влиянием народного мировосприятия новым содержанием наполнялась и сама церковная культура, религиозная идеология. Суровое аскетическое христианство Византии на русской языческой почве с ее культом природы, поклонением солнцу, свету, ветру, с ее жизнерадостностью, жизнелюбием, глубокой человечностью существенно преобразилось, что нашло отражение во всех тех областях культуры, где византийское, христианское в своей основе культурное влияние было особенно велико. Не случайно во многих церковных памятниках культуры (например, сочинениях церковных авторов) мы видим совершенно светские, мирские рассуждения и отражение чисто мирских страстей.

В формировании мистической традиции можно выделить два периода. Первый связан с осмыслением переводной литературы, а второй – с созданием оригинального восточнославянского учения.

2.2. Кирилло-мефодиевская культура

Первый этап связан с деятельностью братьев Кирилла и Мефодия. Из братьев-просветителей большей склонностью к философии отличался Кирилл, прозванный за это Философом. Он получил образование в Магневрской академии в Константинополе, где его учителями были будущий патриарх Фотий, известный ученый Лев Математик. Через создание новой славянской письменности Русь в переводах получила немало имен, образов, понятий основополагающей для всей европейской культуры эллинской цивилизации, но не в чистом, а в христианизированном виде и не в полном, но в частичном варианте, поскольку греческим языком владели немногие, а имевшиеся переводы охватывали примерно IV век, в истории богословия по праву получивший наименование «золотого века» святоотеческой письменности. Главными деятелями этого столетия были: Афанасий Александрийский, капподокийцы Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Кирилл Иерусалимский, Дидим Слепец, Сепарион Тмуитский, Амфилохий Иконийский, Евсевий Кесарийский, Ефрем Сирий, Епифаний Кипрский – на Востоке, Иероним Стридонский, Иларий Пиктавийский, Амвросий Медиоланский – на Западе.

2.3. Святоотческая литература

Второй период влияния Византии на славянский мир – с 886 г. до конца X века – начинается с момента изгнания учеников Кирилла и Мефодия из Панонии. Они находят себе приют и новое поле для просветительской деятельности в Болгарском княжестве, которое принимает христианство при князе Борисе (Михаиле). Особого расцвета славянская письменность, переводная и оригинальная, достигает при преемнике Бориса – болгарском царе Симеоне (893 – 927), когда наступает «золотой век» Болгарии. Многие концепции и переводы текстов византийских авторов приходили в Киевскую Русь из Болгарии, с которой она имела тесные экономические, политические, культурные связи. Например, в 1001 – 1014 гг. в Киевской Руси была значительной миграция болгарских книжников, которые бежали от завоевавшего Болгарию Василия II. Необходимо отметить ряд других фактов, определяющих роль Болгарии как посредницы между Русью и Византией. Болгария распространяла только часть уже усвоенной и преломленной культуры Византии. В целом процесс принятия византийского наследия Болгарией, как и Киевской Русью, можно назвать, по удачному обобщению Д.С. Лихачева, как «освоение-борьба».

2.4. Переводная литература

Воспринимая византийские традиции, оба государства боролись против политических и религиозных притязаний Константинополя. Опыт болгар в идеологическом обеспечении суверенитета не мог не использоваться Русью, чему способствовала кирилло-мефодиевская традиция и усвоение болгарской письменности. Через Болгарию Киевская Русь получила не только переводы Священного Писания, но и различного рода толкования библейских текстов, где наряду с сочинениями Отцов Церкви помещались произведения болгарских авторов. Эта литература была представлена в виде обширных сборников. Особой популярностью пользовались сборники «Златоструй», «Пчела», «Златая цепь» (в древнерусском произношении «Златая чепь»), «Измгард», «Пролог», «Физиолог», «Шестодневы» и др. Считается, что появление сборника «Златая чепь» связано с именем Серапиона. Надписанные его именем, они содержатся в довольно древней рукописи конца XIV века, а именно в сборнике «Златая чепь». Произведение начинается первой речью: «Слышасте, братие, самого Господа, глаголюща в Евангелии: И в последняя лета будет знаменья в солнцы, и луне, и в звездах; и труси по местом, и глади...». Данный текст с приписанием к другим авторствам встречается довольно часто. Серапион пишет о великой печали, которая пронизывает его сердце. Эту печаль за судьбу людскую он разрешает через Господа. Призыв Серапиона звучит в русле человеколюбия и

гуманизма. «Печаль многу имам в сердци от вас, чада. Никако же не премените от злобы...»²⁷.

«*Измград*» (греч. – изумруд), русский нравоучительный сборник XIV века. Возникновение «Измарагда» связывают с Владимирским княжеством. «Измарагд» содержит ок. 100 статей, большей частью переведенных с греческого языка, частично переработанных применительно к русским условиям. Тематика сборника разнообразна: «слова» – поучения о «почитании книжном», христианских добродетелях, пороках (жадности, пьянстве и т. п.), добрых и злых женах, воспитании детей в отношении к слугам, о тяжести рабства. Вместе с др. сборниками «Измарагд» повлиял на создание «Домостроя».

«*Пчела*» представляет собой переведенный на русский язык сборник изречений античных и византийских мыслителей, дополненный краткими историческими анекдотами. Он включает в себя 71 главу, каждая из которых содержит более 20 умных и поучительных высказываний. Сначала цитируются книги Священного писания и сочинения византийских писателей-богословов (Василия Великого, Иоанна Богослова, Иоанна Златоуста, Севериана Гавальского, Григория Нисского и др.), затем следуют подлинные и мнимые изречения античных философов и писателей (Аристотеля, Демокрита, Сократа, Пифагора, Плутарха, Эврипида и др.). Мнимые, то есть придуманные составителями сборника изречения приписывались известным мыслителям языческой античности для того, чтобы поставить авторитетные имена на службу христианскому религиозному учению и с их помощью ускорить распространение христианской веры.

«*Пчела*» воистину является настоящей хрестоматией по истории зарубежной педагогики, в которой русские учителя, наставники и родители могли найти ответы на интересующие их вопросы нравственного, умственного, трудового, эстетического, семейного и общественного воспитания. Это видно даже из названия глав: «О добродетели и о злобе», «О чистоте и целомудрии», «Об истине и о лжи», «О хвалении», «О наказании», «О мудрости», «О любомудрии и об учении детей», «Об учении и беседе», «О памяти», «О страдолюбии (трудолюбии)», «О красоте», «О старости и юности», «О чести родителей», «О законе», «О дружбе и братолюбии» и т.д. Что касается включенных в сборник исторических анекдотов, содержащих в себе веселые эпизоды из биографии древнегреческого полководца Александра Македонского, спартанских царей Агесилая и Леонида, восточных правителей Дария, Кира, Креза и других великих людей, то они расширяли кругозор русских читателей, открывали им неведомый ранее мир и формировали познавательный интерес к истории.

²⁷ Златоструй. Древняя Русь X – XIII веков. Тексты: Иларион, митрополит Киевский. Слово о законе и благодати; Феодосии Печерский. Слово о вере христианской и латинской; Владимир Мономах. Поучение. М., 1990.

«Христианская топография» Косьмы Индикоплова. Известно также, что кроме них были переведены тексты энциклопедического характера: «Христианская топография» Косьмы Индикоплова, «Физиолог», юридическая литература («Прохейрон», «Номосгеоргикос», «Новоканон» – византийский кодекс гражданских и церковных законов) и многое другое. Большинство сборников имели энциклопедический характер и содержали в себе тематически подобранные афоризмы Учителей Церкви, изречения поэтов и ученых античности (Эсхила, Софокла, Сократа, Платона и др.). Так, например, «Физиолог» сообщал о чудесной птице феникс, превосходящей своей красотой павлина и всех пернатых. Она носит на своей голове венец и «сапоги на ногу, якоже царь». Живет эта прекраснейшая птица в Индии близ Солнечного града. В течение пятисот лет лежит она на кедрах ливанских без всякой пищи. Тогда звонит в колокол иерей Солнечного града, и при его звоне слетает феникс на землю и входит к священнику в церковь, садится на ступени алтаря и превращается в пепел. Наутро же священник, придя в церковь, находит там вновь возродившуюся из пепла птицу. Описывает «Физиолог» и фантастического зверя единорога, который подобен «козляти» и очень кроток, но охотник не может приблизиться к нему, потому что единорог очень силен, имея один рог посередине головы. А вот птица «сирин» – «до чресл» образ человеческий, а хвост гусиный. Своим «благоглаголением и благословесием возжигает сердца Беззлыхных». «Физиолог» не ограничивается простым описанием животных, он дает символическое толкование их свойств. Так, феникс – это образ праведника, свидетельство воскресения Христа²⁸.

Описываемые свойства животных «Физиолог» объясняет как определенные состояния человеческой души. Образ единомужней горлицы – идеал супружеской верности и любви: потеряв любимого или любимую, горлица удаляется в пустынное место, где на сухом древе оплакивает невозвратимую утрату. Трухлявое дерево, которое долбит дятел, устраивая внутри себе гнездо, – символ душевной слабости человека, этой слабостью и пользуется дьявол, который овладевает душой и там возгнездится.

«Шестоднев» является одним из сочинений Василия Великого. На Руси он был известен как Иоанн экзарх Болгарский. «Шестоднев», т.е. толкование библейского рассказа о шести днях творения мира, перешло на Русь не позднее XI века.

Подобное творение мира раскрывается и в другом популярном переводном сборнике, известном на Руси как «Толковая Палея» (Палея – старая, т.е. толкование Ветхого Завета – И.Н.). «Бог прежде всех веков ни начала не имеет, ни конца. Так Бог силен. Десять чинов сотворил Бог: первый чин – ангелы, второй чин – архангелы, третий чин – начала, четвертый – власти, пятый – силы, шестой – престолы, седьмой – господства, восьмой

²⁸ Древняя Русь X – XIII веков. Тексты: Физиолог, Пчела и т.д. М., 1990.

– херувимы многоокие, девятый чин – серафимы шестикрылые, десятый же чин в демонов превратились». Основы этого учения заложены в Евангелии от Иоанна: «В начале было Слово; и Слово было у Бога. Оно было в начале у Бога. Все через него начало быть, и без Него ничто начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков». Эти евангельские слова были истолкованы следующим образом. Слово – это едиnorodный Сын Бога, воплощение Его творческой силы и могущества. С помощью Слова Бог сотворил мир и все сущее в мире. Он сказал: «Да будет свет, и стал свет. Слово – животворящее божественное начало всего сущего, оно является началом жизни, светом истины для людей»²⁹.

Известна на Руси была мрачная аскетическая поэзия «слов» Ефрема Сирина, входивших в византийский сборник «Паренесис». Из этого сборника были извлечены «слова» «о злых женах» и «о страшном суде и антихристовом пришествии». Пути нравственного совершенствования человеческой души, восхождения ее к богу указывала «Лествица» Иоанна Лествичника. Систематически излагало догматику христианского вероучения «Слово о правой вере» Иоанна Дамаскина, переведенное в Болгарии.

Творчество Иоанна Дамаскина. На первое место среди распространенных в Древней Руси переводных сочинений следует поставить произведения Иоанна Дамаскина «Источник знания». «Источник» Иоанна Дамаскина по праву считается первым действительно философским произведением того времени.

Философским источником работы Иоанна Дамаскина являются в основном «Введения в категории Аристотеля» Порфирия и сами «Категории» Аристотеля. Авторитет Аристотеля особенно велик для Дамаскина, ему он следует, рассматривая основные формы и отношения бытия – существенное и случайное, род и вид, сходство и различия, качество и количество и т.д. В нем разъясняются такие понятия, как «сущность» и «естество», «различие», «имение», «количество», «отношение», «противоречие» и др.³⁰

Дамаскин исходит из определения философии как познания существа предметов. Он делит философию на умозрительную и практическую. Умозрительная философия включает в себя богословие, математику и физиологию. Практическая философия занимается изучением «добродетелей» и делится на этику, экономику и политику.

В основе развиваемой Дамаскином системы представлений о мире и человеке лежит античное учение о четырех элементах, или стихиях.

²⁹ Перевод сделан по изданию: Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С.Тихонравова. Перевод Романа Багдасарова. М., 1892 – 1896.

³⁰ Иоанн Дамаскин Категории. Изборник. Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997.

Большое внимание Дамаскин уделяет вопросу о сущности человека, о его двойственной природе. Дамаскин подробно перечисляет атрибуты души как особой духовной субстанции, непостижимым образом связанной с человеческим телом. Душа по Дамаскину, сущность простая, не имеющая формы, бесплотная и бессмертная, одаренная разумом и свободной волей.

Ставя вопрос о причинах всего происходящего в мире, Дамаскин, как богослов, называет в первую очередь Бога. Что касается других причин «производящих»: необходимости, судьбы, материальной природы, счастья, стройности – все они произведены от Бога.

Затрагивая вопросы познания, Дамаскин говорит о чувственном и рациональном познании. Чувство определяется как способность души воспринимать материальные предметы.

В главе «О познании» он пишет: «Нет ничего более ценного, чем познание, ибо познание есть свет разумной души. Наоборот, незнание есть тьма. Как лишение света есть тьма, так и отсутствие познания есть помрачение разума»³¹.

Иоанн Дамаскин, продолжая греческую традицию, строит свою мистическую диалектику. Определяя философию, он пишет: «Философия есть познание сущего как такового, т.е. познание природы сущего. И снова: философия есть познание Божественных и человеческих вещей, т.е. видимого и невидимого»³². Практически вся литература, распространенная в то время, носила ярко выраженный символический характер. И здесь в большей степени прослеживалось влияние византийской мистической традиции, нежели греческой философии. Этот характер символического мировосприятия и усвоила русская философия. Символ многопланов, он выражает некую связь с «иной» реальностью. Символ рождается там, где реальность подменяется несвойственным ей смыслом. Символ начинает «жить» вне, а иногда и вопреки реальности. Для русской философии иная символическая реальность станет первой реальностью. Проще говоря, тексты уже первых книжников наряду с историческими фактами транслируют сами состояния человеческого сознания. Для этого и были нужны совершенно особые знаки-символы, которые отсылают к тому, что непередаваемо вещественной, словесной реальностью и несоизмеримо с повседневно-бытовым, но что можно постичь только в усилиях христианского умозрения. Поэтому, когда мы читаем труды первых книжников, надо не приспособлять неизбежный символизм текстов к нашему современному восприятию, а, напротив, попытаться перестроить сознание, чтобы приблизиться к созерцанию транслируемой из далекого прошлого реальности.

³¹ Иоанн Дамаскин «Слово о правой вере». Глава о познании. Антология. 2000.

³² Там же.

2.5. Формирование славянской мистико-религиозной традиции русской культуры

Третий период связан с расцветом собственно киевской и новгородской книжной культуры. И хотя отправная точка этих культур была одна – Византия, но, тем не менее, итог формирования мировоззрения различен. Широкое распространение на Руси и в Великом Новгороде получили различные иностранные сборники.

Изборники 1073 и 1076 гг. Старейшим из известных сегодня является Изборник 1073 г., переписанный с болгарского оригинала по просьбе киевского князя Святослава. Наряду с сочинениями авторитетных византийских богословов (Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Нисского и др.), кому принадлежала ведущая роль в победе христианского религиозного учения над язычеством, в него были включены фрагменты из работ по логике и математике древнегреческого философа Аристотеля, трактат о поэтике византийского ученого Георгия Хировоска, старейший в русской книжности список ложных книг, философско-этическое произведение Федора Раифского и многое другое (всего 25 авторов). Вскоре появляется Изборник 1076 г., также связываемый в научной литературе с именем князя Святослава. В него вошли отдельные сочинения византийских «отцов церкви», фрагменты из Библии и житий, а также получивший широкую известность на Руси «Стословец» константинопольского патриарха Геннадия и поучительное «Слово некоего калугера (монаха) о почитании книжном». Его цель – показать значение книги в духовно-нравственной жизни «всякого христианина». Письменное слово – книга – несет то благо, добро, которое необходимо человеку в жизни. Оно несет свет истины. Поэтому калугер и призывает читателя к медленному внимательному прочтению книги от «главизны к главизне», что необходимо для уяснения смысла прочитанного. Для этого читателю необходимо обращаться не единожды, а «трижды» к одной и той же главе. Как правитель уздой удерживает коня, так и праведнику книга является «уздой воздержания».

«Красота воину – оружие, кораблю – ветрила, так и праведнику почитание книжное»³³. Здесь на первый план калугер выдвигает значение книги как средства воздержания его от низменных страстей. Книга позволяет человеку обрести внутреннюю красоту и гармонию. Она является духовным оружием человека в борьбе с грехом. Книга подобна ветрилам (парусам), направляющим жизненный корабль человека в плавании по бурным волнам моря житейского. И книга является тем украшающим человека оружием, которое защищает его от житейских бурь и тревог.

Калугер призывает «братию» разверзнуть «духовные уши» и послушать «силу и поучения» святых книг. В качестве примера калугер ссылается на жития Василия Великого, Иоанна Златоуста, Кирилла Философа (просве-

³³ Древняя Русь X – XIII веков. Тексты: Физиолог, Пчела и т.д. М., 1990.

тителя славян), которые «измлада прилежли святых книг» и «на добрыя дела подвингушася». «Слово некоего отца к сыну своему» продолжает развивать мысли «Слова некоего калугера». В этом слове закладываются основы будущего «Домостроя». Отец призывает сына самому поразмыслить над теми двумя путями, по которым ему предоставлена возможность идти по жизни. Это или путь тех немногочисленных людей, которые «на небеси и на земли» оставили после себя память, либо путь «беспамятства», т. е. греха. Первый путь – это путь кротости, смирения, любви, добросердия и милостыни.

Отец советует прежде всего сыну избегать греха («греха бегай, яки ратника») и призывает его быть милосердным: «Чадо, алчнаго накорми, жднього напои, странъна введи, больна присети, в темницы дойди, виждь беду их и воздохни». Именно эти добродетели, по мнению отца, способны привести сына к жизни вечной, то есть обрести путь спасения. Особо подчеркивает отец необходимость посещения церкви, где сын должен стоять со страхом и прилежно внимать словам писания. Специальное слово – «наказание» – обращено к богатым. Оно призывает богатых оказывать постоянную помощь страждущим и категорически воспрещает творить зло, помнить о том, что «истинный властелин – тот, кто собою обладает»³⁴.

Апокрифы. В новгородской традиции, подкрепляемой политической независимостью, в меньшей степени проявились ортодоксальные направления святоотеческой литературы. Наибольшей популярностью пользуются апокрифы (апокриф – буквально «тайный», «скрытый», представляют собой произведения, не признанные церковью – И.Н.). Первый индекс «ложных книг» появился в VI веке, его составление приписывают Анастасию Синаиту. Апокрифические произведения проникают на Русь также в устной передаче. Их приносят паломники, побывавшие в «святых Местах». Основной поток апокрифической литературы шел на Русь из Болгарии и был связан с ересью богомилов. Эта ересь, название которой связано с именем ее идеолога Богомила, подвергала пересмотру ортодоксальное монотеистическое учение. Являясь своеобразной религиозной формой социального протеста народных масс, богомильская ересь развивала дуалистическое учение о господстве в мире двух равновеликих сил – добра-Бога и зла-дьявола. На Руси пользовались популярностью также апокрифические сказания о судах Соломона, где русского читателя привлекал образ мудрого судьи, справедливо разрешавшего преимущественно гражданские тяжбы. Апокриф «Соломон и царица Южская» был посвящен рассказам об испытании Семирамидой мудрости Соломона. К новозаветным апокрифам относятся Евангелия Никодима, Иакова и Фомы. Они как бы дополняли канонические Евангелия, сообщая ряд подробностей, связанных с родите-

³⁴ Изборник Повести Древней Руси. М., 1986.

лями Богородицы – Иоакимом и Анной, рождением Христа и его детскими годами, его «страстями». К новозаветным апокрифам относится «Сказание Афродитиана о чуде в Персидской земле». Большой интерес для древнерусского читателя представляли апокрифы эсхатологические, развертывавшие фантастические картины потусторонней жизни, конечных судеб мира. К эсхатологическим апокрифам относятся «Павлове видение», «Сказание о Макарии Римском», «Откровение» Мефодия Патарского и особенно популярное «Хождение Богородицы по мукам». Сюжет «Хождения» довольно прост: Богородица в сопровождении архангела Михаила посещает ад и в своем «путешествии» по аду является свидетельницей разнообразных мучений грешников. Адские мучения изображаются весьма конкретно, при этом последовательно проводится мысль о воздаянии на том свете за грехи. Не веровавшие в Троицу погружены в страшную тьму. Клеветники привязаны за язык к раскаленным прутьям, ленивцы прикованы к горящим кроватям и т.д.³⁵

2.6. Киевская оригинальная историософская литература

На формирование русской философии оказывали влияние не только иностранные источники. Наряду с ними развивалась и отечественная оригинальная мысль. В литературных национальных памятниках XI – XIV веков («Повесть временных лет», «Русская правда», «Слово о полку Игореве», «Задонщина», «Сказание о Мамаевом побоище» и др.) приводятся не только интересные сведения о гражданской истории, но и наблюдения и размышления об особенностях, характере и своеобразии мирозерцания людей того времени. Авторы этих произведений, несмотря на свою приверженность богословию и веру в различные языческие предрассудки, проявляют глубокий интерес к явлениям мира, стремятся понять и познать окружающее и происходящее.

Рассматривая многие вопросы, в частности вопрос о происхождении Руси и русского народа, стремясь к объяснению причин тех или иных явлений природы, исторических событий, авторы пытаются осмыслить их философски, обнаруживают элементы рационально-теоретического мышления. Это особенно четко и ясно просматривается в работах первых выдающихся представителей русского православия и русской мысли Илариона Киевского, Климента Смолятича, Владимира Мономаха, Кирилла Туровского, Даниила Заточника и др.

Климент Смолятич (1147 – 1154), о ком в летописи сказано: «бысть книжник и философ так, якоже в русской земле не бьшеть», и Кирилл, епископ Туровский (рожд. неизвестно – ок. 1182). Иларион (род. XII в.) – автор сочинений «Слово о Законе и Благодати», «Исповедание Веры», «Поуче-

³⁵ Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 82

ние о пользе душевной ко всем православным христианам»³⁶. Клименту принадлежит «Послание митрополита Климента к смоленскому пресвитеру Фоме». Сочинения Кирилла Туровского более многочисленны и по своему характеру могут быть разделены на: 1) поучения к инокам; 2) поучения, обращенные к народу; 3) молитвы.

Наследие книжников совершенно своеобразно и представляет нечто промежуточное между академичностью святоотеческого богословия и художественно-образной аллегоричностью поэтического мышления. Экзегетика книжников (толкование Священного Писания) сообразно идеологии христианства должна была бы способствовать единению человека с Богом, как первоосновой и целью бытия. Однако, утверждая, что все люди – дети Божьи, никто из них не говорит о единении с Ним. Бытие в Боге как идеал и цель человеческого бытия у них опосредовано стремлением ко Христу, Богу и Человеку, которое только и дает возможность недавним язычникам быть причастными со-Человечеству Спасителя. Пафос и величие святоотеческого богословия чувствуется в проповеди Кирилла: «Я (речь влагается в уста Христа – И.Н.) ради тебя (человека – И.Н.) стал человеком... Ибо ради тебя оставил скипетр горнего Царства, ...ибо пришел не для того, чтобы Мне служили, но да послужу. Тебя ради, будучи бесплотен, Я облакаюсь плотью, чтобы исцелить душевные и телесные муки всех. Тебя ради Я, невидимый для ангельских сил, явился всем человекам, ибо Я ...хочу спасти и привести в разум истинный»³⁷. Здесь формируется новый принцип философии через раскрытие истории исхождения человека от Бога и возврата к Нему.

Иларион «Слово о Законе и Благодати». Развитие темы «возврата к Богу» получает в творчестве Илариона. Его основное произведение «Слово о Законе и Благодати» состоит из тесно связанных трех частей. В первой Иларион рассуждает о превосходстве христовой веры как источнике Благодати и Истины перед Законом Моисеевым и говорит об утверждении ее в русском народе. Вторая часть заключает в себе восхваление князя Владимира, принесшего новую веру; в третьей – обращение к Богу от всей земли русской. «Слово» изобилует библейской символикой и богословской риторикой. Но, обращаясь к пастве, Иларион уверен, что будет понят ею: «ведь не несведущим [мы] пишем, но с преизбытком насытившимся книжной сладости»³⁸. Ветхозаветной идее богоизбранности еврейского народа и заимствованной из книги откровений пророка Даниила идее о последова-

³⁶ Иларион. Слово о законе и благодати // Златоструй. Древняя Русь XI – XIII веков. Антология. М., 1990. С. 107.

³⁷ Златоструй. Древняя Русь X–XIII веков. Тексты: Кирилл Туровский. Сочинения. М., 1990.

³⁸ Иларион. Слово о законе и благодати // Златоструй Древняя Русь XI – XIII веков. Антология. М., 1990. С. 107.

тельной смене четырех всемирных царств на путях к концу мира Иларион противопоставил учение о двуступенчатости всемирной истории на основе смены царства «закона» царством «благодати» на пути человечества к «вечной жизни». При этом он сознательно разрушает один из догматов вероучения о том, что благодать есть исполнение Закона. В «Слове» же Илариона закон и благодать оказываются отделенными друг от друга. Под «царством закона» им подразумевалась ветхозаветная история иудейского народа, избранного Богом для соблюдения продиктованного им Закона. Однако иудейский народ не оправдал чаяний Бога, ограничившись лишь заботой о собственном спасении, усматривая в других народах рабов, недостойных промысла Божьего, поставил и себя в положение раба по отношению к Господу. Не случайно царство закона символизирует в «Слове» рабыня Агарь, которая могла породить только раба³⁹. Ей противопоставляется свободная Сарра, родившая в старости по Божьей благодати свободного сына Исаака, из рода которого явился Спаситель мира. Это событие послужило прологом смены несовершенного «царства закона» «царством благодати», открытым Новым Заветом Христа. Закон был лишь предтечей истины и благодати, благодать же является «служителем будущего века, жизни нетленной». «Прежде [был дан] закон, а потом благодать, прежде – тень, а потом истина». Прообраз закона и благодати рабыня Агарь и свободная Сарра, «прежде рабыня, а потом свободная, – да разумеет читающий!» – так настойчиво Иларион расшифровывает символический смысл Ветхого Завета своим читателям. И далее подводит их к основному выводу, ради которого и было написано «Слово». Бог дал людям Закон, чтобы подготовить их к Благодати. Закон – предтеча Благодати, он был известен иудеям и не получил распространение среди других народов. Благодать, т.е. христианство, в отличие от Закона – достояние всего человечества. Распространяясь по всей земле, среди народов, жаждущих спасения, дошла Благодать и до народа русского. Так, если в «царстве закона» блюсти закон было поручено евреям как «богоизбранному народу», не оправдавшему, однако, заветов Бога, то в «царстве благодати», возвещенном Христом, все народы равны. Более того, благодать распространяется в первую очередь на «новые народы», не испорченные гордыней. «И подобало благодати и истине воссиять над новым народом. Ибо не вливают, по словам Господним, вина нового, учения благодатного «в мехи ветхие», обветшавшие..., а иначе прорываются мехи и вино вытекает. Не сумев ведь удержать закона – тени..., как удержат учение благодати – истины? Но новое учение – новые мехи, новые народы! И сбережется и то и другое»⁴⁰.

³⁹ Голубинский Е. История русской церкви. М., 1901. С. 246 – 253.

⁴⁰ Иларион. Слово о законе и благодати // Златоструй Древняя Русь XI – XIII веков. Антология. М., 1990. С. 107.

Несмотря на то что сочинения их являются богословскими, они вместе с тем своим содержанием и проблематикой выходят за рамки чисто религиозной тематики. Так, в «Слове о Законе и Благодати» Илариона представлена картина мировой истории в ее развитии. Осмысливая масштабы человеческой истории, Иларион выделяет три стадии: языческую, иудейскую и христианскую. Автор пользуется библейскими образами, однако они не просто применяются для раскрытия, истолкования смысла богословских догм, а символизируют характерные особенности исторических периодов.

В творчестве первых отечественных богословских мыслителей существенное место занимают проблемы социальной справедливости, рационалистические и гуманистические идеи о праве человека на утверждение в зависимости от ума, личных качеств, а не по признаку богатства. «Не смотри на внешний мой облик, но узнай мои внутренние качества. Ибо я одеждой беден, но разумом богат; юн возрастом, но стар смыслом... Ибо нищий, но мудрый – как золото в грязном сосуде; а лишенный ума богач – как подушка в наволочке из дорогой ткани, но соломой набитая», – так писал в своем «Молении» Даниил Заточник⁴¹.

Первые русские мыслители проявляют высокий, необыденный интерес к человеку, удивляются его мудрости и таинству его бытия. «Что такое человек, как подумаешь о нем?.. И этому чуду дивимся, как из земли создав человека, как разнообразны человеческие лица, если и всех людей собрать, не все они на одно лицо, но каждый на свой облик, по божьей мудрости»⁴². Эти размышления Владимира Мономаха о природе человека находят свое продолжение в его этическом учении. Можно сказать, что он впервые в Древней Руси изложил некоторые основные житейские нормы морали, которые не потеряли своей нравственной ценности и сегодня. Вот лишь отдельные из них: «Старых чти, как отца, а молодых, как братьев»; «Не ленитесь, ни питью, ни еде не потворствуйте, ни сну»; «Лжи остерегайтесь, и пьянства, и блуда, от того ведь душа погибает и тело»; «Больного проведайте, покойника проводите, ибо все мы смертны. Ни единого человека не пропустите, не поприветствовав его и не одарив его добрым словом»; «Не забывайте того хорошего, что вы умеете, а чего не умеете, тому тесь»⁴³...

Повесть временных лет. «Откуда пошла земля Русская?». С этого вопроса начинается один из древнейших документов русской исторической и

⁴¹ Златоуструй. Древняя Русь X–XIII веков. Тексты: Иларион, митрополит Киевский. Слово о законе и благодати; Феодосии Печерский. Слово о вере христианской и латинской; Владимир Мономах. Поучение. М., 1990.

⁴² Поучение Владимира Мономаха // Антология мировой философии: в 4 т. М., 1969. Т. 1. С. 699, 700.

⁴³ Там же.

историософской мысли – летописный свод, вошедший в историографию как «Повесть временных лет». Данный памятник создан монахом Нестором в Киево-Печерском монастыре. «Повесть временных лет» – ценнейший памятник древнерусской исторической мысли, литературы и языка, сложный по составу и источникам свод. Структура летописного текста неоднородна. «Повесть временных лет» включает в себя дружинно-эпические предания (о гибели князя Олега Вещего от укуса змеи, вылезшей из черепа его любимого коня, под 912 г., о мести княгини Ольги древлянам под 945 – 946 гг.), народные сказания (о старце, спасшем Белгород от печенегов, под 997 г.), топонимические легенды (о юноше-кожемяке, победившем печенежского богатыря, под 992 г.), свидетельства современников (воеводы Вышаты и его сына воеводы Яня), договоры о мире с Византией 911, 944 и 971 гг., церковные поучения (речь греческого философа под 986 г.), агиографические рассказы (об убийстве князей Бориса и Глеба под 1015 г.), воинские повести и т. д. После небольшого традиционного библейского предания летописец приводит нас в стольный город Киев, откуда началась и широко раскинулась земля Русская⁴⁴. «Повесть временных лет» является важнейшим документом развития исторического сознания древней Руси и источником его позднейших реконструкций. «Повесть временных лет» – условное название свода летописей XII века в дошедших до нас его списках, в том числе наиболее известных – лаврентьевском и Ипатьевском. Более ранние летописи, относящиеся к концу X века, следы которых явно ощущаются в «Повести», не сохранились. «Повесть временных лет» имеет компилятивный характер, т.е. она написана несколькими авторами-летописцами, каждый из которых свободно пользовался чужими текстами, дополняя их своими сведениями, а порой давая и свое истолкование уже обозначенных событий. Начиная со специальных исследований Шлёцера, авторство сводного текста «Повести» приписывается монаху Киево-Печерского монастыря Нестору-летописцу (конец XI – начало XII века)⁴⁵. В «Повести», имеющей неоценимое значение для реконструкции русской истории и исторического сознания, нас, в свете стоящих перед настоящим изданием задач, будут интересовать следующие моменты: 1) историософские представления самого летописца, как наиболее репрезентативные для культуры XII века, наложившие определенную печать на излагаемые события; 2) ответ на вопрос, с которого начинается «Повесть»: «Откуда пошла земля Русская?» и «Кто в Киеве начал первым княжить?», т.е. «варяжский вопрос», оказавшийся позднее в центре внимания историософской мысли; 3) крещение Руси и отношение к этому событию современников.

⁴⁴ Шахматов А. А. История в русских летописях. СПб., 2002.

⁴⁵ Сперанский М. Н. История древней русской литературы. 4-е изд. СПб., 2002.

Монах и ученик ревностного сторонника православия Феодосия Печерского, Нестор воспринял богословскую провиденциалистскую традицию и, насколько позволял ему материал, старался добросовестно следовать ей в своем истолковании исторических событий, что не помешало ему решать историософские задачи в пользу самобытности славянского народа и его роли в мировой истории. Это в первую очередь относится к истолкованию происхождения славян, к определению их места в мировой истории. Нестор не следует византийским хронографам, начинающим историю с пространственных богословских рассуждений о сотворении мира. Он лишь ограничивается краткой ссылкой на происхождение славян от третьего сына Ноя – Иафета, которому достались западные и северные земли. Тем самым славяне, или славяне-русы, обозначались им как «исторический» народ и вводились в семью европейских народов. В подтверждение исторической исконности и универсальности славянской культуры Нестор объявляет ее первоучителем самого апостола Андрея, который учил славян в Моравии и, дойдя до Киевских гор, водрузил там крест.

Основное же внимание он сосредоточивает на расселении славян, доказывая, как бы мы теперь сказали, автономность их места развития. Сфера обитания восточных славян достаточно обширна. Они расселились по Дунаю, Двине, Ильменю, Волхову, Висле, Днепру. Само Понтийское море, утверждает летописец, слывет русским, и Византия в значительной мере населена славянами-русами. При этом Нестор сравнительно легко справляется с общеэтническим обозначением славянства: «А славянский народ и русский един, от варягов ведь прозвались Русью, а прежде были славяне; хотя и полянами назывались, но речь была славянской»⁴⁶.

Трудной задачей для Нестора и его позднейших интерпретаторов оказалась «варяжская проблема». Сужая рамки своего повествования северо-западным и днепровским ареалом, связанным воедино торговым путем «из варяг в греки», автор повествует о расселении отдельных славянских племен и их родовом образе жизни, хваля одних – полян, новгородцев – и хуля других – древлян, северян. Но, в общем, заключает летописец, жили они в мире между собой.

«В лето 6370 (862), – повествует летописец, – изгнали варяг за море и не дали им дани, и начали сами собой владеть, и не было среди них правды, и встал род на род, и была у них усобица, и стали воевать друг с другом. И сказали себе: «Поищем себе князя, который бы владел нами и судил по праву». И пошли за море к варягам, к руси. Те варяги назывались русь, как другие называются шведы, а иные норманны, англй, а еще иные готландцы, – вот так и эти назывались. Сказали руси чудь, славяне, кривичи и

⁴⁶ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси XI – начало XII века. М, 1978. С. 219.

весь: «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами»⁴⁷.

Далее следует известное из школьных учебников описание утверждения рода Рюриковичей в Киевской Руси.

Автор отмечает, что в отдельных славянских племенах уже в середине IX века явно начинается переход к государственности. Попытки установления такого строя в Новгороде в форме городского веча или в Киеве в форме княжеской власти (имеется в виду сохранившееся предание о первых славянских князьях Кие, Щеке и Хориве) оказались безуспешными. Предпринимались и внешние попытки захвата власти. Предание сохранило имена Аскольда и Дира, появившихся в этом качестве в Киеве. Можно предположить, что такая попытка узурпации власти со всеми вытекающими из этого последствиями для народа, была не одна. Однако и собственные усилия утвердить «общественный уряд» разбивались о родоплеменные традиции. Тогда-то к варягам и было отправлено великое посольство с приглашением их княжить в Новгороде и на Русской земле. Была ли это очередная узурпация власти варяжскими завоевателями, вступившими впоследствии в договорные отношения с местной родовой верхушкой, чего, по-видимому, не сделали Аскольд и Дир в Киеве, или действительно имело место посольство с приглашением наемников для охраны города и обеспечения внутреннего порядка – «уряда», определить теперь трудно. Как свидетельствуют историки, и первый и второй вариант не представляют собой исключения в средневековой истории. Нестор же своим вариантом интерпретации событий, происходивших не на его памяти, решал весьма важную для всего последующего развития Киевской Руси государственно-правовую задачу: утверждение легитимности власти рода Рюриковичей на Киевской земле на основе «лествичного» права, согласно которому власть на великокняжеский престол переходит от старшего брата к младшему, от дяди к племяннику, которые до поры до времени получали в удел города, с тем чтобы затем по старшинству или силой перебраться на Киевский великокняжеский стол. Пока княжеский род был малочисленным, Киевское государство развивалось как единое целое, достигнув своего расцвета при Ярославе Мудром (1015 – 1054). Но уже и его правление основано на крови Глеба и Бориса – первых русских святых, «невинно убиенных» в борьбе за власть их собственным младшим братом Святополком Окаянным.

Убийство Бориса и Глеба послужило основанием и поводом для постановки и широкого обсуждения проблемы о достоинстве княжеской власти и ответственности князей перед Богом за исполнение возложенных на них Богом обязанностей. К сожалению, это святотатство отнюдь не стало по-

⁴⁷ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века. М., 1978. С. 37.

следним, ибо в самой основе родового права было заложено противоречие, которое обрекало Киевскую Русь на неизбежную гибель. Нестор приводит многочисленные подтверждения тому: история Киевской Руси заполнена кровавыми распрями между братьями, жертвами которых становятся разграбленные и сожженные города соперников. Осмыслению этого процесса посвящено «Слово о полку Игореве». Но об этом позже.

Проблема осмысления столь драматического развития истории Киевской Руси стояла и перед Нестором, поднимаясь до историософского уровня – объяснения источника и причин зла в истории. И хотя в решении ее он не выходит за пределы догматического провиденциализма, уникальность исторических событий побуждает его пускаться в пространные объяснения. Отметим здесь, что, хотя на I Никейском соборе (325) был утвержден принцип тринитаризма, т.е. признание единосущей Святой Троицы, вездесущим Богом, в «Повести» выступает грозный, карающий ветхозаветный Бог, разум которого всемогущ и непостижим. Однако перед лицом зла, творимого людьми в истории, Нестор вынужден выступить с теодицеей, т.е. оправданием Бога. Бог «всемогущий» и «всеблагий» побуждает людей к добрым делам, возлагая эту заботу на ангелов. Что касается зла, то оно проистекает по «наущению дьявола», ненавидящего добро. Кознями бесов Нестор объясняет и сохранившуюся приверженность русичей к языческим поверьям и обычаям: пристрастие к скоморохам, гуслиям, волхованиям и пр. Разными хитростями бесы пытаются отвратить христиан от Бога. Но дьявол не всемогущ, а его бесы немощны, и успех их козней возможен лишь «по попущению Божьему». За «попущением» зла, согласно летописцу, стоит греховность, своеволие людей, их непокорность Богу. Но бывает зло, совершаемое злым человеком по собственной воле. Такой человек, «усердствуя злему делу, хуже беса, ибо бесы Бога боятся, а злой человек ни Бога не боится, ни людей не стыдится»⁴⁸. К таким злодеяниям Нестор относит, в частности, убийство Глеба и Бориса их братом Святополком, который захотел владеть Русской землей. «Он не знал, – замечает летописец, – что Бог дает власть, кому хочет».

Наряду с этим есть и другой тип тотального зла, вроде нашествия иноземцев или моровой язвы. Нестор полагает, что такие несчастья есть результат гнева Божьего, когда Бог сам, минуя дьявола, наказывает людей за их грехи. Бог неумолим в гневе своем. В духе ветхозаветного Бога израилева он карает людей за «наглость» и «гордыню», обращает их праздники в плач, песни – в рыдания. При этом особую роль выполняют так называемые «бичи» Божьи, в виде нашествия «поганых», попуская которым, Бог предупреждает людей, дабы они воздерживались от злых дел. Основание

⁴⁸ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века. М., 1978. С. 151.

для подобных суждений давали Нестору ставшие регулярными с середины XI века набеги половцев на Русскую землю.

«Это Бог напустил на нас поганых, не их милуя, а нас наказывая, чтобы мы воздерживались от злых дел, наказывает он нас нашествием поганых; это ведь бич (бато́г) его, чтобы мы, опомнившись, воздержались от злого пути своего <...> через нашествия поганых и мучения от них познаем владыку, которого мы прогневили: прославлены были – и не прославили Его, чувствуемы были – и не почтили. Его, просвещали нас – и не уразумели, наняты были – и не поработали, родились – и не усовестились Его как отца, согрешили – и наказаны теперь, как поступили – так и страдаем: города все опустели; села опустели, где паслись стада коней, овцы, волы, и все бесплодным ныне увидели; нивы заросшие стали жилищем зверям»⁴⁹.

Но и в подобных случаях летописец оправдывает Бога, который наказывает нас «с безграничной любовью» и «неизреченным человеколюбием», ибо, будучи наказываемыми праведно и достойно, будем веру иметь. И заключает он: «Да никто не дерзнет сказать, что ненавидимы мы Богом»⁵⁰.

Важным сюжетом «Повести» является текст испытания веры и крещения Руси. В драматургически сложно построенном тексте Нестор подводит читателей к выводу, что Владимир принял христианство не по чьему-то наущению, не под давлением силы, а потому, что Бог, возлюбивший Русскую землю, сам открылся ему. Испытание веры имело для Владимира и его соратников скорее поучительный характер. Не случайно в рассказ об испытании веры включена специальная речь философа, имеется в виду философ-богослов, который, критически оценивая конкурирующие вероисповедания, раскрыл своим слушателям содержание Книги Бытия, символа веры и таинства причастия, предостерег от соблазнов иноверия и ересей. В развитии этого сюжета есть любопытный эпизод. Философ, убеждая Владимира в преимуществах православной веры, рассказывает ему о страшном суде, на котором праведники будут спасены, а грешники и неверующие будут отправлены в ад. Для наглядности философ указал ему на занавес, на котором ликующие праведники стоят справа от Врат в царство Божие, а плачущие и стенающие грешники, идущие на мучение, – слева, и сказал: «Если хочешь справа стоять, то крестись». На что Владимир, заплавав, ответил: «Хорошо тем, кто справа, и горе тем, кто слева», и, вздохнув, сказал: «Подожду еще немного». В этом эпизоде, независимо от того, имел ли он место в действительности, выражено характерное для русского самосознания, отличное от византизма, сострадание к грешникам. Оно характерно как для народных преданий и апокрифов, так и для высокой фи-

⁴⁹ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века. М., 1978. С. 233,235.

⁵⁰ Там же. С. 230.

лософии на уровне В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, Н.А. Бердяева. Перед лицом божества или вечности безусловная противоположность добра и зла в истории теряет свой смысл. В пользу православия Владимира и его ближайших советников склонили не богословские аргументы философа, да и вряд ли богословские тонкости были доступны пониманию слушателей, а, как свидетельствует «Повесть», красота греческого вероисповедального обряда, открывшаяся посланцам князя Владимира, направленным им в разные концы света, чтобы испытать веру.

Вернувшиеся посланцы повествуют перед дружиной: «И пришли мы в Греки, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на земле или на небе мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми. И служба их лучше, чем во всех странах. Не можем забыть красоты той, ибо каждый, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького. Так и мы не можем уже оставаться прежними». Сказали же бояре: «Если бы плох был закон греческий, то не приняла бы его бабка твоя Ольга, которая была мудрейшей из всех людей». И спросил Владимир: «Где примем крещение?» Они же сказали: «Где тебе любо»⁵¹. Осознавая необходимость принятия веры и склонившись уже в сторону именно Христианства в византийском варианте, Владимир все же сумел путем захвата ряда территорий Византии вынудить последнюю считаться с требованиями Руси. Это положение подтверждает, ссылаясь на характер князя Владимира, и крупнейший специалист по истории русской православной церкви Е. Голубинский: «Человек с истинно государственными способностями, государь с отличающею великих людей способностью понимать требования времени, Владимир понял настоятельную необходимость России стать страной христианскою для того, чтобы сделаться страной вполне европейскою, и это политическое убеждение, соединяясь с прямым непосредственным желанием дать народу истинную веру, и произвело то, что он не только сам принял христианство, но решился сделать это верою своего государства»⁵². Через поставление в Киевскую Русь митрополитов византийские императоры и церковные иерархи стремились и над ней утвердить не только свой церковный, но и политический патронаж. Так, патриарх Константинопольский поучал князя Андрея Боголюбского в его конфликте с епископом слушаться всегда епископа своего, и что он говорит, то и творить. Ибо никто, никакой человек, ни святитель, ни монах, кроме ангела небесного, не имеет такой же власти, как епископ. «Его же Господь Бог положил главой

⁵¹ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века. М., 1978. С. 123.

⁵² Голубинский Е. История русской церкви. М., 1901. С. 156.

всей земли твоей»⁵³, – поучает патриарх князя Андрея. Византийская империя была заинтересована в сохранении феодальной раздробленности Руси, при которой единственной миротворческой силой выступал митрополит киевский, поставляемый и контролируемый Константинополем. В свою очередь, киевские князья по мере возможностей стремились отстоять силой и идейно обосновать независимость русского государства, национальную самостоятельность русской православной церкви и богопоставленность княжеской власти, что в определенной мере уравнивало ее с властью византийских императоров. Данная установка последовательно, хотя и не всегда успешно, проводилась русскими князьями вплоть до падения Константинополя (1453) и вызывала столь же упорную негативную реакцию со стороны византийских властей.

Вопросы для повторения

1. Определите, каковы исторические предпосылки возникновения древнерусской литературы и философии?
2. Раскройте культурно-историческое значение крещения Руси и роль в этом процессе Византии. В чем, на ваш взгляд, состоит особенность «двоеверия» на Руси?
3. Какие формы приняла на Руси идеология единой державы и централизации? В каких софийских и древнерусских произведениях прослеживается формирование этой идеологии?
4. Откуда на Русь проникали апокрифические сказания? Почему на Руси апокрифы становятся так популярны? В чем, по вашему мнению, проявляется на ваш взгляд, социальная сторона апокрифов?
5. В чем Вы видите самобытность и оригинальность «естественнонаучных» представлений, бытовавших на Руси в тот период?
6. Раскройте историософский смысл вопроса летописи «откуда пошла Русская земля?»
7. Раскройте сущность метафизической картины мира, представленной в исторических источниках.
8. Как аргументируется историческая миссия «нового народа» в «Слове о законе и благодати» Илариона?
9. Дайте сравнительный анализ роли князя Владимира в культурно-историческом развитии Руси в «Повести временных лет» и в «Слове о законе и благодати» Илариона.

⁵³ Жданов И.Н. Слово о законе и благодати и похвала кагану Владимиру // Жданов И.Н. СПб., 1904. С. 74.

Библиографический список

1. Кирилл Туровский; Иларион, митрополит Киевский; Слово о законе и благодати; Феодосии Печерский; Слово о вере христианской и латинской; Владимир Мономах. Поучение. Сочинения. // Златоуструй. Древняя Русь XI–XIII веков. Антология – М., 1990. – 458 с.
2. Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века – М., 1978. – 675 с.
3. Библиотека литературы Древней Руси. Иоанн Дамаскин Категории. Изборник – СПб., 1997 – 2003. – 908 с.
4. Поучение Владимира Мономаха // Антология мировой философии: в 4 т. – М., 1969. Т. 1. – С. 699 – 700.
5. Громов, М.Н. Определение философии в древнерусской письменности // Философская и социологическая мысль – 1988. – № 1. – С. 36 – 67.
6. Громов, М.Н., Козлов, Н.С. Русская философская мысль X – XVII веков / М.Н. Громов, Н.С. Козлов – М.: Греко-латинский кабинет, 1995. – 647 с.
7. Лихачев, Д.С. Исследования по древнерусской литературе / Д.С. Лихачев. – Л., 1986. – 458 с.
8. Лосев, А.Ф. Русская философия / А.Ф. Лосев. Очерки истории. – Свердловск, 1991. – 422 с.
9. Лосский, Н.О. История русской философии / Н.О. Лоссий. – Пер. с англ. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
10. Жданов, И.Н. Слово о законе и благодати и похвала кагану Владимиру / И.Н. Жданов – СПб., 1904. – 578 с.
11. Лихачев, Д. Русская культура в современном мире // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 13 – 25.
12. Махлак, К.А. Дравнегреческие софисты и русская религиозная философия. / К.А. Махлак – М.: Наука. 2006. – 246 с.
13. Сперанский, М. Н. История древней русской литературы / М.Н. Сперанский. 4-е изд. – СПб., 2002. – 546 с.
14. Шахматов, А.А. История в русских летописях / А.А. Шахматов – СПб., 2002. – 460 с.
15. Шпет, Г.Г. Очерки истории русской философии / Г.Г. Шпет – Свердловск: Изд-во УрГУ, 1991. – 536 с.
16. Федотов, Г. Святые древней Руси / Г. Федотов – М., 1990. – 256 с.

Глава 3. Философия периода феодальной раздробленности. Начало централизации

3.1. Возвышение Москвы

Возвышение Москвы, превращение ее в центр Великорусского государства и становление нового типа духовности обусловлено двумя обстоятельствами. Первое из них обозначилось уже в конце XII века – это перемещение центра политической и культурной жизни на северо-восток, в верховья Волги, и образование там Владимиро-Суздальского, а позже Московского княжества, и вытеснение в новых условиях удельно-родовой формы власти удельно-вотчинной, при которой власть передается от отца к сыну на основе вотчинной собственности на землю. Это превращало князя в полного господина на своей земле. «В лице князя произошло соединение двух категорий права, – пишет историк С.Ф. Платонов, – право политического владельца и право частного собственника... Князь не только носитель верховной власти в стране, он ее наследственный владелец, «вотчинник»⁵⁴. Параллельно татаро-монгольскому игу идет постепенное «собираение» земель вокруг Москвы.

Татаро-монгольская власть не препятствовала этому процессу, хотя и пыталась манипулировать им. Она была заинтересована прежде всего в усилении порядка, который бы гарантировал ей «выход» дани, и поэтому, как правило, поддерживала сильнейшего из князей.

Вторым историческим событием, послужившим духовному возрождению русского народа, стала Куликовская битва (1380), возглавленная великим князем Московским Дмитрием Донским (1350 – 1389) и освященная великим святым Русской земли Сергием Радонежским (1321 – 1391)⁵⁵. Именно с этого времени можно говорить о формировании русского национального самосознания и основании великого Московского государства. Данный процесс нашел отражение в письменных источниках. В конце XIV – начале XV века была написана поэтическая повесть о Куликовской битве «Задонщина». «Задонщина» посвящена прославлению победы русских войск над монголо-татарскими полчищами, фактический материал ее автор черпал из летописной повести, а литературным образцом служило «Слово о полку Игореве». Использование поэтического плана и художественных приемов «Слова о полку Игореве» в «Задонщине» обусловлено всем идейно-художественным замыслом этого произведения, где сознательно сопоставлялись события прошлого с событиями современными: если «Слово» призывало русских князей к единению для борьбы со «степью», то «Задонщина» прославляла единение русских князей, благодаря которому и

⁵⁴ Платонов С.Ф. Лекции по русской истории. М., 1993. С. 135.

⁵⁵ Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства. М., 1990. С. 389.

была одержана победа над чужеземцами. В середине XV века на основе летописной повести о Куликовской битве, «Задонщины» и устных преданий было создано «Сказание о побоище великого князя Дмитрия Ивановича», дошедшее до нас в многочисленных списках. В «Сказании» значительно усилен религиозный элемент. Многочисленными монологами-молитвами подчеркивается благочестие Дмитрия. В одной из редакций на первое место выдвинут митрополит Киприан, к которому великий князь – его «духовный сын» – относится с большим уважением и послушанием. В действительности Киприан во время Куликовской битвы находился в Киеве. «Сказание» же стремилось подчеркнуть полное единение светской и церковной власти.

Победа на поле Куликовом способствовала росту национального самосознания, укрепляла мысль: для успешной борьбы с поработителями необходимо уничтожить «рознь», «разделение» князей. Эта идея воплощена в повести «О Московском взятии от царя Тохтамышша и о пленении земля Русьския» в 1382 г.

В возвышении Московского княжества как будущего центра Российского государства огромную роль сыграли, таким образом, не только князья-воины – ее устроители, но и духовные учителя того времени. Для объединения русской земли необходима была не только сила, но и образцы нравственного подвига, необходима была направляющая идея. Это понимали московские князья, приложившие немало усилий к тому, чтобы привлечь церковь как основную идеологическую силу на свою сторону⁵⁶. В свою очередь и церковь распознала в усилиях московских князей политику, открытую в будущее.

3.2. Проблема единства земли Русской

Другим важным источником, свидетельствующим о формировании Русского государства является «Слово о полку Игореве». В основе сюжета «Слова о полку Игореве» лежат подлинные исторические факты. С 1061 г. юго-восточные границы Киевского государства начинают подвергаться опустошительным набегам степных кочевников-половцев. Русские князья в междоусобных войнах сами наводят «поганых» на Русскую землю. В начале XII века Владимир Мономах совершил ряд крупных походов против половцев, в результате которых враги были отброшены далеко за Дон.

После смерти Мономаха процесс феодального дробления Киевского государства усилился, и половцы начали регулярно совершать набеги на южные и юго-восточные земли Руси. Это заставило южнорусских князей принять срочные меры по борьбе со степными кочевниками. В 1170 г. состоялся съезд князей, на котором Мстислав Изяславич говорил: «Половцы отнимают Греческий путь (по Днепру), Соляной (по Дону) и Залозный (по

⁵⁶ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 152.

Дунаю)»⁵⁷. Художественное своеобразие «Слова о полку Игореве» особенно ярко раскрывается при его сопоставлении с летописными историческими повестями. «Слово о полку Игореве» было написано между 1185 и 1187 гг. Эти даты устанавливаются на основании самого текста произведения.

Центральным мотивом «Слова» является борьба русского народа иноземными захватчиками. Неизвестный автор видит причину обрушившихся на Русь несчастий в отсутствии согласия между русскими князьями. В факте поражения русских войск на Каяле автор «Слова» увидел не проявление Божьего гнева, покаравшего Игоря за грехи его – расправу с жителями взятого им на щит города Глебова, а проявление страшного зла феодальной раздробленности, отсутствие единения между князьями, несоблюдение вассалами своих обязательств по отношению к сюзерену – великому князю киевскому, проявление эгоистической политики князей, жаждущих личной славы. Это привело к тому, что для Руси настала «невеселая година», когда князья начали про малое «се великое молвити», а «поганые» начали с победами приходить на Русскую землю и взимать дань по белке со двора⁵⁸.

«Слово» открывается небольшим вступлением. Оно непосредственно не связано с ходом повествования. В нем автор размышляет о художественных принципах наложения материала и как бы ведет диалог с читателем. Вступление подчеркивает общий патетический, торжественный пафос произведения. Далее автор переходит к повествованию о событиях похода. В экспозиции дается лаконичная, выразительная характеристика Игоря и подчеркивается, что его поход на половцев был предпринят во имя Русской земли.

Олицетворением Руси в целом становится Киев и киевский князь Святослав. Автор для усиления, проводимой идеи о единстве Руси включает в «Слово» аллегорический образ «тяжелого сна» князя. Пораженный гибелью войска Игоря, Святослав, обращается к князьям с великим призывом объединить усилия для борьбы с общим врагом.

Публицистическое обращение автора к князьям сменяется лирическим плачем жены Игоря Ярославны, являющимся важным звеном в дальнейшем развитии сюжета; он предваряет развязку – бегство Игоря из плена. Игорь возвращается в Киев (по летописной повести, Игорь сначала пришел в Новгород-Северский) и тем самым как бы признает свою вину – нарушение обязательств перед сюзереном, перед Русской землей. Завершается

⁵⁷ Слово о полку Игореве // Памятники литературы Древней Руси XII века. М., 1980. С.179.

⁵⁸ Лихачев Д.С. Слово о полку Игореве и культура его времени. Л., 1978. С. 19.

«Слово» провозглашением «славы» в честь князей – Игоря, Всеволода, Владимира Игоревича и их дружины⁵⁹.

Особое место в «Слове» занимают сцены природы. Природа выступает отдельным героем. С помощью природных образов автор подготавливает читателя к дальнейшим событиям повествования. Природа в «Слове» как бы живет самостоятельной жизнью и в то же время служит художественным авторским комментарием к происходящему. Вообще, несмотря на то, что автор «Слова» был христианином, произведение проникнуто языческими поэтическими мотивами. Перед выступлением Игоря в поход природа предупреждает русское войско о грозящей ему опасности: «Солнце ему тьмою путь заступаше; ночь, стонуши ему грозою, птичь убуди, свист зверин въста: збися Див, кличет врѣху древа... Вльци грозу въсрожат по яругам; орли клетком на кости звери зовут; лисицы брешут на чръленья щиты»⁶⁰. Вместе с мифическим Дивом, предупреждающим половцев о выступлении Игоря в поход, силы природы предрекают поражение русских войск. Символической зловещей картиной природы открывается описание второй битвы: «...кровавыя зори свет поведают. Чръныя тучя с моря идут... а в них трепещуть синий мльнии. Быти грому великому! Итти дождю стрелами с Дону великаго!»⁶¹

Главные герои отождествляются с силами природы или вообще обращаются в животных. Ярославна в голубицу, Изяслав в волка-оборотня, Игорь сравнивается с ясным солнцем.

Автор видит образ родной земли как единое, феодальное централизованное государство. Однако Автор «Слова» исходит еще из идеи единства Русской земли, основанной на власти единого княжеского рода Рюриковичей, несущего ответственность за целостность и славу Русской земли. С этих позиций он, осуждая своевольный и бездумный поступок Игоря, отправившегося в одиночку во имя собственной славы и удали в поход против половцев («Хочу копые преломить о конец поля Половецкого»⁶²), не согласовав своих действий с другими князьями, рассматривает его поражение как общую «обиду» русских и призывает именем великого князя Святослава Киевского всех князей забыть усобицы и отомстить «за обиду сего времени, за землю Русскую, за раны Игоревы». Ясно, что идеи, приписываемые «Золотому слову Святослава» и принадлежащие автору, в определенном смысле выражают народное мнение. Однако, как подметил академик Д.С. Лихачев, в патриотических настроениях Автора «Слова» просвечиваются новые мотивы: распад удельно-родового права и посте-

⁵⁹ Слово о полку Игореве. Памятники литературы Древней Руси XII века. М., 1980. С.56.

⁶⁰ Там же. С. 57.

⁶¹ Там же. С.136.

⁶² Там же. С.379.

пенный переход наиболее сильных княжеств к вотчинному праву. Этот переход нашел отражение в «Слове» в ряде, казалось бы, несущественных «оговорок». Так, Святослав, с подачи Автора, обращается к Владимиро-Суздальскому князю Всеволоду с обращением «Великий княже», применяемым ранее только к Киевскому князю. К другому главе обособившегося сильного Галицкого княжества следует непривычное обращение «господине», ранее уместное только в отношениях между холопами и их господином, но приобретающее новый смысл в княжествах вотчинного типа, в которых князь выступал в качестве господина по отношению ко всем своим подданным. «Суть здесь, очевидно, в том, – подчеркивает академик, – что новая политика Всеволода – отчуждения от южнорусских дел – казалась автору опаснее, чем его вмешательство в борьбу за киевский стол. Всеволод, в отличие от своего отца Юрия Долгорукого, стремился утвердиться на северо-востоке, заменить гегемонию Киева гегемонией Владимира Залесского, отказался от притязаний на Киев, пытаясь из своего Владимира руководить делами Руси. Автору «Слова» эта позиция Всеволода казалась не общерусской, – местной, замкнутой, а потому и опасной»⁶³. В равной мере опасным казалось ему обособление Галицкого княжества и утверждение в нем нового статуса князя, к которому сам великий князь Киевский вынужден обращаться «господине». Такое обращение Святослава свидетельствовало лишь, что новые формы отношений становились привычными. Но Автор, ратуя за единство Русской земли, еще не мог предвидеть, что за новыми формами отношений скрывается распад Киевской Руси и возвышение Руси северо-восточной, в конечном счете, Московской. Окончательный удар по Киевской Руси нанесло татаро-монгольское нашествие (1237 – 1480). В какой-то мере оправиться от него смогла только Северо-восточная Русь. На юге же Руси на долгие годы воцарилось запустение. К этому времени принадлежит один из прекраснейших памятников древнерусской письменности «Слово о погибели Русской земли». Центр культурно-политической жизни переместился на северо-восток.

3.3. Культ святости

Культ святости в русской религиозной традиции обретает не только значение очищения мира от скверны и греховности, но, прежде всего надевание души высоким смыслом существования. Душа в религиозной плоскости рассматривается как некая пограничная область между духом и телом. В силу этого душа проницаема с обеих сторон и подвергается воздействию как Святаго Духа, так и противника его, сатаны. По определению свт. Феофана Затворника, «душа... есть самостоятельная, особая личность, свободно – разумная, нормальное состояние которой есть жизнь в общении

⁶³ Лихачев Д.С. Слово о полку Игореве и культура его времени. Л., 1978. С. 129.

с Богом, почтившем ее в сотворении образом своим»⁶⁴. Душа обладает и разумом, и волею, и чувствами точно так же, как обладает ими личность человека. Согласно этому определению любая «ненормальность», болезнь души вызвана разрывом общения с Богом и утратой даров Святого Духа, которая выражается в разобщении всех сил душевных, а после них уже, как правило, и нарушение целостности личности. Вот как характеризует свт. Феофан Затворник такое состояние: «разум становится... мечтателен и отвлечен, потому что не удерживается сердцем и не правится волей; воля своенравна и бессердечна оттого, что не слушает разума и не смотрит в сердце; сердце неудержимо и слепо, потому что не хочет следовать указаниям разума и не отрезвляется силою воли»⁶⁵. Но мало того, что сии силы потеряли взаимную помощь, они приняли некоторое враждебное друг другу направление, одна отрицает другую, как бы поглощает ее и снедает.

Оттого преобладание сердца имеет в связи с собой слабость ума и непостоянство воли, как бы бесхарактерность; преобладающее стремление к познаниям ведет за собой ослабление деятельности и беспечность воли и нечувствие или холодность сердца; преобладание воли всегда сопровождается односторонним направлением, упорным, не внимающим никаким доводам: там душа не слушает никаких убеждений и недоступна для потрясений сердечных. Таким образом, внутренний мир человека-грешника исполнен самоуправства, беспорядка и разрушения.

В книге «Путь ко спасению» свт. Феофана Затворника подробно рассматриваются состояния падшей души и даются советы по ее излечению через восстановление Богообщения путем смирения, познания своей греховности, постоянного самонаблюдения, понуждения себя к деятельности, покаянии, соблюдении всех канонов христианской жизни.

В работе «Столп и утверждение истины» (1913) священник Павел Флоренский, замечательный ученый, философ, историк, затрагивает проблему целостности личности с точки зрения приобщения ее к Богу.

По словам отца Павла, (а Флоренский был посвящен в священнический сан в 1911 г.), православное учение аскетизма воспитывает личность человека так, что он приобретает качества исключительные: «характерной особенностью великих святых является не доброта сердца, которая часто проявляется и у... очень грешных людей, а духовная красота – великолепная красота лучезарного сияния светодательной личности, недоступная плотскому человеку»⁶⁶.

Духовной красоте сопутствует и святость тела, как храма Божия, которая проявляется в гармоничности всей личности.

⁶⁴ Святитель Феофан Затворник Наставления в духовной жизни. М.: Отчий дом,. 1998. С.56.

⁶⁵ Там же. С.78.

⁶⁶ Флоренский, П. Столп и утверждение истины. СПб.: PRO ET CONTRA, 2000. С. 124.

Полнос противоположный полюсу святости, находится в царстве греха, где личность человека, отринувшая Бога, остается во тьме и вместо обретения гармонии пребывает в состоянии разделения, близкого к полному уничтожению.

Личность человека, утратив Свет, пытается отыскать его внутри самой себя, мучительно пытается найти замену этому свету, то развивая свои способности, то уходя в заботы о своем здоровье, то предаваясь бездумному развлечению-отвлечению.

Эгоистическое погружение в самое себя приводит личность не к большей ее цельности, а наоборот, к ее разрушению. «Без любви, – а для любви нужна прежде всего любовь божия, – без любви личность рассыплется в дробность психологических элементов и моментов. Любовь Божия – связь личности»⁶⁷.

Без этой любви личность теряет свое органическое и субстанциональное единство. «Весь организм, – говорит Флоренский, – как телесный, так и душевный, из целостного и стройного орудия превращается в случайную колонию, в сброд не соответствующих друг другу и самодействующих механизмов. Одним словом, все оказывается свободным во мне и вне меня, – все, кроме меня самого»⁶⁸.

Последняя степень сосредоточения личности на самой себе приводит ее невропатологическому состоянию: ощущению «тьмы» и «отделения от всего мира», а отсюда и к возникновению огромного разнообразия неврозов и неврозоподобных состояний. Отец Павел видел причину психических болезней в нравственных пороках человечества⁶⁹.

Идеал христианской жизни отец Павел видит не в суровом отчуждении от мира, а в радостном мировосприятии, которое приобретает по мере очищения личности от грехов разделения с Богом.

Мы познаем эту реальность как психическую жизнь и живем в двух мирах: «общественном» – объективном и «личном» – субъективном. Это внутреннее бытие есть истинная реальность, субъектом которой является переживающее опыт «я», состоящее из двух частей – души и личности.

Душа освобождает себя от пут субъективизма, погружаясь вовнутрь себя, к духу, являющемуся «объективным бытием» духовной реальности, и приобретает новые знания, недоступные личности, ограниченной в своей «самости»⁷⁰.

Личность, по Франку, противостоит высшим, духовным, объективно значимым силам, и проникнута ими и может представлять их в мире физических явлений.

⁶⁷ Цит. по Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С.213.

⁶⁸ Там же. С.214.

⁶⁹ Невлева И.М. Русская философия. М., 2000. С.89.

⁷⁰ Солнцев Н.Н. Русская Философия. Имена, учения, тексты. М., 2000.

Кажущаяся противоположность души и личности преодолевается восприятием красоты как гармонии, как внутренней завершенности, которая находит свое воплощение в личности Иисуса Христа, принявшего на себя плоть и душу человека и объединившего их с Божественной своей сущностью.

3.4. Теория «Москва – третий Рим»

Другой вариант церковной политической программы изложен в посланиях старца **Филофея Псковского** (1462 – 542). Адресатом одного из них был великий князь Василий III, другого – псковский дьяк Мисюрь Мунехин. Основное содержание этих посланий посвящено критике астрологических учений, занесенных на Русь с Запада. Филофей трактует это как попытку искажения православия, которое в чистоте сохранилось только в «Московской державе», после падения прежних его центров – Рима и Константинополя. Отныне Москва – третий Рим, до «скончания мира». «...Блюди и внемли, благочестивый, царю, – наставляет он Василия III, – яко вся христианская царства снидоша в твое едино, яко два Рима падоша, а третей стоит, а четвертому не быти»⁷¹. В качестве довода Филофей прибегает к идее отступничества от православной веры. Два Рима пали, поскольку уклонились в ереси: первый, ветхий Рим развратился аполлинариевой ересью, второй, т.е. Константинополь – латинством. Теперь носителем и единственным хранителем «богооткровенной» веры является только Русское царство – «третий и последний Рим»; «посем чаем царства, ему ж нес конца», т.е. Русь сменится царством Божьим, вечным пристанищем воскресших праведников. Отныне, поучает Филофей великого князя, «един ты во всей поднебесней христианем царь», и «уже твое христианское царство инем не останется». Чтобы полнее выразить величие и объем власти московского государя, он окружил его ореолом эпитетов, полных строгой торжественности: «пресветлейший», «высокостольнейший», «всдержавный», «боговенчанный», «благочестивый», «святейший». Он, как «Ной в ковчезе», правя и окормляя Христову церковь, несет бремя двойной ответственности: и как царь православной Руси, и как блюститель православия во всем мире. А потому «подобает тебе, царю, сие держати со страхом Божиим», – пишет Филофей Василию III, напоминая об этой ответственности. Таков историософский базис теории «Москва – третий Рим»; практическим же ее приложением стали «две заповеди»: во-первых, миссионерская – Филофей призывает великого князя обратить в христианство те народы в его «царствии», которые еще не «полагают ... на себе право знаменья честнаго креста», и, во-вторых, церковную – советует князю принять на себя заботу об управлении церковными делами («да не

⁷¹ Послание старца Филофея к великому князю Василию // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 441.

вдовствует святая Божия церкви при твоём царствии!»)⁷². Последняя «заповедь» намекала на преемство власти византийского василевса и московского государя. «Не преступай царю, – взывает псковский старец, – заповеди, еже положиша твои прадеды, великий Константин, и блаженный святой Владимир, и великий богоизбранный Ярослав и прочий блаженнии святии, ихъ ж корень и до тебе»⁷³. Теория Филофея давала широкое осмысление исторического и духовного предназначения России, включала русское государство в контекст мировой истории. И хотя она ставила политическое могущество России в прямую зависимость от сохранения «истинного» православия, тем не менее ее идеи вошли в дипломатический обиход русского средневековья и дали толчок развитию всей позднейшей историософской политологии, вплоть до Соловьева и Бердяева.

Идеологема «Москва – третий Рим» является смысловой основой мессианской концепции периода (наряду с теократической концепцией, рассмотренной ранее) образования Русского централизованного государства, которую можно назвать своеобразным прологом русской философии истории. Действительно, Филофей в своих посланиях великому князю Московскому Василию Ивановичу, царскому дьяку М.Г. Мунехину и царю Ивану Васильевичу сформулировал и обосновал ее в соответствии с господствовавшим в то время миропониманием и духовными запросами общества. Филофей писал царю: «Храни и внимай благочестивый царь тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать»⁷⁴.

Таково, по мнению Филофея, «настоящее» и «будущее» русского государства, а с ним и церкви. Эта формулировка и стала классическим выражением концепции «Москва – третий Рим».

Следует отметить, что идея Филофея объединила в себе черты весьма распространенной во всех христианских странах теории «Длящегося Рима», утверждавшей нескончаемость Римской державы вплоть до завершения земной истории. В той или иной степени стремление заявить об идентичности своего государства с «римским царством» находит отголоски в общественной мысли разных народов западной и восточной Европы⁷⁵. На Руси глашатаем этой идеи были русские книжники из рядов иосифлян, занявшие к началу 20-х годов XVI века господствующее положение в русской церкви и официальной идеологии. В развитии идей иосифлян формулировка Филофея вычленяла в теории «Длящегося Рима» новый аспект,

⁷² Послание старца Филофея к великому князю Василию // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М, 1984. С. 441.

⁷³ Там же. С. 445.

⁷⁴ Там же

⁷⁵ Карташов А.В. Очерки по истории русской церкви. М, 1993. С. 414, 415.

связывающий роль Русского централизованного государства как единственной опоры православия со всемирно-историческим процессом.

В обозначенной Филофеем формуле были объединены и выражены, таким образом, две фундаментальные идеи: 1) преемства царств и 2) богоизбранности русского народа. Обе они давали приемлемое для своего времени объяснение истории и обоснование возвышения Москвы, ее мессианской роли в будущем. Многими исследователями отмечалось, что в основу этой теории легла относящаяся к периоду расцвета Новгорода более ранняя «Повесть о белом клобуке»⁷⁶. «Белый клобук» (клобук – символ церковной власти, головной убор митрополитов – И.Н.) переходит от одного государства к другому, каждый раз выбирая наиболее «духовное» государство. Тем самым сама идея была не нова. Идея Москвы как третьего Рима имела уже другое историческое обоснование. Для русского религиозного сознания, привыкшего сверять свои мысли и поступки с авторитетом истинной веры, нерушимым оплотом которой почитался второй Рим – Константинополь, падение этого оплота, сначала духовное, вследствие согласия греческих иерархов на Флорентийском Соборе 1439 г. на унию с католической церковью, а затем и политическое – захват города турками в 1453 г., было равносильно вселенской катастрофе. Общественное сознание усиленно искало адекватную ему замену. Москва, одержавшая в недавнем прошлом победу над «неверными», выступившая собирательницей русских земель и защитницей всех православных народов, предстала как вполне достойная воспреемница второго Рима – Константинополя.

Прозрения Филофея точно отражали и политические реалии того времени: на Руси закончился удельно-родовой период исторического развития, победой на Куликовом поле было положено начало формированию русского централизованного государства, рядом с властью великого князя Московского не оставалось других, сопоставимых с ней, политических сил. К этому времени завершилась смена политической парадигмы: удельно-местническая политика с ее своекорыстием и партикуляризмом уступила место политике национально-державной. В определенной мере этому способствовала женитьба Ивана III на Софье Палеолог. И хотя Софья была царевной уже не существующей Византийской империи, вместе с гербом Византии – двуглавым орлом – на Московское княжество переходило как бы ее религиозное и политическое призвание. Москва фактически становилась преемницей Византии и в политическом, и в религиозном отношении.

К этому же времени Москва обрела полную независимость от «азиатского Востока», отказавшись от выплаты Орде традиционной дани. На изменение политического статуса Московского княжества уже отреагировал

⁷⁶ Кусков В.В. История древнерусской литературы. Издание шестое, исправленное и дополненное. М.: Высшая школа, 1998.

и Запад. К началу царствования Ивана III Европа была ошеломлена появлением к востоку от своих границ огромного государства, с которым искала теперь формы политического союза, пытаясь привлечь его и в качестве участника коалиции христианских государств под руководством Рима, и в качестве союзника против Турции, широко распространившей свое влияние на Восток. Взамен Москве предлагалось: признание за ней права на «Византийское наследство» и коронование Московского великого князя «из рук папы» в «христианского царя». Москва, как известно, уклонилась и от участия в антитурецкой коалиции, и от папской коронации, а на предложенные условия унии (объединения) ответила идеологемой «Москва – третий Рим», как бы заявляя и о своей автономии в коалиции христианских государств, и о своем праве на самостоятельную политику на Востоке. Русское государство готово было демонстрировать свою силу, а Запад уже понял, что с этой силой придется считаться.

Таким образом, то, о чем писал Филофей, как бы «примелькалось» в умах русских людей, идея Москвы как третьего Рима была, так или иначе, «проговорена», и в этом смысле не была большой новостью. Однако эта идея была своеобразной «точкой роста» зарождающегося национального самосознания.

К концу XV и началу XVI веков относится несколько литературных памятников, выражающих настроение умов того времени, в которых отчетливо просматриваются мысли о богоизбранности Московского царства. Наиболее ярким таким памятником является «Повесть о белом клобуке», в которой в образной форме развивается идея провиденциального перенесения роли Византии на Москву. Белый клобук, сотворенный для папы Селивестра по образу, указанному ангелом, и выступающий символом истинного христианства, его чистоты и святости, сложными путями попадает в Великий Новгород к архиепископу Василию. Но в повести нет тенденции возвеличивания Великого Новгорода, автор ее связывает будущее христианства даже и не с Москвой – это будущее он связывает со всей русской землей. Святая Русь выступает как «заместительница» Рима первого и второго, как преемница и наследница их исторической миссии. Дальнейшее развитие идеи преемства наследия Византии проявляется в сказаниях, в которых уже четко прорисовываются исторические притязания Москвы – это «Сказание о Вавилонском царстве» и «Сказание о князьях владимирских». В них нетрудно найти достаточно однозначный ответ на вопрос, кто встанет на место Византии – только Русь, политически независимая, может заменить Византию, приняв ее права и обязанности по отношению к судьбам всего православного мира. Реально осуществить эту задачу могла

только Москва. Иными словами, общество было подготовлено к восприятию новых идей⁷⁷.

Вот почему идеи старца Филофея сразу же получили широкий общественный резонанс, легко вписались в существующую идеологическую систему. Мысль о богоизбранности русского народа, на который пала Божия благодать, и о преемстве мессианства Русским царством была запущена в обиход: почти одновременно с ее разработкой Филофеем родилась целая серия книжных Сказаний, Слов, Повестей, развивающих идею в этом направлении. Как плод зарождающегося национально-государственного сознания новая идеологема получила отражение и в церковной, и в публицистической литературе. Более того, она «так верно воспроизводила общий смысл эпохи, так точно угадывала настроение современников Филофея, что скоро была усвоена даже правительственными сферами и вошла в государственные акты», – отмечает исследователь проблемы И. Кириллов⁷⁸. И, соответственно, оказала огромное влияние на развитие государственных форм русского самодержавия. Во всяком случае между идеей исторического призвания Московского государства и идеей самодержавия князей и царей московских прослеживается вполне определенный и заметный параллелизм. Как пишет Кириллов, «их начало совпадает по времени и по причине. Они переносятся вместе на Русь из одного источника – Византии, они объявляются плодом возросшего политического значения Московского государства и одна другую вполне логически объясняют»⁷⁹. Можно сказать, что послание инока Филофея явилось как бы завершением определенного круга идей, «носившихся в воздухе». Сформулированная и обоснованная им идеологема возникла, как своего рода историософская модель возможного и ожидаемого развития страны, при этом, говоря современным языком, в контексте европейской, а не только отечественной истории и общественной мысли. В этом смысле нельзя не согласиться с Э.Л. Радловым в том, что старец Филофей был первым русским философом истории, а его идея является классическим образцом историософской интерпретации⁸⁰.

Нетрудно увидеть, что идея Москвы как третьего Рима в своем первоначальном варианте имела прежде всего теологический смысл, связанный главным образом с определением новой роли русской церкви в христианском мире, ее международного статуса и положения в своей стране по отношению к царской власти. Первоначально идея превращения Москвы в третий Рим относилась не столько к ее политическому могуществу, сколь-

⁷⁷ Кириллов И. Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М., 1914. С. 27.

⁷⁸ Там же. С.34.

⁷⁹ Там же. С. 31.

⁸⁰ Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии. Пг., 1922. С. 87.

ко к предназначению русского государства быть убежищем «истинного христианства». Однако очень скоро у нее появился и новый смысл, произошло своеобразное смещение акцентов – с религиозного провиденциализма в сторону идейно-политического обоснования возвышения Москвы как державы.

«Руководящей идеей у Филофея является идея провиденциализма: все, что совершается в истории, все совершается по мудрому начертанию Промысла. Затем эта точка зрения у Филофея переходит в теократическую систему управления земными царствами; в основе же его политической идеологии лежит понятие богоизбранности царства, которое направляет жизнь человечества к конечной цели бытия людей на земле; богоизбранный народ хранит истинную богооткровенную религию. Филофей не раскрывает полного чередования мировых царств, а непосредственно останавливается на старом Риме, указывает его преемство Константинополем – вторым Римом, и, наконец, переходит к Руси, с богоспасительной Москвою, этим третьим Римом – и последним»⁸¹.

С одной стороны, России предписывалась роль хранительницы единственно истинной христианской православной веры, с другой – православие объявлялось «русским», а русское государство – единственным и подлинно христианским и в этом смысле вселенским царством. Московские государи довольно быстро уловили этот второй смысл и увидели в идее то, что было созвучно их собственным устремлениям, связанным и с укреплением политических позиций Москвы, и с укреплением самодержавия. Новый религиозный статус Москвы, на которую перешла благодать Божия, делал ее центром всего христианского мира и, соответственно, царя Московского превращал во «вседержителя», ответственного лишь перед Богом и потому ни с кем не делящего «вверенную» ему власть, в том числе и с церковью. Правда, не все придерживались подобных взглядов. Так, Максим Грек не признавал независимости русской церкви от греческой. И даже пленение Византии турками, по его мнению, не лишало ее благочестия и, вопреки претензиям Москвы, не давал ей основания считать себя ее наследницей – третьим Римом. Позже эта идея была подхвачена патриархом Никоном.

Двойственность идеологемы «Москва – третий Рим» и связанного с нею русского мессианизма весьма точно уловил Н.А. Бердяев. «Русское религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием русского государства, с исключительным значением русского царя», – писал он. Так «империалистический соблазн входит в мессианское сознание»⁸². Открывалась возможность превращения провиденциалистской идеи в аргумент имперской идеологии и политики. Но полное осознание этого противоречия вместе с практическими выводами пришло позже,

⁸¹ Кириллов И. Третий Рим. М., 1914. С. 25.

⁸² Бердяев Н.А. Русская идея. М., 2001. С. 49.

с историческим опытом. А в XVI веке совпадение религиозной и политической идеи представлялось еще вполне естественным и не грозило далеко идущими последствиями. Постепенно, по мере укрепления основ русского самодержавия и его идеологии учение о Москве как третьем Риме из факта консолидации нации превращалось в охранительно-консервативную силу, и неслучайно именно оно сыграло роковую роль в церковном расколе XVII века, переросшем в трагический раскол общества. В эпоху русского раскола идея Москвы как третьего Рима последний раз выражалась непосредственно народом в своем первоначальном виде, после чего послания старца Филофея имели хождение главным образом в старообрядческой литературе.

Как известно, государство и официальная церковь выступили в качестве поборников включения России в мировой церковный и политический процесс, тогда как народ в значительной части своей остался на позициях верности старине. «В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почували измену в церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти в русском царстве. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола»⁸³. В итоге мечты о «Святой Руси» были преданы анафеме как ересь, движение старообрядцев превратилось в запрещенную секту, а вместо ожидаемого пришествия Христа в облике «Белого Царя» явился антихрист. Единственным спасением представлялся уход из мира в «невидимую Церковь». Старообрядческая Русь в ожидании антихриста утвердилась в своем самобытничестве и ксенофобии, а официальная церковь подпала под политическое верховенство светской власти московских государей. На некоторое время идеологема «Москва – третий Рим» была как бы законсервирована. Филофей не соглашается с этой католической точкой зрения и не приемлет земного величия папского Рима. Он противопоставляет католическому взгляду свою теорию о Риме, странствующем во времени и пространстве. Учение Филофея о Риме странствующем восходит к словам Спасителя, который наставлял апостолов уйти из того города, где их не принимают и гонят, и переходить в другой. Параллель можно увидеть и со словами Спасителя, сказанными Господом Пилату: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18, 36). То есть, не может быть на земле такого мирового центра, в котором неподвижно пребывало бы во веки веков земное христианское царство. Поэтому и странствует по земле вослед гонимой Церкви Христовой Рим – духовный центр мира. В этом смысле слова Филофея о том, что Риму «четвертому не бывать», следует понимать отнюдь не в смысле какой-то исключительности Москвы наподобие ветхозаветного представления об избранности Израиля. У Филофея речь идет о том, что странствования Рима на земле бо-

⁸³ Бердяев Н.А. Русская идея. М., 2000. С. 5

лее не будет, так как наступит конец времен. Причем вывод этот следует понимать как пророчество, возвещаемое старцем. Таким образом, историософия Филофея связывается с православной экклезиологией и эсхатологией и противостоит католическому учению о Церкви. «Аще убо великаго Рима стены и столпове и трекровныя полаты не пленены, но душа их от дьявола пленены быша опреснок ради. Аще убо Агарины внуци греческое царство приаша, но веры не повредиша, ниже насилствуют грекам от веры отступати», – пишет в своем послании Филофей. Старец утверждает, что «инако же ромейское царство не разруσιμο, яко Господь в римскую власть написася». Здесь Филофей следует древней христианской традиции, восходящей к святым апостолам, когда признает ценность Римской государственности и имперской идеи.

Конечно, некоторые построения Филофея сегодня могут показаться упрощенными и несколько наивными. Но нужно делать скидку на весьма невысокий общий уровень просвещения на Руси в то время. Филофей и в самом деле, как и все другие русские духовные писатели, «риторских борзостей не текох», образование получил в самой простой монастырской школе и восполнял его самоучкой. Но в то же время в его творениях можно увидеть весьма оригинальные приемы. Так, например, он обыгрывает написание слова «Рим», которое, если его прочесть справа налево, превращается в слово «мир». Для рубежа XV – XVI веков такая словесная эквилибристика выглядит вполне изящно. Надо заметить, что и многие нынешние богословы из числа поборников экуменизма (например, Оливье Клеман) спекулируют сходным образом на базе латинской транскрипции: «ROMA» (РИМ) – «AMOR» (ЛЮБОВЬ). Филофей же из того, что перевернутое слово «Рим» читается как «мир», делал заключение о мировом, непреходящем значении Римского, Ромейского (т.е. Византийского – И.Н.) и, следовательно, Русского царства, ставшего III Римом. За этими внешне наивными способами рассуждения на самом деле стоит нечто гораздо более серьезное, чем может показаться на первый взгляд.

Несколько позже идея русского мессианизма приобретет новую форму и станет развиваться в иной парадигме – в системе философских построений, сквозным вопросом которых будет вопрос об отношении России к Западу в связи с поисками ее собственных путей в мировой истории. Развиваясь в этой парадигме, идея инока Филофея будет обрастать новыми «сюжетами», смещать акценты в обосновании исходных установок, приобретет дополнительную аргументацию и новую интерпретацию связанных с ней идей. Но и в новой форме мессианизм не утратит своих позиций в русском общественном сознании. Его идеи станут сквозными, а в известном смысле системообразующими для философской и общественной мысли в целом, станут центральным звеном большей части историософских построений.

Вопросы для повторения

1. В каких произведениях отразились события борьбы с иноземными захватчиками?
2. В чем вы видите отличие «Задонщины» от «Слова»?
3. Какие социальные вопросы рассматриваются в философской, религиозной и светской литературе того времени?
4. Назовите основную задачу того времени, которая решается в произведении «Повесть о новгородском белом клобуке». Могло ли подобное произведение быть создано ранее?
5. Проанализируйте, как в литературе освещаются проблемы сепаратизма.
6. Назовите предпосылки возникновения теории «Москва – третий Рим». Назовите произведения, в которых заложены основы концепции «Москва – третий Рим».

Библиографический список

1. Алексеев, А.И. Под знаком конца времен / А.И. Алексеев. – Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв – СПб: Алетейя, 2002. – 352 с.
2. Буганов, В.И. Богданов, А.П. Бунтари и правдоискатели в Русской православной церкви / В.И. Буганов, А.П. Богданов – М., 1991. – 536 с.
3. Иконников, В.С. Максим Грек и его время / В.С. Иконников – Киев, 1915. – 604 с.
4. Карташов, А.В. Очерки по истории русской церкви в 2 т. / А.В. Карташов – М, 1993. Т. 1.– 678 с.
5. Кириллов, И. Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма / И. Кириллов – М., 1914. – 527 с.
6. Кожин, В.В. История Руси и русского слова. Опыт беспристрастного исследования / В.В. Кожин – М.: Издательство ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
7. Кусков, В.В. История древнерусской литературы / В.В. Кусков. – Издание шестое, исправленное и дополненное – М.: Высшая школа, 1998. – 788 с.
8. Лихачев, Д.С. Слово о полку Игореве и культура его времени / Д.С. Лихачев – СПб., 2000. – 846 с.
9. Максим Грек. Стязание об известном иноческом жительстве / Грек Максим – Казань, 1897. – 786 с.
10. Нила Сорского предание и устав // Памятники древней письменности и искусства. Вып. 179. – 1912. С. 36– 65.
11. Послание старца Филофея к великому князю Василию / Филофей. – Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века – М, 1984. – 677 с.

12. Святитель Феофан Затворник Наставления в духовной жизни / Феофан Затворник – М.: Издательство Отчий дом,. 1998. – 452 с.

13. Слово о полку Игореве. Памятники литературы Древней Руси XII века – М., 1980. – 379 с.

Глава 4. Мистика и секуляризация в философской традиции России в XIV–XVI веках

В период становления сильной власти церковь была невольно втянута в этот процесс. Проблема соотношения светской и духовной власти была центральной проблемой богословско-историософской мысли XV – XVI веков. В решении ее обозначились два противоборствующих направления, вошедшие в историю как нестяжатели и иосифляне. Их духовные вожди – Нил Сорский и Иосиф Волоцкий своими учениями заложили два исторических архитипа развития русской государственности: Святая Русь и теократия.

4.1. Мистика древнерусского православия

В условиях еще сохранявшего силу татаро-монгольского господства, феодальной раздробленности русской земли и непрекращающихся усобиц первым спасение виделось в Царстве Божием. Этим настроениям соответствовало распространение разновидности исихазма, завезенного из цитадели восточного православия – Афона. **Исихазм** – тип религиозно-мистического миросозерцания о пути к достижению единения человека с Богом. Таким путем считалась глубокая аскеза молчания, направленная на очищение сердца слезами и «умной» безмолвной молитвой. Исихазм придал глубину русской богословской и в ее сфере историософской мысли⁸⁴. Среди его сторонников называют и Сергия Радонежского. Но наиболее видными представителями этого направления были заволжские старцы, признанным авторитетом среди которых пользовался Нил Сорский.

Нил Сорский (1433 – 1508) родился в Москве, принадлежал к известному роду Майковых. Почувствовав призвание к иноческой жизни, он принял постриг в Кирилло-Белозерском монастыре. Инок посетил Константинополь и гору Афон, где и познакомился с учением исихазма. Вернувшись на родину, Нил основал вблизи от Кирилло-Белозерского монастыря на реке Соре скит. От него ведут начало несколько других духовно

⁸⁴ Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Европе в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Л., 1966.

родственных скитов Заволжья, иноки которых и получили общее имя «заволжских старцев»⁸⁵.

Нил Сорский считается основателем на Руси скитской жизни, средней между монастырями общежительского типа и одиночным пустынножительством. Несмотря на все свое неприятие мира, Нил предпочитал «средний путь», допускающий совместное проживание с одним братом или двумя. Отношения в таком малом коллективе строились на основе любви, когда «брат брату помогает». Но свобода от монастырского устава не освобождала братию от суровой самодисциплины. Цель иночества в нравственном самоусовершенствовании, которое через «умную молитву» открывает непосредственное общение с Богом. Нил решительно осуждает самовольство, приравнивая его к лихоимству. И сам он не «самочинник», но ищет надежного руководства, которое находит в божественных писаниях. Вместе с тем, как справедливо замечает Федотов, в отличие от других служителей Бога, Нил настаивает на разумном отношении к «божественным писаниям», ибо «писаний много, но не все божественные». Далекий от презрения к человеческому разуму, он делает его орудием испытания Писания.

В уставе иноческого жития Нила Сорского впервые в русской общественно-философской мысли представлена и развита, хотя и на мистической основе, идея нравственного самосовершенствования личности. В нем есть специальная глава, посвященная характеристике человеческих страстей, которые губят его бессмертную душу. Это – чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Но главным грехом Нил считает «стяжание», т.е. присвоение плодов чужого труда. Возражая поборникам монастырской собственности как «милостыни Христа ради», Нил замечает, что эта заповедь лукаво придумана теми, кто скрывает свой достаток. Истинная милостыня заключается в моральной поддержке ближнего, в помощи брату словом во время нужды, в утешении в скорби его.

Уход из мира предполагает полное невмешательство в мирские дела. Иноку, посвятившему себя нравственному усовершенствованию в целях приближения «к ангельскому чину», не подобает ни возноситься над мирянами, ни кичиться «высокоумием в сердце о себе», ни своей «святостью», ни поносить или укорять мирян во грехах даже ради их спасения. То дело Божие: «силен бо есть Бог исправить их». Самому иноку должно победить тщеславие в себе, не соблазнясь ни похвалами, ни почестями, не прельщаясь ни добрыми одеждами, ни властью над братией своей. Отсюда вытекает сущность иноческого жития: «всегда и во всяком начинании, ду-

⁸⁵ Алексеев А.И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб: Алетейя, 2002.

шою и телом, словом и делом, и помышлением, в деле Божий пребывати елико по силе»⁸⁶.

Ведя строго аскетическую жизнь и проповедуя уход из мира и непротивление злу, Нил Сорский оказался в центре духовной жизни страны. Духовный подвиг святого и его сподвижников стал идеальным образцом, объектом поклонения и подражания для многих верующих. «Главная цель посещения монастырей, скитов и пустыней состояла в желании увидеть и услышать живого носителя святости, получить радость от общения с существом, уже в этой жизни стоящим над ней, знающим сокровенные тайны, невыразимые человеческим языком. <...> И уходили они от подвижника не только с запасом житейских советов, но и с просветленным духом, легким сердцем и очищенной ликующей душой – духовно ные⁸⁷». Свое понимание того, как должно жить монашество, Нил зафиксировал в сочинении «Предание и устав»⁸⁸. Там впервые в русской христианской литературе подробно описан созданный восточным монашеством путь «умного делания». Это путь св. Нил исповедывал и своей жизнью в устроенном им на р. Соре ските – крохотной церкви и нескольких келий вокруг, где в 1490-х гг селятся вместе с Нилом его единомышленники – «заволжские старцы». Все ориентировано на безмолвие, изучение Писания и молитву. Общей трапезы нет. Каждый старец ведет свое убогое хозяйство, кормится своим трудом. Допускается продажа «трудов своих рукоделия» (за малую цену)⁸⁹ и «милостыня от христоробцев нужная, а не излишняя».

Наконец, «церкви не украшати» и никаких ценных вещей в келлии «не подобает имети». Иначе говоря, нестяжание – как личное, так и коллективное. Причем, настолько радикальное, что «не подлежит творити милостыни»⁹⁰, ибо «нестяжание вышше есть таковых подааний» и монах должен творить «душевную милостыню» (помогать брату словом), а не «телесную». Ясно, что Нил видит свою задачу лишь в исправлении жизни монашества духовной жизни ради. Какая либо деятельность на социальном поприще ему чужда.

Основатель движения **Иосиф Волоцкий** – в миру Иван Санин (1439 – 1515), основатель Волоколамского монастыря, находившегося на земле удельного князя Волоцкого, сочувственно относившегося к деятельности игумена. Однако его наследник стал предъявлять монастырю феодальные

⁸⁶ Нила Сорского предание и устав // Памятники древней письменности и искусства Вып. 179. СПб., 1912. С. 36

⁸⁷ Бычков В. В. Эстетическое сознание Древней Руси. М., 1985. С. 12 – 13.

⁸⁸ Янов А. Л. Россия: у истоков трагедии 1462 – 1584. Заметки о природе и происхождении русской государственности. М.: Прогресс-Традиция, 2001.

⁸⁹ Кожин В.В. История Руси и русского слова. Опыт беспристрастного исследования. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.

⁹⁰ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990.

претензии, препятствовавшие инициативам его настоятеля. Тогда Иосиф в 1507 г. в послании к Василию III просил его избавить монастырь от «удельного насильства» и принять в «свое великое государство». Акция удалась, она вызвала жестокое сопротивление церковников. Но в лице князя Иосиф нашел заступника, а великий князь в лице Волоцкого игумена – надежного союзника, «богомольца московских царей», как его называли.

Воззрения же св. Иосифа Волоцкого были существенно иными. Он считал, что можно прекрасно сочетать личное нестяжание монахов с богатством всего монастыря. Эти идеи Иосиф сумел воплотить в основанном им Успенском монастыре в Ламском Волоке. Особенно характерна установленная в монастыре система поминовений. Практичный Иосиф помимо синодика (который зачитывался а притворе) ввел еще «вседневные упоминания», которые зачитывались священником на проскомидии с выниманием частиц из просфоры. Вседневные упоминания стоили очень дорого: «ввек» за вклад более 50 рублей за душу, а за меньший вклад – по принципу «год за рубль». Непонимание этой системы вкладчиками приводило к конфликтам. Так, княгиня Мария Голенина была возмущена тем, что ежедневно не поминают ее мужа и двух сыновей, хотя она вложила значительные суммы. Отвечая ей, Иосиф спокойно указывает, что ее вклады были за синодик. Что же касается вседневногo поминания, надо за семь лет вложить 20 рублей. И не надо называть это «грабежом» – таков «монастырский обычай», и воля княгини ему следовать или нет⁹¹. Так что снисхождения не делалось даже по отношению к «своим» (сын Голениной был иноком Волоколамского монастыря). Отсюда видно, что дело поминовений было поставлено в монастыре на солидную коммерческую основу.

Кроме того, благодаря исключительному авторитету, полученному Иосифом в борьбе с ересью жидовствующих, в монастырь на помин души часто вкладывали не только деньги, но и значительные земельные наделы с селами. В результате Волоколамский монастырь за короткое время стяжал огромные материальные богатства. Но эти богатства были общими: каждый монах имел минимум личных вещей (количество которых, впрочем, зависело от его духовного возраста). Кроме того, особенность воззрений св. Иосифа состояла в том, что богатства своего монастыря он широко использовал на благотворительные цели. В голодные годы от монастыря кормились до семи тысяч человек монастырских крестьян, а обычно – 400-500 человек, «кроме малых детей», причем для этого монастырь продавал скот и одежду и даже залез в долги; для беспризорных детей был построен приют⁹².

⁹¹ Нил Сорский. Предание. Устав / Вступительное слово Борковой-Майковой. М., 1912.

⁹² Иконников В.С. Максим Грек и его время. Киев, 1915.

Действительно, «духовные направления» св. Нила и Иосифа были существенно различны. Но надо отметить, что фактов вражды или неприязни между этими русскими святыми историки не находят.

4.2. Церковный Собор 1503 года

Этот церковный Собор, казалось бы, противоречит только что сделанному утверждению. В «Письме о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастырей» – одном из «иосифлянских» сочинений – красочно рассказывается о столкновении между Нилом и Иосифом, причем, – перед лицом великого князя Ивана III. Уже Собор подходил к концу, но тут поднялся Нил и стал говорить, «чтоб у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием»⁹³. Однако против восстал Иосиф Волоцкий: «Если у монастырей сел не будет, как тогда честному и благородному человеку постричься? Если же не будет честных старцев, откуда взять на митрополию или архиепископию, или епископа на всякия честные власти? А коли не будет честных старцев и благородных, ино вере будет поколебание»⁹⁴. Как утверждает «Письмо о нелюбках», в конце концов «князь великий Иосифа послушал» и села остались за монастырями⁹⁵.

Н.А. Бердяев так характеризует противоборствующих старцев: «Иосиф Волоцкий – представитель православия, обосновавшего и освящавшего Московское царство, православия государственного, потом ставшего имперским православием. Он сторонник православия жестокого, почти садистского, властолюбивого, защитник розыска и казни еретиков, враг всякой свободы. Нил Сорский – сторонник более духовного, мистического понимания христианства, защитник свободы по понятиям того времени, он не связывал христианство с властью, был противник преследования и истязания еретиков. Нил Сорский – предшественник вольнолюбивого течения русской интеллигенции. Иосиф Волоцкий – роковая фигура не только в истории православия, но и в истории русского царства»⁹⁶.

Крупная монастырская собственность, в первую очередь земельная, была огромным соблазном для московских великих князей, увидевших в ее секуляризации средство разрешения многих государственных проблем и прежде всего обеспечение земель нарождающегося нового класса – служилого дворянства.

⁹³ Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л.: Наука, 1970.

⁹⁴ Кузнецов Н.Д. К вопросу о церковном имуществе и отношении государства к церковным недвижимым имениям в России. М., 1907.

⁹⁵ Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина преподобного игумена Волоцкого. М., 1868.

⁹⁶ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 48, 49

Можно указать две причины, благодаря которым земельная собственность Церкви и прежде всего – монастырей возросла до значительных размеров. Во-первых, долгое время – весь период татарского ига – благодаря толерантной религиозной политике татар, Церковь была полностью освобождена от выплаты дани. Лишь Василий I вводит постоянное финансовое обложение Церкви⁹⁷. А во-вторых, всплеск вкладов в монастыри был обусловлен и распространением на Руси поминальной практики, введенной еще в XIV веке св. митрополитом Киприаном⁹⁸. Настоящий «бум» поминовений начался в конце XV века в связи с напряженными эсхатологическими ожиданиями конца света в 1492 г. Особенно быстро богатели монастыри, ибо туда вкладывали не только деньги, но деревни. Причем, это характерно не только для Успенского Волоколамского монастыря, но и для Троице-Сергиевой лавры, Кирилло-Белозерского монастыря и ряда других крупных обителей. Такая ситуация сильно заботила великого князя Ивана III, ибо монастырские земли с точки зрения государства оказывались бесполезными. А потому верховная власть была очень не прочь забрать их себе и раздавать «служилым людям» в «кормление». Иван III, завоевав Новгород, так и сделал: отобрал земли у многочисленных новгородских монастырей и передал их дворянам. Естественно, что он намеревался содействовать аналогичное и в масштабах всей страны. Попытка такой секуляризации, первая в истории Руси, произошла на Соборе 1503 г. В найденном во второй половине XX века источнике «Слово иное» инициатива постановления вопроса о монастырском землевладении на Соборе принадлежит не Нилу, а Ивану III: «восхоте князь великий Иван Васильевич у митрополита и у всех владык, и у всех монастырей села поимати и вся к своим соединити. Митрополита же и владык и всех монастырей из своей казны деньгами издоволити и хлебом изоброчити из своих житниц»⁹⁹. Ивана III поддержали его сыновья и некоторые дьяки; роль же св. Нила сводилась лишь к частной беседе с Иваном III, где Нил выказался против монастырских сел. Так или иначе, но несомненно, что св. Нил не был полемистом, и если он и был на Соборе и высказал там свое мнение, то только под нажимом верховной власти. Церковникам удалось с третьей попытки «убедить» Ивана III в своей позиции.

В «Слове ином» есть интересный эпизод, проливающий, может быть, свет на отступление великого князя. Еще до начала Собора Иван III затребовал у Троице-Сергиевой лавры грамоту на монастырское село Илемна (которое он сам отдал лавре на помин души его тетки Евфросиньи), ибо до него дошли сведения о жалобах крестьян на монахов. Иван решил забрать

⁹⁷ Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1897. С. 89 – 119.

⁹⁸ Собственность в России: Средневековье и раннее новое время. М.: Наука, 2001.

⁹⁹ Кожин В.В. История Руси и русского слова. Опыт беспристрастного исследования. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С.49.

обратно это село, продемонстрировав, что он волен возвратить свое, если оно несправедливо используется. Серапион, игумен лавры, будущий святитель Новгородский, не мог не подчиниться, но решил возвратить грамоту демонстративно, организовав громадный крестный ход со старцами, «которые из келии не исходят», и духовенством «овии на конех, инии же на колесницах, инии же на носилах». Но лишь только процессия двинулась, произошло «посещение от Бога на великого князя самодержца: отняло у него руку и ногу и глаз»¹⁰⁰. Насельники Троицы видят в этом событии чудо, историки относятся к нему скептически, но в летописях можно найти и точную дату начала болезни Ивана III: 28 июля 1503 года. Не исключено, что insult великого князя и predetermined результаты Собора.

Вассиан Патрикеев. Итак, Церковь сумела отстоять свои земельные владения перед государством. Но внутри Церкви конфликт только начал разрастаться. Образовались две «партии» – «стяжателей» и «нестяжателей», поддерживавших взгляды на монастырские имения соответственно Иосифа и Нила. У нестяжателей выдвинулся новый лидер – чернец Вассиан Патрикеев. Личность Вассиана чрезвычайно интересна. Высокоставленная боярская семья Патрикеевых попала в опалу Ивану III, в результате чего 30-летний князь Василий Патрикеев, уже известный дипломат и воевода, был насильственно пострижен с именем Вассиан и стал насельником Кириллова монастыря, сблизившись там с Нилом Сорским. Вассиан становится ярким нестяжателем, организует свой скит и почитает Нила как своего учителя. В 1508 – 1510 гг. в судьбе Вассиана происходят изменения: умирает Нил (1508), игуменом московского Симонова монастыря становится сочувствовавший нестяжателям Варлаам, который, видимо, и поучает у великого князя Василия III разрешение перевести Вассиана в Симонов. В Москве Вассиан быстро сближается с Василием III, который в начале своего правления пытался проводить секуляризационную политику своего отца. А после того, как в 1511 г. Варлаам становится митрополитом, для Вассиана наступает звездный час. Почувствовав силу, он начинает яростную полемику с Иосифом и его последователями – сначала об отношении к покаявшимся еретикам, а затем и по поводу монастырских земель. Вассиан ратует за то, чтобы монастырям «сел не держати, ни владети ими, но жити в тишине и безмолвии, питаясь своима рукама»¹⁰¹ и финансируясь епископскими кафедрами. С 1515 г., в связи с составлением своей «нестяжательной» «Кормчей», Вассиан начинает подробные изыскания канонических оснований нестяжательства. И тут его ожидает неудача – никаких канонов, в которых бы был ясно выражен запрет на владения монастырей

¹⁰⁰ Алексеев А.И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб: Алетейя, 2002. С.133.

¹⁰¹ Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л.: Наука, 1970.

селами он не обнаруживает. Наоборот, он встречает правила, в которых упоминаются села, а также эконо́мы-монахи, в обязанности которых входит управление ими. Но в своей полемике князь уже зашел слишком далеко, и он пытается, не потеряв лица выйти из щекотливого положения. Для этого он привлекает прибывшего в 1518 г. в Москву Максима Грека. Так, важное слово «проастион» в греческих текстах обычно означает землю с селами. Максим переводит это слово формально – как «приградие сельное», а Вассиан уже добавляет, что это «пашни и винограды, а не села с житейскими христианами»¹⁰². Следует отметить, что ничего удивительного в неудаче Вассиана нет. Действительно, византийская Церковь в имущественном вопросе стояла на «общепринятых» позициях, согласно которым богатство само по себе не предосудительно, а потому владение им, даже монастырям, даже в виде «сел с житейскими христианами» допустимо. Правда, она никогда этот взгляд четко не формулировала, и чтобы это понять, Вассиану пришлось затратить немало труда. И он смело признает этот факт: «Есть в святых правилах супротивно святому Евангелию и Апостолу и всех святых отец жительство»¹⁰³. Но земной успех недолговечен. Василий III решил, по бесплодности своей жены Соломонии, развестись с ней, на что не было никаких канонических оснований. Видимо, Варлаам благословить это отказался, и тогда Василий стал искать другого, более сговорчивого митрополита. И нашел его в лице твердого стяжателя, игумена Волоколамского монастыря Даниила. Надо полагать, Василий и Даниил договорились об обмене нестяжателей на развод. В 1523 г. Варлаама отправили в ссылку в Кириллов, Соломонию постригли, а новому митрополиту Даниилу был дан карт-бланш на расправу над нестяжателями. В 1525 г. был осужден Максим Грек, а в 1531 г. наступил черед и Вассиана. Даниил сумел обвинить его в целом букете ересей и сослать его в Волоколамский монастырь, где, по свидетельству кн. Курбского, «презлые иосифляне» «по мале времени его уморили»¹⁰⁴.

Так что же хотел сказать своей деятельностью Вассиан? Известный публицист Вадим Кожинов относится к «князю-иноку» резко отрицательно. Относительно побудительных мотивов его деятельности он пишет: «князя лишили его громадных земель, и он стал бороться против крупных землевладений церкви»¹⁰⁵. Кожинов отмечает, что Вассиан – псевдоученик Нила: «Вассиан превратил глубокое духовное учение о «нестяжании», которое исповедовал преподобный Нил Сорский, в чисто политическую про-

¹⁰² Плигузов А.И. Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М.: Издательство Индрик, 2002.

¹⁰³ Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л.: Наука, 1970. С.71.

¹⁰⁴ Там же. С. 77.

¹⁰⁵ Кожинов В.В. История Руси и русского слова. Опыт беспристрастного исследования. М.: Издательство ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 330.

грамму и даже в козырную карту в своей собственной борьбе за власть»¹⁰⁶. Думается, что эта оценка несправедлива. Вассиан – правдолюбец, бесстрашно следующий раз понятой им истине. Но, к сожалению, эта честность позиции не была подкреплена молитвенным настроением, вследствие чего его деятельность была сопряжена с изрядной долей страсти.

Максим Грек. Св. Максим Грек (ок.1555) канонизирован Церковью в 1988 г. В отличие от Вассиана, в его лице можно видеть христианина, гармонично сочетавшего большую ученость, молитвенный настрой и гражданскую позицию. Личность эта безусловно оригинальная. Бывший доминиканец, почитатель Савонаролы, затем инок Святой Горы, он приезжает в 1518 г. в Москву как переводчик Писания. Максим переводит толкования Златоуста на Евангелия от Иоанна и возглавляет «команду», которая переводит Златоустовы толкования на Матфея и, составленное в основном по Златоусту, толкование на Деяния. Таким образом, российское общество оказалось ознакомленным с подлинным святоотеческим учением по имущественному вопросу. Однако, рассматривая монастырский быт на Руси, он вдруг обнаруживает, что западные картезианские монахи живут более строгой жизнью: «несть у них ничтоже свое, но вся обща, нестяжание же любят»¹⁰⁷. Также и афонские монастыри «без имениих, рекше без сел живут, одними своими рукоделии и непрестанными труды»¹⁰⁸. Наоборот, русские монастыри не только имеют села, но и дают деньги в рост окрестным крестьянам. Последнее особенно возмущает Максима, ибо деньги отдавались «за пять шестой», а если долг не отдавался, то монастырь забирал землю должника. Под впечатлением российских реалий и под влиянием контактов с Вассианом Патрикеевым, Максим становится крупным публицистом. В этом смысле интересно его «Стязание об иноческом жителстве», где приводится спор Любостыжательного (Филоктимона) с Нестыжательным (Актимоном). Там, кроме обличения «тягчайших ростов», имеется такой любопытный фрагмент: «Ничтоже бо един от нас свое что стяжает, но вся бо обща всем».

Нест: «...ничемже различающе сего, еже аще мнози неции со единою блудницею беззаконно сочетаеми, таже о сем поношаеми, отвещевает кождо о себе глаголя: ни едино ми отсюду согрешение, ибо она есть общее достояние всех»¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Кожин В.В. История Руси и русского слова. Опыт беспристрастного исследования. М.: Издательство ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 337.

¹⁰⁷ Максим Грек. Повесть страшна и достопамятна и о совершенном иноческом житии // Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1897.

¹⁰⁸ Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л.: Наука, 1970. С. 169.

¹⁰⁹ Максим Грек. Стязание об известном иноческом жителстве, Лица же стяжующихся: Филоктимон да Актимон, сиречь Любостыжательный да Нестыжательный // Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1897. С. 114–115.

Здесь Максим едко высмеивает порядки, заведенные в иосифлянских монастырях, в которых стяжание и благополучное жительство превратились в самоцель.

Обе власти должны, по его мнению, одинаково твердо соблюдать «заповеди» и совместно, по-отечески устраивать жизнь своих подданных. Максиму Греку было известно учение о царе-тиране. И он поучает Ивана Грозного, что истинный царь и самодержец тот, который «правдою и благозаконием» устраивает житейские дела своих подданных. Этим определяются пределы самодержавия: во-первых, выдвигается требование соответствия царя христианско-нравственному идеалу, а во-вторых, впервые выдвигается принцип подчинения царя законности. В своих идейных исканиях Максим Грек выступает как идеолог предвозрожденческого гуманизма, считая заботу о духовном и телесном благосостоянии народа общим делом царской и церковной властей.

Неудивительно, что митрополит Даниил страстно возненавидел Максима и скоро устроил над ним суд, где помимо обвинений в ереси (основанных на несовершенном знании Максимом русского языка) ему была вменена и измена в пользу Турции.

Максим был отлучен от причастия и отправлен в Волоколамский монастырь без права писать. В 1531 г. Максима еще раз судили – вместе с Василием, обвинив их обоих в антицерковной нестяжательской позиции¹¹⁰. Позже режим его содержания был ослаблен, но обвинения против него так и не были сняты.

Итогом борьбы можно назвать Стоглавый Собор 1551 г., названный «Собором победителей». На этом Соборе окончательно одержали победу стяжатели.

4.3. Идеологическое обоснование самодержавия

От драматической и таинственной эпохи Ивана Грозного до нашего времени сохранилось немного письменных свидетельств. Многочисленные пожары XVI – XVII веков, небрежение к старинным документам в XVIII и даже XIX столетиях привели к потере множества ценнейших источников, хранившихся в государственных архивах. От частных архивов того времени до нас дошли лишь крупинцы. Многие документы, летописи, повествования иностранцев искажены позднейшими переписчиками, изданы по не исправным или неполным спискам, что сильно затрудняет работу с ними. Тем большую ценность представляют источники, сохранившиеся если не в первоизданном виде, то в близком к подлиннику и представляющие связный текст, а не обрывки или пересказ позднейшего автора. К ним принадлежит уникальная по своему характеру переписка царя Ивана с Андреем Курб-

¹¹⁰ Сеницына Н.В. Максим Грек в России. М.: Наука, 1977.

ским, которая наиболее ярко представила в литературе особенности своего времени.

Диалектическое противостояние Иван Грозного и А. Курбского. Время царствования **Ивана Грозного** (1530 – 1584; с 1547 г. – первый русский царь) стало политическим полем выработки философии самодержавия. Ее оппонентами выступают, с одной стороны, анонимный автор «Беседы валаамских чудотворцев» и князь Курбский, с другой стороны – Иван Пересветов и сам Иван Грозный.

Основу историософских взглядов «Беседы» составляет учение о покорности подданных царю и борьба против политического безвластия. Богом не только создано государство, но и непосредственно передана власть над ним царю как помазаннику Божьему. Бог повелел царю «царствовать и мир воздержати, и для того цари в титулах пишутся самодержцы». Автор «Беседы» развивает мысль, что самодержец тот царь, который сам держит данную ему от Бога власть во всяком деле и управляет по собственному разумению государством. В «Беседе валаамских чудотворцев» титул московских царей – «самодержец» – переходит, таким образом, в понятие, на основе которого позднее выстраивается целая философия самодержавия.

Началом знаменательной переписки послужило обличительное послание князя Андрея Михайловича Курбского, крупного военачальника, который, имея основания ожидать опалы и казни, бежал в 1564 г. в Литву, откуда и переслал Ивану IV письмо. В нем он обвиняет Ивана Грозного в непомерной жестокости, неоправданных гонениях, грозит царю Страшным судом. Ответом явилось первое послание царя, обозначенное как царское послание в «Российское <...> государство». В этом послании, охарактеризованным Курбским как «широковещательное и многошумящее»¹¹¹, Иван IV излагал свою государственную программу, защищал свое право самодержца на неограниченную власть, осуждал бояр, под которыми он подразумевал все противоборствующие ему силы. Яростно отвергал царь и упреки Курбского, причем особенно болезненно воспринял он укор в «сопротивности православию».

Однако, категорически возражая против участия церковников в государственных делах, автор «Беседы» делает некоторую уступку в пользу совета бояр. Царю достойно не одному заботиться о государстве, но с советниками о всяком деле совет держать. Тем самым, номинально отстаивая принцип самодержавия, он прокладывает путь сторонникам ограничения царской власти. Более определенно это положение прописано в своеобразном прибавлении к «Беседе» – в «Ином сказании». Выдвинув идею государственного блага, автор ставит вопрос, как возможно его соблюдать в обширнейшем царстве. Достигнуть этого можно не «царской храбростью», но «премудрой мудростью», которая состоит в том, чтобы царю «беспре-

¹¹¹ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 170.

станно» держать при себе «вселенский совет» от всех «градов своих и людей». Кроме того, у царя должен быть еще другой совет из «разумных мужей, мудрых и надежных приближенных воевод». Если «вселенский совет» подразумевает, по-видимому, собор, сферу деятельности которого определяет в первую очередь забота о духовно-нравственном состоянии общества и который созывается ради того, чтобы знать общественное мнение, то под советом «разумных мужей» имеется в виду боярская дума, с помощью которой «ведомо да будет царю самому про все всегда в самодержавстве его»¹¹². Таким образом, оба совета имеют как будто совещательный характер. Но слово об ограничении царской власти было сказано. И оно получило развитие в сочинениях князя Андрея Курбского.

Андрей Курбский (ок. 1528 – 1583) – представитель знатного рода Ярославских князей-рюриковичей. Ровесник и в молодости сподвижник царя Ивана IV. Участник Ливонской войны и Казанского похода, снискавший там себе славу. Один из образованнейших людей своего времени. В связи с изменившейся политической ситуацией он выступил открытым и непримиримым противником царя, бежал в Литву, поступил на службу польскому королю, участвовал в антирусских походах. Политические и историософские взгляды Курбского изложены в «Истории о великом князе Московском», в переписке с Иваном Грозным, а также в других сочинениях.

Фигура самого князя Курбского и его творческое наследие издавна привлекали внимание исследователей. Его перу атрибутируются несколько самостоятельных произведений и переводов, сделанных им с греческого и латинского языков¹¹³. Среди его собственных трудов наибольшей известностью пользуются четыре Послания, направленные царю Ивану IV, Послания разным лицам и особенно «История о великом князе Московском» (далее в тексте – «История»). Значение последней на протяжении всего времени со дня ее написания оценивалось очень высоко.

Первый публикатор всех произведений князя А.М. Курбского Н.Г. Устрялов называет «Историю» «величественным памятником нашей истории» и полагает, что ее «не следует оставлять на полке в недоступных книгохранилищах», так как история всегда поучительна. «И никогда еще, – писал Устрялов более чем сто лет назад, – она не была столь поучительна, как в наше время»¹¹⁴.

Данное высказывание актуально и сегодня.

¹¹² Цит. по Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916. С.303.

¹¹³ Ясинский А.Н. Сочинения князя Курбского как исторический источник. Киев, 1889. С. 16.

¹¹⁴ Устрялов Н.Г. Сказания князя Курбского. СПб, 1883. С. 20.

К историческим памятникам непреходящей ценности относит «Историю» и другой дореволюционный исследователь – А.Н. Ясинский, характеризуя ее как ценный исторический источник¹¹⁵.

«История» Курбского неоднократно изучалась и использовалась богословами, которые ссылались на нее как на собрание достоверных фактов, освещающих отдельные события церковной жизни и ее деятелей¹¹⁶.

Современные ученые также высоко оценивают «Историю», рассматривая ее как «ценнейший памятник по истории внешней и внутренней политики, а также общественной мысли русского государства второй половины XVI века»¹¹⁷.

Богатство содержания этого источника и его связь с политикой отмечает и С. А. Елисеев, который обращает внимание на соответствие основного идейного материала этого произведения общей концепции развития в России гуманистических традиций философии¹¹⁸. Филологами также неоднократно исследовался писательский талант Курбского, особенности сюжетного построения и жанрового разнообразия «Истории»¹¹⁹.

Особое внимание обращалось на ценность этого труда при изучении истории опричнины, ибо в нем содержатся сведения, отсутствующие в других источниках того времени. Так, С. Б. Веселовский, реконструировавший Синодик опальных царя Ивана Грозного, многократно использовал «Историю» как источник. В некоторых случаях ему удалось подтвердить сведения Курбского известиями иных источников, а в ряде других – отметить уникальность фактов, изложенных этим писателем. К «Истории» Курбского С.Б. Веселовский также неоднократно обращался и при написании своего выдающегося труда «Исследования по истории опричнины», практически изменившего понимание и оценку опричных мероприятий в исторической, а особенно историко-правовой науке¹²⁰.

Упрекая Ивана Грозного в жестокости, в несправедливости к своим недавним друзьям и радетелям, называя его царем-мучителем, Курбский выдвигает против него ряд идейных обвинений. Суть их сводится к тому, что

¹¹⁵ Ясинский А.М. Сочинения князя Курбского как исторический источник. М., 1988. С. 17.

¹¹⁶ Голубинский Е.Е. История русской церкви. М., 1903; Виленский С.Г. Послания старца Артемия. Одесса, 1906; Никольский Н.М. История русской церкви. Минск, 1930.

¹¹⁷ Гладкий А.М. История о великом князе Московском как источник «Скифской истории» А.Л. Лызлова // Вспомогательные исторические дисциплины. М., 1982. С. 43.

¹¹⁸ Лихачев Д. С. Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993. С. 210.

¹¹⁹ Уваров К.А. Князь Андрей Курбский как писатель («История о великом князе Московском»): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук. М., 1973; Волкова Г.Ф. Особенности сюжета о казанском походе в «Истории» Курбского. М., 1988. С. 249.

¹²⁰ Федоров Б. Князь Курбский. М., 1995. С. 110; Плотников Н.С. Андрей Курбский: Исторический роман. М., 1998.; Филюшкин А.И. Андрей Михайлович Курбский: Исторический портрет // Вопр. истории. 1999. № 1. С. 89.

царь отрицает существование над собой какого бы то ни было закона. Курбский, знакомый уже с теорией естественного права, упрекает Грозного в том, что он присвоил себе «волю естественного самовластия» и отверг необходимость подчинения ее Творцу, т.е. закону Божьему. Отвергнув тернистый путь закона, он избрал для себя путь произвола. Это выражается и в нарушении положительного закона, и в том, что царь действует «без суда и без права». Выход из этого состояния Курбский связывает с ограничением самодержавности царской власти советом мудрейших мужей. «Самому царю достоин быть яко главе, и любити мудрых советников своих, яко свои уды»¹²¹. В подтверждение этого тезиса он ссылается на авторитет отцов церкви и напоминает, что так поступал его премудрый дед Иван III. В отличие от авторов «Беседы» и «Иного сказания» Курбский настаивает на том, что мнение совета должно носить отнюдь не совещательный, но обязательный характер. Царь должен им подчиняться, даже если бы был не согласен с ним. Право совета царю представляет исключительную привилегию боярства. Царю же остается исполнительная власть, т.е. реализация того, что решили бояре. Он доводит свою мысль до принципа разделения властей между царем и боярским советом. Правда, в его посланиях Ивану Грозному есть отсылка на мнение «всеродных человек». Это послужило поводом для утверждения о, якобы, демократизме программы Курбского, ориентации на земские соборы. Однако из общего контекста сочинений князя очевидно, что под «всеродством» он имеет в виду отнюдь не земский собор, а престолярное, к настроениям которого следует прислушиваться, но отнюдь не слушаться.

Форма изложения политических взглядов у Курбского по многим параметрам остается теологизированной. Он человек глубоко религиозный и ярый приверженец православной конфессии христианского вероучения, что не могло не сказаться на содержании его доктрины.

Понятие о власти, источнике ее происхождения, сущности и назначении теономно, и вся конструкция имеет теоцентрическое построение: в центре расположено вечное, неизменное и вневременное абсолютное начало – Бог и его воля, которая и является источником власти в государстве, ибо «цари и князи от всевышнего помазуются на правление.... Державные призванные на власть от Бога поставлены».

Назначение власти заключается в справедливом и милостивом управлении державой ко благу всех ее подданных и праведном (правосудном) разрешении всех дел. Правый суд и его вершение – первейшая задача правителя. Интересны мысли Курбского о том, что роль верховной власти не только почетна, но и ответственна; она, прежде всего, связана с делами по управлению государством и осуществлением судебных функций.

¹²¹ Андрей Курбский. История о великом князе Московском // Памятники литературы древней Руси. Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 266.

Анализ текстов, проведенный Вальденбергом, позволил ему сделать весьма убедительный вывод: «Курбский не «представитель идеи прогресса», как думают некоторые исследователи, напротив, он защитник старины, и при том защитник не бескорыстный». В нем сильны воспоминания об удельных временах, когда великие князья «слушались во всем» старых бояр и пр. Конечно, не следует вслед за Грозным относить Курбского к врагам государства». Но, когда речь заходит об управлении государством, в нем со всей определенностью сказывается сословная ограниченность¹²².

Влияние произведений Курбского на современников и последователей было весьма значительным. Не только отдельные «обличения», но и вся концепция «Истории» не как хронографии, а как труда, ставящего себе задачей исследовать и понять причины происходящего «злодейства», оказали серьезное влияние на историков, политических мыслителей и писателей.

Основными оппонентами Курбского в вопросах о смысле, призвании и пределах самодержавия были Иван Пересветов и сам Иван Грозный.

В назидание русскому царю Пересветов ссылается на политику мудрого Салтан-Магмета, который, хотя и придерживается басурманской веры, но правду в своем царстве блюдет. Он сжег все закладные книги и тем отменил рабство, сделал главной опорой своего царства военное сословие, в состав которого вошли и вчерашние рабы, и иные люди из низов общества, и каждому из них оказывается честь от воинской выслуги. Заметим здесь, что поучительная идеализация турок присуща не только Пересветову; она наблюдается и в Западной Европе и преследует те же назидательные цели.

Под сильным влиянием Пересветова сложились политические и историко-философские взгляды самого талантливого защитника нераздельности царской власти и проповедника философии самодержавия – **Ивана Грозного**.

В отличие от своих предшественников, рассуждавших о пределах царской власти, о самодержавии в общей форме, Грозный прибегает уже к сравнительному анализу. Он различает государства, где цари послушны своим советникам и не столько управляют, сколько исполняют волю последних. В основном это характерно для нехристианских народов. Но перед глазами Грозного был пример и вполне христианского государства – Польши, где государь ничего не имеет и никем не повелевает, но сам «от всех повелеваем есть». И он упрекает Курбского, что тот именно такого государя, управляемого советниками, хотел бы иметь.

По мнению Грозного, всякая власть от Бога, даже если она приобретена насилием (следовательно, того восхотел Бог), и всякой власти надо покоряться, тем более законной, т.е. полученной по воле Божьей. Свою власть Грозный считает вдвойне законной – по Божьему изволению и праву рож-

¹²² Вальденберг В. Цит. соч. С. 318.

дения с гордостью выводит свою генеалогию как основание легитимности власти.

«Исполненное истинного православия самодержавство Российского царства началось по божьему изволению от великого князя Владимира, просветившего Русскую землю святым крещением, и великого князя Владимира Мономаха, удостоившегося высокой чести от греков, и от храброго великого государя Александра Невского, одержавшего великую победу над безбожными немцами, и от достойного хвалы великого государя Дмитрия, одержавшего за Доном победу над безбожными агарянами, вплоть до отомстителя за неправды деда нашего великого князя Ивана и до приобретателя исконных прародительских земель, блаженной памяти отца нашего Василия, и до нас смиренных скипетродержателей Российского царства»¹²³.

Это сочетание богоустановленности власти с непрерывной исторической традицией и определяет ту исходную позицию, с которой Грозный ведет свою полемику с Курбским.

На защищаемую Курбским идею ограничения царской власти правом совета Грозный отвечает ссылкой на историческую традицию: «Русские же самодержцы изначала сами владеют своим государством, а не их бояре и вельможи!»¹²⁴. Не чуждается он и этимологических аргументов: «Зачем же и самодержцем называться, если сам не управляет?». К этой мысли он возвращается и во втором послании и настаивает на своем понимании самодержавия, когда царь сам строит свое государство, имея не номинальную, а реальную власть. Подданные же должны безоговорочно повиноваться своему повелителю. Даже обвинения Курбского в жестокости Грозный отводит, ссылаясь на полноту самодержавной власти и историческую традицию: «До сих пор русские властители ни перед кем не отчитывались, но вольны были жаловать и казнить своих подданных, а не судились с ними ни перед кем»¹²⁵. В обоснование этой позиции он практически повторяет аргументы Ивана Пересветова в его понимании полномочий царской власти. Для Грозного, как и для Пересветова, быть царем, значит действовать сообразно с реальными условиями общественной жизни, не останавливаясь в случае необходимости перед крайними мерами: «грозой», опалой и казнью по отношению к отступникам. За это современники упрекали Грозного в жестокости, но он отмечает подобное обвинение, так как жестокость, как деяние несправедливое, имеет смысл там, где обозначены пределы власти, самодержавие же, в понимании Грозного, в принципе отрицает их. Поэтому судить поступки самодержца дано ему самому да Богу,

¹²³ Первое послание Ивана Грозного Курбскому (перевод) // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С. 122.

¹²⁴ Там же. С. 131.

¹²⁵ Там же. С. 144.

перед которым он даст ответ на последнем суде. Подводя итог знаменитой полемике А. Курбского и Ивана Грозного в свете развития историософских проблем своего времени, цитированный уже нами Вальденберг, приходит к парадоксальным выводам: «Курбский защищал старину, но самая защита эта, как литературное явление, была новостью. До середины XVI века никто в русской литературе не выступал с защитой старинных прав боярства, и никто не требовал разделения государственной власти». В свою очередь «Иван Грозный – представитель нового порядка, но, отстаивая его, он в значительной степени опирается на старые литературные идеи. Возражая Курбскому, он твердо стоит на той точке зрения, что царское полновластие составляет исконный факт русской истории и находится в полном согласии с издавна установившимися на Руси порядками и воззрениями»¹²⁶. Политика защиты старины, которую проповедовал Курбский, привела к великой смуте. И только восстановление самодержавия в лице «тишайшего» царя Алексея Михайловича, несмотря на крестьянскую войну и церковный раскол, позволило сплотить страну и подвести ее к сознанию необходимости перемен и просвещения.

В этой полемике Грозный терпит поражение как писатель, Курбский побежден как человек. Стиль Царя становится с каждым письмом все раздражительнее, письма все реже. Любимые эпитеты Грозного «пес», «бес», «зло», «злобесный» представлены в его произведениях разными сочетаниями¹²⁷.

В последних письмах Царь и вовсе скатывается к «непомерной» жалости к себе. Наиболее выразительный момент в письме Грозного – воспоминания о своем детстве. Резкие обвинения бояр в измене, в похищении ими у него в юности власти («от юности моя благочествие бесподобно поколебасте, и еже от бога державу, данную ми от прародителей наших под свою власть отгогосте»), подкрепляются яркими картинами сиротского детства царя: «Питати начаша яко иностранныхъ или яко убожйшую чадь. Мы же пострадали во одеянии и в алчбе. Во всеь босемь воли несть»¹²⁸.

Грозный использовал бытовые миниатюры, в которых он с помощью выразительных деталей изобразил гордыню первенствующего боярина Ивана Шуйского, в присутствии малолетнего государя осмелившегося опереться локтем о великокняжескую постель и положить ногу на стул, его казнокрадство и бедность: у Шуйского была только одна поношенная шу-

¹²⁶ Калугин В.В. «Философ-киник» в переводе князя Андрея Курбского // Филол. Науки. 1995. № 1. С. 39.

¹²⁷ Калугин В. Царь Иван Васильевич Грозный как писатель // Литературная учеба. 1993. № 3. С. 211 – 226.

¹²⁸ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот.: Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыков. Репринт.изд. 1981. М.,1993. С.134.

ба – «телогрея». В языковой композиции произведения эти детали-подробности, детали-вещи перерастают в зловещий символ боярского произвола, ведущего к гибели царства.

Между предпоследним и последним Грозного письмом проходит более восьми лет Установлено также, что все имущество А.М. Курбского, включая земли, которыми он владел в Польше, после его смерти в 90-х гг. XVI столетия были конфискованы короной. Сам А.М. Курбский умер в мае 1583 г. в своем имении в Ковеле и похоронен в Ковельском монастыре Святой Троицы в Вербке. А внуки князя сменили фамилию с Курбских на Крупские, когда вернулись в Россию во времена Софьи.

Политические программы дворянского сословия. Среди тех, кто разрабатывал основоположения раннедворянской идеологии, в первую очередь должны быть названы имена Карпова и Пересветова, двух наиболее значительных публицистов московской эпохи. Оба они были сторонниками монархической власти, с которой связывали благополучие собственного сословия, однако надеялись как-то смягчить ее деспотические проявления, возлагая надежды прежде всего на «закон», на систему правовых мер и установлений.

1) **Ф.И. Карпов** (кон. XV века – ок. 1545). Будучи видным дипломатом, Карпов имел возможность сравнивать различные государственные системы, оценивая их с позиций аристотелевской политологии.

Основой всякой власти он считает закон. Ссылаясь на учение Стагири-та, русский мыслитель доказывает, что «всяк град и всяко царство... управлятися имать от начальник в правде и известными законы праведными, а не тръпением», т.е. насилем. Там, где царит насиле, «обычай святыи и благие уставы разрушены, и в царствех, и в начальствех, во градах сожителство человек живет без чину»¹²⁹. Законы необходимы потому, что человеческий род немощен и скорее поддается влечению чувств, нежели суду разума. Поэтому люди во все времена ограждали себя от «тръпения» законом: сперва «естественным», данным самой природой, затем – «моисеевым», ветхозаветным, и вот теперь, в последние времена, «благодатным», евангельским. «Сего ради законом быти нужда бе, – пишет Карпов, – да тех же страхом человеческия дерзость запретится и опасно будет меж неключимых (негодных.) неповинство»¹³⁰. Таким образом, для дворянского публициста всякая религия, в том числе христианская, выступает синонимом закона и изменяется по мере усложнения и совершенствования человеческого «сожителства», общества. Здесь отчетливо просматривается секуляристская тенденция, в полной мере выразившаяся в политической идеологии Ивана Грозного. Очень серьезно относится Карпов к проблеме власти. Цари и правители, на его взгляд, должны, наподобие «гуслей игре-

¹²⁹ Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С.79.

¹³⁰ Там же С. 83.

ца Давида», приводить к «согласию» своих подданных, добиваться «общей пользы». Для этого они должны, во-первых, «грозою закона и правды» усмирять «блудящих и врежающих грешник» и, во-вторых, побуждать «добрых подвластных... к добродетелей и добрым делом», действуя не только «правдою», но и «милостью». Милость и правда – две стороны одной медали. «Милость бо без правды, – констатирует Карпов, – малодушество есть, а правда без милости мучительство есть, и сиа два разрушают царство и всяко градосожительство». В законе воплощается и кара, и награда, благодаря чему он выступает синонимом общественного блага.

2) **И.С. Пересветов** (перв. пол. XVI века). По своим позициям публицист – воинник Пересветов был близок к Карпову. Большую часть жизни он провел в качестве наемника, служа то венгерскому королю Яну Заполе, то его противнику – чешскому королю Фердинанду I Габсбургу. Авантюрный склад характера привел его позднее к молдавскому господарю Петру IV, а от него он уже перебрался в Москву, надеясь сослужить «нововенчанному» царю Ивану Грозному. Жизненные треволения и неудачи развили в нем наблюдательность и трезвое отношение к действительности. Он был широко эрудированным человеком, особенно в политических науках, и это отразилось в его трактатах-челобитных, которые он преподнес 8 сентября 1549 года московскому самодержцу. Так его имя сохранилось в потомстве.

Все сочинения Пересветова объединяет единая мысль: России нужна сильная государственная власть, которая безраздельно должна находиться в руках царя. Для обоснования своей мысли Пересветов пользуется различными литературными приемами: то обращается прямо к царю Ивану, то строит свои поучения на примере истории Византии и ее покорителя Магмет Салтана, то вкладывает свои размышления в уста праведного воеводы Волосского Петра.

Социально-политические взгляды Пересветова строятся на почве общей историософской идеи великого исторического призвания России. «Слышал от многих мудрецов, – пишет он в челобитной Ивану Грозному, – что быти тебе государю, великому царю по небесному знаменю». «Дочлися в книгах, что обладати тебе, государю, многими царства»¹³¹. С этой верой связывается и славянофильство Пересветова. Он едва ли не первый в русской литературе заговорил об отношении русского народа к единоверным братьям славянам, попавшим под турецкое иго.

Однако, обращаясь к состоянию России своего времени, Пересветов приходит к огорчительному выводу, что русская держава не готова к выполнению своего призвания. И прежде чем спасти других, ей следует искоренить зло и неправду у себя. Эта тема в эмоционально образной форме прописана Пересветовым в «Слове о Волосском воеводе Петре». Выслу-

¹³¹ Сочинения И.С. Пересветова. Публицист XVI века. М., 1908. С. 68 – 80

шав с воодушевлением рассказ о великом русском царстве, на которое все поработанные православные народы и прежде всего славяне возлагают свои надежды, автор устами воеводы Петра ставит решительный вопрос: «Такое царство великое, сильное и славное и всем богатое царство московское, есть ли в том царстве правда? И получает неутешительный ответ: «Вера христианская добра, всем сполна, и красота церковная велика, а правды нет». Но, по убеждению Пересветова, одной веры недостаточно, более того, правда выше веры. И снова устами воеводы Петра он констатирует: «Коли правды нет, то всего нет»¹³².

Так в русской социально-философской мысли появляется понятие правды, которое в дальнейшем получит обстоятельную доработку в русской общественной мысли и историософии.

Сам Пересветов последовательно развивает ту мысль, что правда составляет основу государственного благополучия, без которой государство рано или поздно обречено на гибель. В назидание русскому царю он ссылается на пример Византии. Хотя греки Евангелие чтили, но воли Божьей не творили. И за эту неправду Бог выдал их в неволю к турецкому султану. Что же понимал Пересветов под правдой? Противопоставляя правду вере, он связывал ее со справедливым общественным устройством, с искоренением зла и несправедливости, в первую очередь – рабства и неправого суда. Причину того и другого он видел в засилии вельмож, которые захватили все царство, «укротили» царя и его именем управляют страной в свою пользу, или попросту грабят ее посредством «кормлений», мздоимства в суде. «Земля царство от них плакали и в бедах купались. Но некому было жаловаться на их неправду, ибо царь всю их волю чинил». Обращаясь к царю, Пересветов, как заклинание, повторяет, что он родился под небесным знаменем во исполнение правды в его царстве. «Ты введешь правду великую в царство свое... и не будет таковой правды ни под всею подсолнечною, яко в твоём царстве государеве»¹³³. Однако для этого царь, управляемый советниками, о чем ратовал Курбский, должен стать царем-самодержцем.

По мнению Пересветова, дворянство вовсе не так стремится «по природе своей» к накопительству и собственной выгоде, а вовсе напротив, желает служить за совесть. Рассуждения Пересветова не могут сегодня не вызывать иронии. Византийские вельможи, отмечает Пересветов, «исполнившие казны свои великим богатством... почали о том мыслить, как бы царя укротити от воинства, а самим бы со упокоем пожити». И они преуспели в этом: царь (имеется в виду последний византийский василевс Константин Драгас) «велможам своим волю дал и сердце им веселил... а земля и царст-

¹³² Сочинения И.С. Пересветова. Публицист XVI века. М., 1908. С. 64 – 67.

¹³³ Там же. С. 59.

во плакало и в бедах купалось»¹³⁴. Как видно, позиции Пересветова и Карпова совпадали: оба они считали, что государство держится не одной только верой, но и правдой. Пересветова не могла устроить апология веры у Филофея. «Коли правды нет, то и всего нет», – утверждает он. Но правды не бывает и без «грозы»: «А не мочно царю без грозы быти; как конь под царем без узды, тако и царство без грозы». В Московском царстве есть вера («красота церковная велика»), есть и гроза – власть царская. Нет лишь правды, нет закона, которым возвеличиваются царства. Устами некоего «Латынина» Пересветов так выразил свой взгляд на преобразования России: «Чтобы к той истинной вере христианской да правда турецкая, ино бы с ними ангели беседовали». Можно не сомневаться, что Иван Грозный многое почерпнул для себя из наставлений авантюриста-воинника, тем более что они соответствовали его собственным представлениям о самодержавной власти.

3) С позиций дворянского сословия выступал также **Ермолай-Еразм**, писатель и публицист, чье творчество относится к 40 – 60-м годам XVI века. Вероятно, он, как и Филофей, был уроженцем Пскова и в Москву попал по приглашению митрополита Макария, собиравшего книжных людей для выполнения своих грандиозных литературных мероприятий. Сознание необходимости «милости» к ратаям (ратай от др. русск. слова *ратать* – работать) вызревает в умах многих прозорливых мыслителей. Среди них первое место принадлежит Ермолаю-Еразму (XVI век), создателю ярких полемических сочинений, в том числе замечательного трактата «Благохотящим царем правительница и землемерие» («Правительница»), поданного им Ивану Грозному для проведения социальных реформ. В своем послании к царю, он писал, что труд его «ненавидящим и ругающимся многим яко огненное оружие явитца, смыслы их пожигая». Главная забота Ермолая-Еразма – это «благоугодие земли» и «умаление насильства». Он с живым состраданием описывает нужды и бедствия русских землепашцев, задавленных «различными работными играми», оброками, «серебром», «ямскими собраниями» и т.д. И это несмотря на то, что на них, их труде держится сила и мощь государства. «В начале же всего, – разъясняет мыслитель-книжник, – потребни суть ратаеве; от их бо трудов есть хлеб, от сего же всех благих главизне – Богови в службу безкровная жертва хлеб приносится и в тело Христово претворяется. Потом же и вся земля от царя и до простых людей тем трудом питаема». Для облегчения их участи автор предлагает заменить все поборы и повинности на один натуральный налог в виде пятой части урожая. При этом он прибегает к своего рода «географическому» аргументу; у всех народов каждый отдает своему царю или владыкам часть того, что производит: кто золото и серебро, тот золото и серебро; кто скот и плоды земли – тот скот и плоды земли. И нигде не ста-

¹³⁴ Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 57.

раются разорить народ, чтобы не ослабить государство. На Руси же все иначе. Земледельцев мучают из-за денег, которые поступают в царское распоряжение и даются на раздачу для обогащения вельможам и воинам, а вовсе не для необходимости. Между тем, замечает Ермолай-Еразм, у нас не родится ни золото, ни серебро, нет и обилия скота, но зато «благоволением Божиим» произрастает жито «на прокормление человеком». А потому «достоит убо и дань у ратаев царем и вельможам всем имати от жит притяжания их пятая часть, яко же Иосиф в Египте учреди». Помимо этого в «Правительнице» предлагалось привести военную службу дворян в строгое соответствие с размерами их земельных угодий, для чего правительство должно было осуществить всеобщее «землемерие»¹³⁵. Ермолай – Еразм полагал, что таким образом удастся поднять роль дворянского сословия и избавить от «лихвы» крестьян.

Не остается без рассмотрения и проблема богатства. Его происхождение Ермолай-Еразм связывает исключительно с насилием «властвующих». Честным трудом богатства не нажить, разве что то небольшое, что «кому Господь от земли утворшеся или от плодов земных или от умножения скота подает». А так – или насилие, или кража: «аще кто не может насильством отъяти что у кого, ни инеми коварствы к себе ничего же отлучити, труда же блаженнаго в работе не хочет стяжати и тем внити в царство Божие, но от дьявола отягчен леностию души своей на погубление и шед украдет...». Но и насильник тоже вор, ибо присваивает себе чужой труд. Если богатство есть кража, значит всякий богатый – это антихрист, в нем нет любви Божьей. В словах Ермолая-Еразма легко различимы нотки извечно-крестьянского.

Ум превыше всякой «породы» – эта гуманистическая мысль пронизывает челобитные и послания дворянских публицистов. Она находится в самой непосредственной связи с общевозрожденческими тенденциями эпохи московской централизации.

Все представители раннедворянской идеологии развивали идею самодержавия. А на основе этой идеи, заручившись поддержкой властолюбивого Ивана, возвышали (если не сказать завышали) историческую роль дворянства. Например, Пересветов, восхваляя царя, идеализирует его правление: «Царь кроток и смирен на царстве своем, и царство его оскудеет, и слава его низится. Царь в царстве грозен и мудр, царство его ширеет, и имя его славно по всем землям». «Не мощно царю царства без грозы держати»¹³⁶.

¹³⁵ Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 79.

¹³⁶ Там же С. 76.

4.4. Никонианская реформа. Старообрядчество

Хотя рассматриваемые далее события относятся к более позднему периоду, все же логически уместнее обратиться к данной теме в данном разделе. Речь далее пойдет об еще одной странице развития русской православной церкви. Эта страница не менее трагична, чем первый церковный процесс («иосифляне» и «нестяжатели» – И.Н.). В середине XVII века дали о себе знать давно копившиеся противоречия в русской церкви. В качестве причин раскола XVII века можно выделить следующие. Первая причина была заложена в самой позиции церкви. С одной стороны, России предписывалась роль хранительницы единственно истинной христианской православной веры, с другой – православие объявлялось «русским», а русское государство – единственным и подлинно христианским и в этом смысле вселенским царством. Московские государи довольно быстро уловили этот второй смысл и увидели в идее то, что было созвучно их собственным устремлениям, связанным и с укреплением политических позиций Москвы, и с укреплением самодержавия. Новый религиозный статус Москвы, на которую перешла благодать Божия, делал ее центром всего христианского мира и, соответственно, царя Московского превращал во «вседержителя», ответственного лишь перед Богом и потому ни с кем не делящего «вверенную» ему власть, в том числе и с церковью. Правда, не все придерживались подобных взглядов.

Из первой причины логически вытекала вторая. Русские цари в погоне за всеобщностью власти церковной и светской «кроили» как «смелые портняжки» священное писание под себя, чего не решались делать ни Византийские ни западные правители. А если это еще и накладывалось на безграмотность, то последствия были более чем плачевны. Так отец первого царя из династии Романовых Михаила, Федор (после пострига в монахи митрополит Филарет) в молодости вел весьма разгульный образ жизни и был далек от образованности и религиозности. Но волею судьбы был пострижен в монахи и вынужден был со временем принять сан священника. Во времена правления Филарета в церковных книгах было наделано столько ошибок и орфографических, и смысловых, что ни о какой «чистоте» веры уже говорить было нельзя. Этот процесс усиленно подогревался разжиганием «угасающей» теории «О третьем Риме». Постепенно, по мере укрепления основ русского самодержавия и его идеологии, учение о Москве как третьем Риме из факта консолидации нации превращалось в охранительно-консервативную силу, и неслучайно именно оно сыграло роковую роль в церковном расколе XVII века, переросшем в трагический раскол общества.

Третьей причиной можно назвать присоединение Украины к России. Борясь с латинством, «по необходимости обращались к западным книгам. Новое поколение проходило уже вполне западную школу. Привлекал и за-

падный, латинский пример» (Флоровский). И весь смысл, всё значение этой Киевской главы в истории Православия в том, что именно тогда православное богословие во имя защиты Православия от агрессивной Унии¹³⁷ само постепенно вооружилось западным оружием, постепенно православную традицию «переложило» в латинские, схоластические категории. Решающим оказалось влияние знаменитого Киевского митрополита **Петра Могилы** (1633 – 1647).

Как известно, государство и официальная церковь выступили в качестве поборников включения России в мировой церковный и политический процесс, тогда как народ в значительной части своей остался на позициях верности старине. Московское «правовереие» слишком разительно отличалось от западнорусского православия. В то время как на Украине, находившейся под юрисдикцией константинопольского патриарха, сохранялись традиции вселенского христианства, в Московской Руси утвердилось чисто поместное вероисповедание, далеко уклонившееся от византийского образца. Московиты крестились двумя перстами вместо трех, Сына Божьего именовали *Исусам*, поясным поклонам предпочитали коленные, аллилуйю пели сугубую, а не трегубую и т.д. «В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почуяли измену в церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти в русском царстве. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола»¹³⁸.

Патриарх Никон с согласия царя Алексея Михайловича принялся исправлять ошибки в переводах святых книг.

Патриарх Никон (1605 – 1681). Родом происходил из нижегородской губернии.

Никон во время посещения Константинополя познакомился с патриархом Паисием. Паисий указал Никону на неточности в религиозных книгах и самом отличие обряда от греческого.

Никон начал реформу с отмены многоголосия, потом запретил архиерейские молитвы и коленные поклоны (уж очень это напоминало ислам) и только в последний момент заменил двуперстие на троеперстие. Если замена книжных текстов затронула только толкователей текстов, обрядовая сторона только священников, то замена двоеперстия всколыхнула всю страну.

Не сообразуясь с реалиями, он настолько проникся сознанием неизбежности своего положения, что когда Алексей Михайлович выразил неудовольствие его властными действиями, Никон 11 июля 1658 году, после службы в Успенском соборе, объявил народу об оставлении патриаршего престола. Ему хотелось потрясти царя, утратить перспективой церковного безвластия. Никон был убежден, что царь дрогнет и попросит прощения. Так,

¹³⁷ Речь идет о заключенном договоре между католическими странами.

¹³⁸ Бердяев Н.А. Русская идея. М., 2001. С. 52

кстати, и случилось. Царь посетил Никона в Новоспасском монастыре, но митрополит уже почувствовал себя оскорбленным и разговора не получилось. Больше Никона никто не уговаривал и во избежание разрастания конфликта его все дальше и дальше ссылали в отдаленные монастыри. Вскоре на Руси появился новый патриарх. И Никону пришлось отойти в сторону. Остаток жизни он провел в отдаленных монастырях, терзаемый «обидами» и воспоминаниями.

О Никоне явственно заговорили как о предтече антихриста, латыннике. Протопоп Аввакум спешно представил царю Алексею Михайловичу сводку его «ересей»: «Христа он, Никон, не исповедует в плоть пришедша; Христа не исповедует ныне Царя быти и воскресение ево, яко иудеи, скрывает, он же глаголет неистинна Духа Святого, и сложение креста в перстех разрушает, и истинное метание в поклонех отсекает, и многих ересей люди Божия и твоя наполнил». В челобитной Аввакума прозвучало и обвинение в «папезских» (папоцезаристских) устремлениях «собинного друга» царя¹³⁹. Протопоп знал, чем можно омрачить сердце самодержавного властелина. Тем более что обвинение соответствовало истине.

Как и следовало ожидать, властолюбивый Никон не пожелал удовлетвориться второй ролью в государстве; на первом же поместном соборе русской церкви 1652 г. он откровенно высказался за признание равенства светской и церковной власти. «Два великих дара, – заявил он, – даны человекам от Вышняго по Божьему человеколюбию, священство и царство. Одно служит божественным делам, другое владеет человеческими делами и печется о них. Оба происходят от одного и того же начала и украшают человеческое житие... Если будет согласие между обеими властями, то настанет всякое добро человеческой жизни». Царь Алексей Михайлович отнесся поначалу к политическим притязаниям своего «богомольца» спокойно; он даже даровал ему титул «великого государя», тем самым как бы поставив его на одну с собой ногу. Никон воспринял это по-своему, решив, что царь попросту не способен к противодействию. Тогда он усилил напор и потребовал полного невмешательства государства в церковную сферу. Объектом его критики стало само «Уложение» царя Алексея Михайловича – новый законодательный свод Московской Руси.

Идею цезаризма подхватил как главный аргумент против оппонента протопоп Аввакум Петров.

Аввакум Петров (1621 – 1682), идеолог старообрядческого движения, человек, бесспорно, талантливый, но фанатичный и неуравновешенный. Так же, как и Никон, он происходил из нижегородской губернии. Но получил очень скудное образование, что с лихвой замещал смекалкой. Он страстно жаждал власти, как может желать власти человек, вечно остающийся на вторых ролях. И судьба дала ему шанс. Он так бы и прозябал в Казан-

¹³⁹ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996. С. 245.

ском соборе, если бы не начатая Никоном реформа. Вот здесь он стал «обличителем», «борцом за правую веру». Протопоп был неумного нрава. В написанном им «Житии» он без лукавства описывает все приключившиеся с ним ситуации. Однажды в селение зашли цыгане с медведем. Протопоп, объявив их «сынами дьявола» кинулся в рукопашную, был, естественно, бит и сброшен в овраг. На суде над протопопом он не без гордости отмечал, что не дал сказать обвинителям ни слова. Монолог осуждаемого утомил судей. Несмотря на сложность натуры протопопа, к нему потянулся народ на волне неприятия холодной учености Никона.

Свое учение Аввакум построил на усилении негативного в мире. Это было обусловлено не столько склонностью Аввакума к отрицательной рефлексии, сколько выбором в качестве главного мыслительного сюжета проблемы страдания, проблемы «многогрешного» человеческого бытия.

Согласно представлениям Аввакума, в бытии обретаются два «места»: одно на небесах, где пребывает Бог со своими святыми, другое – «во аде» – обиталище дьявола с грешниками. Каждый человек «по своему произволению» устремляется к определенной цели: либо к царству Божьему, либо к царству дьявольскому. Большинство избирают второй путь. Поэтому спасение обретет лишь «малое стадо Христово»; все же остальные погибнут, предавшись делу и суете мира¹⁴⁰.

Во всем Аввакуму мерещились демоны. Основным мотивом его проповедей было «проникновения дьявола». Пришествие антихриста он видел в воцарении нового царя. Сложно сказать, что конкретно имел в виду Аввакум, но Алексей Михайлович воспринял это на совой счет.

Но отрицание мира означает обретение страдания, которое Аввакум осмысливал эсхатологически – в плане как индивидуального бытия, так и бытия космического: это поминовение смерти и «скончания века». Страдание возрастает в последние времена, подобно болезням в старости.

Аввакум метался в своем учении между явной **ересью** (согласно ереси **богумилов** Христос сын не бога, а человеческий сын) и неосознаваемым стремлением сохранить «как было». В результате родилась некая взрывоопасная смесь еретическо-фанатического учения, которая привела и к гибели самого идеолога, и гибели множества людей. В конце 1660-х годов, когда начались первые массовые самосожжения, Аввакум Петров находился в ссылке в Пустозерске, как принято считать, в страшной земляной тюрьме. Аввакум считал себя «протосингелом русской церкви» (греческий термин, означающий что-то вроде «местоблюстителя патриаршего престола»). В качестве такового он рассылал не только письма своим духовным чадам, но и «окружные послания». Туда, в Пустозерск, «ревнители старой веры» обращались со своими недоумениями и на все получали четкие ответы. Вот и по поводу самосожжений некоторые «ревнители» засомневались,

¹⁴⁰ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. Лекция 5. М., 1996.

не грех ли это смертный – самоубийство. Запросили Аввакума, а он благословил самосжигаться и объяснил, что в отличие от самоубийц, «сожегшие телеса своя, души же в руке Божии предавшие, ликуют со Христом во веки веком самовольные мученики»¹⁴¹.

Советы Аввакума подхватили его ревностные последователи и сочинили «духовный Стих»:

О братие и сестры, полно вам плутати и попам выкуп давати;
елицы есть добрия, свое спасение возлюбите
и скорым путем, с женами и детьми, в царство Божие теките.
Радейте, не ослабейте; великий страдалец Аввакум благословляет
и вечную вам память воспеваает:
«Теците, теците, да вси огнем сгорите»¹⁴².

Так главный авторитет и идеолог раскола – Аввакум, находясь в заточении в Пустозерске, уже в 1670-е годы фактически благословил самосожжения и тем самым способствовал их распространению. Самоубийство было объявлено добровольным мученичеством и тем самым оправдано. Среди прочих способов предпочтение было отдано «смерти в огне», и для поощрения именно этого вида самоистребления наряду с мотивом мученичества был изобретен и еще один. Самосожжение стали трактовать как второе крещение, «крещение огнем»¹⁴³.

В итоге мечты о «Святой Руси» были преданы анафеме как ересь, движение старообрядцев превратилось в запрещенную секту, а вместо ожидаемого пришествия Христа в облике «Белого Царя» явился антихрист. Единственным спасением представлялся уход из мира в «невидимую Церковь». Старообрядческая Русь в ожидании антихриста утвердилась в своем самобытничестве и ксенофобии, а официальная церковь подпала под политическое верховенство светской власти московских государей. На некоторое время идеологема «Москва – третий Рим» была как бы законсервирована.

4.5. Юродство на Руси

Юродство было (да отчасти и остается и в наше время) очень распространенным в России – не все юродивые подымались до святости, но все или почти все были ярким явлением русской религиозной жизни. Правда, юродство было и в греческой церкви, но сравнительно с русской церковной действительностью оно было там редким явлением. Юродивые презирают все земные удобства, поступают часто вопреки здравому рассудку –

¹⁴¹ Буганов В.И. Богданов А.П. Бунтари и правдоискатели в Русской православной церкви. М., 1991. С. 101.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Самосожжение (иначе: гарь) – это мученическая смерть в огне, на которую добровольно шли многие старообрядцы, чтобы не впасть «в руки антихристовы».

во имя высшей правды. Юродивые принимают на себя подвиг нарочитого безумия, чтобы достичь свободы от соблазнов мира – но в юродстве нет и тени презрения к миру или отвержения его. Юродство, прежде всего, низко ценит внешнюю, суетливую сторону жизни, презирает мелочное угождение себе, боится житейских удобств, богатства, но не презирает человека, не отрывает его от жизни. В юродстве есть устремленность к высшей правде, обычно затертой житейской мелочностью, – и все же это не спиритуализм, а лишь все тот же мистический реализм, приносящий в жертву земное во имя небесного. Юродство тоскует о правде и любви, оно поэтому неизбежно переходит в обличение всяческой неправды у людей – особенно часто и сурово нападало оно на государственную власть, которая смиренно склонялась перед духовным величием юродства (особенно это видно на примере Иоанна IV). Юродство, по своему существу, совсем не истерично, наоборот, в нем есть несомненная высшая трезвость, но ему тесно в пределах одного земного начала, в нем сильна жажда утвердить и в отдельном человеке, и в мире примат духовной правды. Оно радикально и смело, и от него веет подлинным религиозным вдохновением, перед которым склоняются все. Юродство есть выражение того, что в сочетании божественного и человеческого, небесного и земного не должно никогда склонять небесное перед земным. Пусть божественное остается невыразимым, но только не должно быть ни ханжества, ни упоения поэзией мира с забвением, невместимой в нашу жизнь небесной красоты. Это не платонизм, а утверждение иерархического принципа, т. е. подчинения земного небесному. В юродстве есть интуитивное отталкивание от соблазна всяким мнимым, или частичным, или номинальным «воплощением» христианства. Его особое развитие мы находим как раз тогда, когда начинается страстная, утопическая поэма о «Москве – третьем Риме», с ее наивным отождествлением русской реальности со «святой Русью». Юродивые тоже вдохновлялись идеалом святой Руси, но с полной трезвостью видели все неправды действительности.

После этого беглого очерка русской религиозности вернемся к основной нашей теме, – к выяснению того, что в рамках церковного сознания вело к развитию философского мышления. Большие догматические темы и связанные с ними философские вопросы не пробуждают пока в умах активности, не по равнодушию к ним, а по их абсолютной незыблемости. Когда в конце XVII века заезжий поклонник Я. Бёме, Квириин Кульман (немец из Бреславля), появился в Москве и стал проповедовать свои учения (в духе хилиастических течений, тогда очень распространенных в Западной Европе), то он был схвачен и погиб мученической смертью. В русском церковном сознании живую и даже напряженную работу ума вызывали не общие принципы христианства (по их абсолютной для церковных людей незыблемости), а вопросы конкретного христианства, в личном и

историческом его проявлении¹⁴⁴. Что касается первого, то есть осуществления христианства в личной жизни, то эти вопросы связывались с идеей Страшного Суда, на котором каждый должен будет ответить за свои дела и помыслы. В этом порядке мирская суэта и мирские заботы сознавались, как тяжелая преграда на пути осуществления христианской правды. Отсюда в русских людях так часто встречалась мысль, что подлинное христианство осуществимо лишь в иночестве, то есть в отрешении от мирской суеты и забот. Но в этом устремлении к иночеству, как единому пути христианской жизни, не было презрения к миру, или гнушения им, а было лишь острое сознание греховности, царящей в мире. Русское иночество действительно давало недостижимые образцы духовной силы, чистоты сердца и свободы от плена миру, – и русские монастыри были средоточием духовной жизни древней России, они постоянно напоминали людям о той небесной правде, которая должна быть изнутри соединена с миром; мир же должен быть очищен и освящен, чтобы, в преображении, стать Царством Божиим. В монастырях, по народному убеждению, шла «истинная жизнь», и потому так любили русские люди «хождение по святым местам», к которым их тянула жажда приобщиться к «явленному» на земле Царству Божию. В монастырях горел нездешний свет, от которого должна была светиться и сама земля, если бы она сбросила нарост греховности. Это все те же, уже знакомые нам, линии «мистического реализма». Но в самих монастырях, в самом их духовном делании, не только не было забвения о мире, а, наоборот, ярче и сильнее разгорались думы о мире, о земле. Монастыри творили большое дело благотворения, твердо помнили о нуждах и бедах народа, но в монастырях же, и именно в них, слагалась национальная идеология, развивалась церковная культура, центром которой они были. В монастырях развивалось и окрепло иконописание; там же был центр исторических записей; при монастырях просвещались русские люди, и все идеологические споры в России XV – XVII веков, прямо или косвенно, связаны с монастырями. Справедливо замечает один историк Иоанна IV (вторая половина XVI века), что «церковные споры и увлечения ярко отражают богатство духовной жизни, обилие талантов в среде интеллигенции, окружавшей Иоанна IV в первые годы его царствования». Эта интеллигенция вся была богословски образованной и мыслящей – достаточно назвать имя блестящего публициста того времени – князя Курбского. Главной же темой всех идеологических исканий русских церковных кругов была тема историческая, вырвавшаяся из общего теократического принципа христианства и понимавшаяся в духе упомянутого мистического реализма, как учение о двойственном строении мирового (и исторического) бытия. Конечно, основы всей идеологии, которую строили церковные люди, были даны еще Византией, но они пустили живые корни в русской ду-

¹⁴⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. С. 4 – 67.

ше, которая горячо и страстно отдалась историософским темам. Церковный логос уходил в эту сторону, – и в этом плане он проявлялся с подлинным пафосом, смело и радикально. Теократическая тема христианства развивается в России не в смысле примата духовной власти над светской, как это случилось на Западе, а в сторону усвоения государственной власти священной миссии. Это не было движение в сторону цезарепапизма – Церковь сама шла навстречу государству, чтобы внести в него благодатную силу освящения. Точкой приложения Промысла Божия в истории является государственная власть – в этом вся «тайна» власти, ее связь с мистической сферой. Но потому церковное сознание, развивая теократическую идею христианства, и стремится найти пути к освящению власти. Власть должна принять в себя церковные задачи, – и потому церковная мысль, именно она занята построением национальной идеологии. Власть позже примет эту, созданную Церковью идеологию и сделает ее своим официальным кредо, но вся эта идеология церковна и по своему происхождению и по своему содержанию. Церковный логос горячо и напряженно уходил в темы историософии, завещав их будущей русской философии, которая до сих пор не отошла от этих тем.

Вопросы для повторения.

1. Назовите объективные и субъективные причины развития процесса единовластия?
2. Как отразился процесс усиления власти в философии?
3. В советский период А.Курбского относили к радикальному направлению, верен ли такой подход?
4. Какой позиции по этому вопросу придерживался Вальденберг?
5. Как оценивают исследователи произведение А.Курбского «Истории о великом князе Московском»? Какие принципы политики проводит в своем учении А.Курбский?
6. В чем вы видите суть расхождения политических взглядов А.Курбского и И.Грозного?
7. Назовите основные черты так называемой раннедворянской философской мысли.
8. Раскройте сущностные черты Никонианской реформы.
9. Какие формы принял религиозный протест усилению власти?

Библиографический список

1. Вальденберг, В. Древнерусские учения о пределах царской власти / В. Вальденберг – Пг., 1916. – 363 с.
2. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский В 2 т. – Л.: Наука, 1991. – 886 с.

3. Зимин, А.А. И.С. Пересветов и его современники / А.А. Зимин – М., 1958. – 524 с.
4. Кавелин, К.Д. Взгляд на юридический быт древней Руси / К.Д. Кавелин. Наш умственный строй – М., 1989. – 352 с.
5. Калугин, В. Царь Иван Васильевич Грозный как писатель / В. Калугин // Литературная учеба – 1993. – № 3. – С. 211 – 226.
6. Калугин, В.В. «Философ-кирик» в переводе князя Андрея Курбского / В.В. Калугин // Филол. науки – 1995. – № 1. – С. 39 – 45.
7. Курбский, А. История о великом князе Московском / А. Курбский Памятники литературы древней Руси. Вторая половина XVI века – М., 1986. – 366 с.
8. Левицкий, С.А. Очерки по истории русской философии / С.А. Левицкий – М.: Наука, 1996. – 367 с.
9. Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века – М., 1986. – 984 с.
10. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века – М., 1986. – 879 с.
11. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот.: Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыков. Репринтное издание 1981 г. – М., 1993. – 453 с.
12. Плигузов, А.И. Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия / А.И. Плигузов – М.: Индрик, 2002. – 433 с.
13. Прохоров, Г.М. Исихазм и общественная мысль в Европе в XIV в. / Г.М. Прохоров. Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ) – Л., 1978. – 696 с.
14. Ржига, В. И.С. Пересветов, публицист XVI века / В.И. Ржига – Сочинения И.С. Пересветова – М., 1908. – 453 с.
15. Собственность в России: Средневековье и раннее новое время – М.: Наука, 2001. – 283 с.
16. Федотов, Г.П. Святые Древней Руси / Г.П. Федотов // Моск. рабочий – 1990. – С. 5 – 6.
17. Филюшкин, А.И. Андрей Михайлович Курбский: Исторический портрет // Вопр. истории – 1999. – № 1. – С. 89 – 101.
18. Хрущов, И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина преподобного игумена Волоцкого / И. Хрущов – М., 1868. – 266 с.
19. Янов, А. Л. Россия: у истоков трагедии 1462 – 1584. Заметки о природе и происхождении русской государственности / А.Л. Янов – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 559 с.

Раздел II. Русское Просвещение

Глава 5. Развитие русской философии в конце XVII – первой половине XVIII века

5.1. Реальные основы и специфика российского Просвещения XVIII века

Русское Просвещение начинается в конце XVII века. И продолжается до первой трети XIX века. С избранием на царство династии Романовых (1613) началась эпоха европеизации России, формирования духовных предпосылок русского Просвещения. XVII век стал переломным в развитии русской культуры. Происходил переход от средневековой религиозно-феодальной культуры к культуре Нового времени. Он выражался в распространении светских научных знаний, отходе от религиозных канонов в философии, литературе, архитектуре, живописи. Определяющим в происходящих изменениях было обращение к человеческой личности. В конце XVII – XVIII веках происходит процесс «обмирщения» культуры, процесс секуляризации. Основой этого явления является церковный раскол и кризис православия в целом. В.В. Зеньковский отмечает, что «в это время возникает самостоятельная светская культура, уже не имеющая связи с церковным сознанием, – с другой стороны, в самом церковном сознании в это же время происходит глубокий перелом»¹⁴⁵. Происходит резкое разграничение мировоззрения: с одной стороны в русскую культуру активно вливаются западные тенденции, а с другой стороны, церковь, наоборот, «уходит» все дальше от общества и замыкается во внутренних поисках самоопределения. Естественно, двойность ситуации расколола общество на две части. Одна часть легко и органично принимает западные «новшества», другая часть, может быть, и осознавая неизбежность включения в общеевропейскую культуру, всеми силами стремится этому процессу противостоять. Весь XVIII-ый век для России прошел «по знаком» западной культуры. Это процесс пережил две стадии: первая – слепое подражание западу; вторая – осмысленное переложение западных идей на «русскую почву». По сути XVII век заложил основы самостоятельной русской философии XIX века. В любом случае влияние запада и изменения в мировоззрении были обусловлены объективными закономерностями исторического развития.

Реформами Петра Великого (1672 – 1725) открывается новая страница в истории Российского государства. Исчерпав свои исключительно национальные элементы, Россия, как пишет К.Д. Кавелин, вошла «в жизнь об-

¹⁴⁵ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991.

щечеловеческую»¹⁴⁶, инициатива которой в Новое время прочно перешла к Западной Европе. Поэтому нет ничего удивительного, что именно к Европе обратился Петр в поисках общечеловеческого опыта и не побоялся поставить себя и страну в положение ученика, который, однако, сам выбирал своих учителей и направление просвещения, сообразно историческому опыту и неординарным данным геополитического положения страны.

То, что сделал Петр, не было историческим экспромтом, его реформаторская деятельность была «предсказана» насущными и неотложными государственными нуждами, основывалась на учете социально-экономического состояния страны и ее прошлого, она выражала те запросы российского общества, которые поставило перед ним время, и которые, так или иначе, в той или другой форме фиксировались сознанием передовых слоев российского общества. Можно только подивиться, отмечал В.О. Ключевский, обилию преобразовательных идей, накопившихся в возбужденных умах XVII «бунташного» века, и именно в лоне этого века возник впервые общественный спрос на «ум и личностные силы».

Российское общество было готово вступить на путь практических преобразований. Предшествующий Петру период нашей истории подводил к реформам, и в этом смысле последние не были внезапной ломкой старины, не были «историческим чудом», приведением России «из небытия в бытие»¹⁴⁷. Иными словами, как отмечал А.А. Кизеветтер, «реформа Петра почти целиком была завещана XVIII столетию концом XVII века. ...Он работал не одиноко и не в пустом пространстве, но он стал впереди прогрессивного течения своего века»¹⁴⁸. XVIII век знаменовал новый этап в культурном развитии страны, главной характеристикой которого был процесс европеизации, сопровождавший модернизационные преобразования российского общества и после Петра. Было положено начало секуляризации и институционализации отечественной культуры, развитию светского образования, культурному диалогу с Европой, что послужило базой для дальнейшего развития национального самосознания, для историко-социальных моделей будущего России – в соответствии с ее новым положением в европейском цивилизационном процессе.

5.2. Две Академии: Киево-Могилянская и Московская славяно-греко-латинская

«Третий» раскол церкви был вовсе не заметен, точнее сказать, эти две церковные позиции никогда не были едины. С присоединением Украины к России так и остались две независимые церковно-мировоззренческие мо-

¹⁴⁶ Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней Руси. М., 1989. С. 66.

¹⁴⁷ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

¹⁴⁸ Кизеветтер А. Реформы Петра Великого в сознании русского общества // Русское богатство. 1896. № 10. С. 46

дели. До середины XVII-го века Украина была политически связана с Польшей, и как раз это обстоятельство и явилось толчком к церковному «возрождению», которое началось на Украине в XVI-ом веке. Разность наследия и традиций отразилась в деятельности двух учебных заведений

Киево-Могилянская академия – первое высшее учебное заведение России. Церковное возрождение на Украине было связано с необходимостью защититься от наступательных действий католицизма. В конце XVI-го века начинается оживленное православное книгопечатание. Центром книгопечатания становится Острожский монастырь. Постепенно у «любомудров» рождается мысль создать православный центр, целью которого должно стать сохранение и распространение православия. Естественно, борясь с католицизмом, они вольно или невольно перенимают некоторые философские и мировоззренческие позиции. Основанная в 1632 г. знаменитым митрополитом Петром Могилой, она оказалась фактически единственным высшим учебным заведением, готовившим интеллектуальные силы русского государства. Само собой возникнет идея «православной Академии», усиленно развивается переводческая деятельность. Рост церковного самосознания с отчетливой мыслью о существенных отличиях православия от католицизма ведет к тому, что в церковных кругах начинается тяготение к протестантизму. Сношения Киева с немецкими протестантскими центрами становятся очень тесными и неизбежно идут далеко за пределы чисто богословских вопросов. С другой стороны, то разложение, которое успела спровоцировала Уния в высших кругах Церкви и общества Украины, привело к знаменательному движению «братств», объединявших городское население для защиты православия. Братства устраивают школы, организуют переводческую деятельность, чтобы пользоваться в борьбе с противниками Православия их же оружием. В братствах изучают греческий и латинский языки – так открываются широко двери для проникновения на Украину западной богословско-философской литературы. В Печерской Лавре (Киев), одновременно с созданием в Киеве Православного Братства (1615), возникает большое церковное издательство. В школе Киевского Братства начинают пристально изучать католические книги, появляются собственные произведения, сплошь и рядом пропитанные впрочем духом католицизма, даже если они написаны против него. Очень характерна в этом отношении фигура (Кирилла Ставровецкого), выпустившего в 1618-ом году книгу «Зерцало Богословия», в которой уже чувствуется влияние томизма, как и в книге (Саковича) «О душе» (1625).

Религиозная мысль становится философичной, – в богословское образование философия входит в очень большом объеме. Когда Петр Могила преобразовывает (1631) **Братское Училище в Киево-Могилянскую коллегию** (в 1701-ом году переименованную в **Академию**), в ней само бого-

словие было включено в философию. Эта академия оказалась фактически единственным высшим учебным заведением, готовившим интеллектуальные силы русского государства. Сам Петр Могила побывал в годы учения в Париже, был знаком и с западной схоластикой, и с философией Возрождения, – это был, бесспорно, «западник», перестроивший Братское Училище по образцу иезуитских школ.

Киево-Могилянская коллегия выдвинула целый ряд ученых и писателей. В разные годы профессорами Киево-Могилянской академии были такие выдающиеся восточнославянские мыслители, как **Иосиф Кононович-Горбацкий (?–1653)**, **Иннокентий Гизель (ок.1600 – 1685)**, **Иоанникий Голятовский (1620 – 1688)**, **Лазарь Баранович (1620 – 1693)**, **Стефан Яворский (1658 – 1722)**, **Феофан Прокопович (1681 – 1736)** и др. В настоящее время обнаружено 172 курса философии и 127 курсов риторики, прочитанных на латинском языке в академии.

Интерес к Западу в Южной Руси строился на религиозных основах. Южно-русская церковная традиция строилась на теории Аристотеля, и профессора Киево-Могилянской академии были русскими «номиналистами». Однако профессорами Киевской Академии все-таки предпринимается попытка привязать теорию Аристотеля к теории Платона. Не всегда удачные с точки зрения научности религиозные теории профессоров Академии компенсировались общей просветительской направленностью образовательного учреждения. Киевская Академия создавалась как религиозное учебное заведение, но фактически стала оплотом науки. Основной темой изысканий киевских ученых становятся поиски истины. Критерий истины – не авторитет, но разум, логика. «Логика, – писал Иосиф Кононович-Горбацкий, – наилучшая мать изучающих истину. С ее необъятных и плодотворных нив мы впитываем и усваиваем рациональные знания. Ею питается наш скромный талант и только благодаря ей он может жить». В логике они видели средство развития и совершенствования ума. Поэтому всякое незнание сводилось к неведению логики. При этом как-то само собой вера и следование церковной догме отошли на второй план. Киевские профессора прославились своим либеральным отношением к религии. В молодости многие из них ради «познания наук» переходили и в унию, и в католицизм, не видя в этом никакой измены православию. О Боге они рассуждали в абстрактных категориях: видели в нем не столько Творца, личностное начало, сколько «всесовершенный разум», «безначальную вину» (причину) и даже «природу и субстанцию». Наличие пантеистической тенденции закрепляло представление об активной, деятельной материи. Материя становится в учении большинства профессоров Академии носителем первопричины. Она не пассивна, а активна, ибо из нее выделяются все формы. Вся материя – это субстанция действия.

В воззрениях киевских профессоров на материю отчетливо выявились две тенденции. Во-первых, рассмотрение движения как общего свойства материи. Почти во всех философских курсах утверждалось, что без основательного понимания движения нельзя понять и всего остального, что совершается в природе. «Движение, – говорилось в одном из них, – представляет собой как бы общую жизнь всего мира». Во-вторых, осознание единства и неуничтожимости материи. Мысль об этом пронизывает курс Стефана Яворского «*Agonium philosophicum*» («Философское состязание»), прочитанный им в Киево-Могилянской академии в 1693 – 1694 годы.¹⁴⁹

Яворский Стефан (в монашестве Симеон, 1658 – 1722) – украинский и русский церковный деятель, писатель-полемист. Родился в г. Яворов (ныне Львовской обл.). Учился в Киево-Могилянской коллегии, иезуитских школах Львова, Люблина, Познани и Вильно. Принял католичество. Около 1689 г. возвратился в Киев, снова перешел в православие. Был профессором Киево-Могилянской коллегии. С 1700 г. – митрополит рязанский и муромский. В 1702 г. назначен экзархом и блюстителем всероссийского патриаршего престола. Одновременно был президентом Славяно-греко-латинской академии в Москве. С 1721 г. – президент Синода.

Яворский обращается не к материи вообще, а к учению о форме. Форма для него мера всех вещей. Форма определяет материю (это достаточно спорно с точки зрения современной науки – И.Н.). Теория Яворского очень напоминает учение Кузанского о диалектическом единстве множественности и единичности. Форма «овещняет» материю, позволяет ей трансформироваться из состояния субстратности в состояние телесности. Однако в этом проявляется и ограничивающее начало: материя как бы ущемляется в своих потенциях, сдавливается в жестких пределах. Но поскольку материя сама есть «мать форм, субстрат изменений», ее невозможно свести к раз и навсегда установленным формам. Присущая материи внутренняя активность заставляет ее порождать все новые и новые формы, что служит причиной уничтожения одних тел и возникновения других. Противоречие лежит в основе существования материи. Материя неуничтожима только потому, что порождает множество форм. В курсе «Психология» он доказывал, что органы чувств и мозг являют собой «определенным образом организованную материю», что в результате их взаимодействия с внешней средой формируется образ, слепок, копия. Даже мечта, иллюзия, заблуждения и сновидения, по мнению Яворского, зависят только от мозга. Яворский задолго до Фрейда уже описал особенности сознания.

Яркая жизнь и деятельность **Иннокентия Гизеля** (ок. 1600 – 1683) оказала большое влияние на судьбу раннепросветительских идей и развитие философской мысли второй половины XVII – начала XVIII века. Он был сто-

¹⁴⁹ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996.

ронником соединения Украины с Россией. Гизель создатель знаменитого «Киево-Печерского патерика» (1661) и первого учебника отечественной истории, трактата о всеобщем братстве людей «Синописис». Будучи еще достаточно молодым преподавателем он уже разработал курсы «Сочинения о всей философии» (1645 – 1647), «Философские аксиомы» (1646), «Мир с богом человеку» (1649), которые долго были обязательными пособиями в системе академического философского образования в Росси. Теория познания киевских профессоров еще соединена с психологией. В произведении «Трактат о душе» одного из ректоров Академии Гизеля душа была неразрывно связана с материей. «Душа, – писал Гизель, – это форма органического тела», «начало, благодаря которому мы живем, чувствуем, движемся и существуем». К человеческой природе относятся все физические свойства человеческого тела, которые тождественны свойствам природных веществ. Поэтому она управляется общими законами природы. Душа проявляет себя с помощью пяти сил, или потенций: вегетативной, чувственной, разумной, потенции стремления и пространственного перемещения. Исходная потенция – вегетативная, она приводится в действие врожденным организму теплом – источником движения. Чувственная душа – «многовидна», поскольку представляет собой «определенное отражение, уподобление и изображение чувственных объектов, благодаря которым чувственные потенции, сами по себе индифферентные, определяются при восприятии того или иного объекта». В то же время чувственные потенции лежат в основе всех остальных потенций, в том числе разумной¹⁵⁰.

Как и Д. Локк Гизель выделял внешний и внутренний опыт, назвав все это чувствами. Внешние суть зрение, слух, обоняние, вкус, осязание; их действия детерминированы соответствующими природными объектами, средой. К структуре внутреннего чувства относятся «общее чувство», фантазия, оценивающая способность, память, рассуждение. Общее чувство распознает ощущения и объекты внешних чувств. Фантазия позволяет эти ощущения и объекты свести к различным образам. Оценка как ступень познания предполагает сравнительное соотнесение воспринятых образов (например, волк для ягненка – существо враждебное). Память восстанавливает прежде бывшее. Наконец, способность рассуждения, отличающая человека от всех других живых существ, дает возможность трансформировать чувства в интеллект, т.е. осознанное знание. Гизель разделил познавательное, рациональное от трансцендентного. Теория Гизеля является синтезом западноевропейского эмпиризма и истинно византийского мистицизма.

¹⁵⁰ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996.

5.3. Формирование московского панславянского просветительства

Событие это, чрезвычайно плодотворное по своим последствиям, началось постепенно, едва заметно, не сопровождалось никакими новыми учреждениями и ничем торжественным. Позиции большинства представителей так называемого московского просветительства носили ярко выраженный панславянский характер и отличались нетерпимостью к западной философии и культуры.

Из московских бояр выдавался тогда **Ртищев Федор Михайлович** (1626 – 1673) – русский государственный деятель. В 1645 г. начал службу при дворе стряпчим. С 1650 г. – постельничий, с 1656 г. – царский дворецкий. Руководил Государственной мастерской палатой, Приказом Большого дворца, а позднее – Приказом тайных дел. В 1664 – 1670 гг. – «дядька» (воспитатель) царевича Алексея Алексеевича. Входил в состав «Кружка ревнителей благочестия». Создал школу при Андреевском монастыре («Ртищевское братство»), пригласив преподавателями украинских ученых. Организовывал госпитали для раненых, создал первую больницу в Москве. Ревностно благочестивый хранитель священных преданий и обычаев старины, он не довольствовался, как другие, одним соблюдением внешних приемов набожности; он был из тех, которые ищут внутреннего смысла наружных признаков; учение Христа увлекало его к подвигам христианской добродетели. Ртищев тратил значительные суммы на выкуп пленных, которых тогда было чрезвычайно множество в мусульманских землях, помогал нуждающимся, построил и содержал больницу для убогих. Во время войны с Польшей, сопровождая царя, Ртищев взял на себя попечение о раненых и изнемогавших от зимнего холода, приказывал подбирать их и отвозить для приюта в нанятые для них помещения, пользовал и содержал на свой счет, а по выходе их давал им вспоможение. Ртищев очень любил читать книги духовного содержания и посещать богослужение. Но ни то, ни другое не могло удовлетворить его в своем тогдашнем виде. Не все сочинения святых были ему доступны в славянском переводе, да и списки тех, которые он мог читать, не отличались правильностью и единообразием смысла. Ртищев видел, что нужны новые, более правильные переводы; чтение самого священного писания возбуждало в нем желание проверить, правильно ли оно переведено в том виде, в каком было доступно для русских. Печатных изданий, кроме «Острожского» не было; в рукописных были разноречия.

Ртищев пришел к тому, что было бы необходимо в Москве заняться переводами благочестивых книг. Богослужение совершалось в то время, как искони в Москве, небрежно, невежественно, неблагочинно. Ртищев настаивал на том, что надобно привести его в достойный вид и произвести пересмотр богослужебных книг. Царь Алексей Михайлович полюбил Ртищева. Характер этого боярина пришелся по душе тишайшему царю. Бояре

же смотрели на Федора Михайловича не совсем дружелюбно, даже с насмешкою: при тогдашнем господстве внешности, тот, кто слишком задумывался о внутреннем смысле внешнего благочестия, казался для многих чудачком. Ртищев знал, что в Киеве уже делается то, о чем он помышлял и, преданный всецело своей мысли, обратился туда.

Сношения Малороссии с Москвой были частые. Игумены малороссийских монастырей просили у царей милостыни; за тем же обращалось еще к царю Михаилу Федоровичу и Киевское братство. В 1640 г. Петр Могила уговаривал царя устроить в своей столице монастырь, в котором бы старцы и братия киевского братского монастыря «детей боярских и простого сана людей грамоте греческой и славянской учили»¹⁵¹.

Таким образом, сам преобразователь воспитания в Южной Руси первый обратился в Москву и просил там сделать то, в чем нуждалась Великая Русь. Достоинно замечания, что в своем письме к царю Петр Могила выразился, что он об этом бьет челом государю паче всяких своих прошений. Так, занимала киевского архипастыря мысль распространить начатое им дело на весь русский мир. В 1646 г. Петр Могила прислал преемнику Михаила царю Алексею в подарок несколько лошадей и разные вещи, что показывает его постоянное желание связи с Москвой. Но при дружелюбных отношениях православной Малороссии к православной Москве, у москвичей, однако, образовалось предубеждение против малорусской образованности и заподозревалась чистота правоверия киевских духовных писателей и наставников. Отчасти сами малоруссы возбуждали эти подозрения. При жизни патриарха Филарета один киевлянин званием игумен, доносил на учительное евангелие своего земляка Кирилла Транквиллиона Ставровецкого. Оценка этого сочинения поручена была двум московским книжникам: богоявленскому игумену Илию и соборному ключарю Ивану Шевелю. Не зная языка, на котором было написано произведение южнорусского писателя, они находили еретический смысл там, где встречались грамматические особенности и непонятное для них значение слов.

Москвичи считали себя одним только истинным православным народом в целом свете; греки, давшие России крещение, потеряли над ними прежнее свое обаяние; москвичи не доверяли греческим книгам, потому что греки, живя под властью неверных, воспитывались и печатали свои книги на Западе. Москвичи считали свои старые переводы более правильными, чем греческие подлинники в том виде, в каком последние были напечатаны; такой взгляд особенно утвердили справщики книг при патриархе Иосифе. Сам Никон вначале разделял этот взгляд и говорил, что как «малороссияне, так и греки потеряли веру и крепость добрых нравов: по-

¹⁵¹ Русская мысль в век Просвещения. М., 1991. С.67.

кои и честь их прельстили, они своему чреву работают и нет у них постоянства...»¹⁵².

Появление киевских ученых в Москве, очевидно, должно было встретить против себя много враждебного, но боярин Ртищев, поддерживаемый царем, в виде частного предприятия, принял на свой счет пригласить и содержать нескольких киевских ученых, «ради обучения славяно-русского народа детей еллинскому наказанию». Нам, к сожалению, неизвестны первоначальные сношения Ртищева с Киевом по этому поводу, но по его просьбе несколько ученых монахов решились оставить родину и служить делу духовного просвещения в московском государстве, осуществляя, таким образом, одну из заветных мыслей покойного Петра Могилы. Главным из этих приезжих ученых был иеромонах Братского монастыря **Епифаний Славинецкий**. Он был профессиональным писателем, а писатель в то время, по наблюдению академика А.М. Панченко, занимался педагогической деятельностью, собирал личную библиотеку, участвовал в книгоиздании. На всех этих направлениях Епифаний Славинецкий проявил себя в полной мере и с наилучшей стороны, особенно в московский период своей жизни, который продолжался более четверти века (1649 – 1675). Уже современники ученого монаха знали и высоко ценили его как философа, проповедника, филолога, переводчика и «изящного дидаскала». Его значительные успехи объясняются, прежде всего, природной одаренностью, огромной работоспособностью и прекрасным образованием.

О первой половине жизни и деятельности этого замечательного человека сохранилось не так уж много достоверных сведений. Не известны имена и социальное положение его родителей, не установлены дата и место рождения, а также светское имя ученого. На основании различных косвенных данных одни исследователи высказывают мнение, что он белорус из города Минска, другие считают, что он украинец с Волыни или Подолии. Но все это догадки и предположения, не более. Вот и первый подлинный факт – в возрасте 17 лет юноша поступил в Киевскую братскую школу, к тому времени уже ставшую фактически высшим учебным заведением – родоначальником славной Киево-Могилянской академии. Как раз в то время ректором этой школы был Мелетий Сморицкий – талантливый писатель, яркий публицист, ученый-филолог, соавтор знаменитой «Грамматики». Впервые эта учебная книга была напечатана в 1619 г. в городе Евье, что близ Вильнюса, а в 1648 г. ее переиздали в Москве (с исправлениями и дополнениями). О широкой образованности ректора свидетельствует не только этот учебник, который представляет собой первую систематизированную грамматику церковно-славянского языка. В одной из своих публицистических работ («Фринос») он цитирует Петрарку, Эразма Роттердамского, ссылается на Авиценну, на античных мыслителей. Хорошими

¹⁵² Русская мысль в век Просвещения. М., 1991. С.89.

и разнообразными знаниями обладали и остальные наставники воспитанников Киевской братской школы.

Епифаний не удовлетворился знаниями, полученными им в школе. Он отправился за границу, где обучался в польских коллегиях, в Краковской духовной академии, в других учебных заведениях. В результате многолетнего упорного труда он получил хорошую филологическую подготовку, изучил греческий, латинский, польский и древнееврейский языки, богословскую литературу, христианскую археологию, а также памятники античной литературы, многое ему дало и непосредственное общение с крупными учеными.

С таким солидным багажом книжной мудрости и приобретенным житейским опытом вернулся он в город Киев, принял монашество в Киево-Печерской Лавре под именем Епифаний и поселился в Братском монастыре. Вскоре, видимо, в 1639 г., он стал преподавателем в той же школе, где раньше сам прошел начальный курс наук. Только теперь это была уже Киево-Могилевская коллегия, возникшая в результате объединения Готской и Лаврской школ. Инициатором создания Коллегии был митрополит Киевский Петр Могила – просветитель, гуманист, покровитель писателей, художников, книгопечатания. Он проявлял постоянную заботу о своем детище, стремился поднять его статус, приглашал на работу знающих людей. Петр Могила изменил программу обучения: ввел в Коллегии наряду с греческим латинский язык и свободные искусства – грамматику, поэтику, риторику и философию, а позже было добавлено богословие.

Епифаний Славинецкий преподавал греческий, латинский и церковнославянский языки. В процессе преподавания он подготовил учебный «Лексикон латинский» – первый в нашей стране латино-церковнославянский словарь.

С 1649 г. начинается новый этап жизни ученого монаха – он отправляется в Москву для «преподавания риторического учения» и «для справки Библией греческие на словенскую речь». Прибыл не один, а вместе с другим учителем Арсением Сатановским и в сопровождении старца Феодосия – доверенного человека Киевского митрополита¹⁵³.

В Москве посланцев Украины встретили с большим почетом и уважением, поселили на подворье Посольского приказа, а уже через неделю их принял царь Алексей Михайлович. На этой встрече старец Феодосий выступил с речью, в которой превозносил знания и способности Епифания.

Вскоре они начали свою ученую работу в Андреевском монастыре, организовали школу для молодых подьячих, занимались переводами, подолгу вели всевозможные споры богословского и литературного характера.

¹⁵³ Елеонская А.С. Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. М., 1990. С. 34.

Ф.М. Ртищев, например, готов был ночи напролет слушать толкования Епифания стихов Гомера и Вергилия.

Епифаний Славинецкий познакомился и сблизился с крупными государственными и церковными деятелями – царским духовником Стефаном Вонифантьевым, организатором кружка «ревнителей благочестия»; воспитателем царя боярином Б.И. Морозовым, с будущим патриархом Никоном, не говоря уже о Ф.М. Ртищеве.

Через два года Епифания Славинецкого перевели на постоянное жительство в Чудов монастырь – интереснейшую обитель, располагавшуюся на территории Кремля. Большинству читателей он известен по трагедии А.С. Пушкина «Борис Годунов», своего летописца он сделал монахом Чудова монастыря. Там действительно велось московское летописание, иконы тонкой кистью наносили миниатюры, в порядке вещей были теологические и философские споры. Гордостью братии была библиотека, частично сохранившаяся до наших дней.

Воспитанник киевомогилянской коллегии, Епифаний dokonчил свое образование за границей, а потом был преподавателем в той же киевской коллегии, где учился сам. Трудно было найти человека, более годного для того, чтобы открыть собою в Москве ряд ученых. Епифаний обладал большою по своему веку ученостью; отлично знал греческий и латинский языки, имел сведения в еврейском языке, он изучил писания святых отцов и всю духовную греческую и латинскую литературу, знал хорошо историю и церковную археологию. Он был характера кроткого, сосредоточенного, предпочитал уединенную жизнь кабинетного ученого всяким искательством почестей, не терпел никаких житейских дрязг, был всем сердцем предан науке, но это не мешало ему применять свою науку к самым насущным потребностям своего времени. Славинецкий был, словом, одним из тех ученых, которые, живя кабинетными затворниками, работают, однако, не бесплодно для современных нужд своего общества. Славинецкий умел уживаться со всеми, никого не раздражал заявлением о своем умственном превосходстве, и своей безукоризненной честностью приобрел всеобщее уважение.

Никон, познакомившись с ним, полюбил его, изменил свое предубеждение против малоруссов и во всем положился на него в важном деле исправления книг. Первые труды Славинецкого состояли в переводах разных сочинений святых отцов. Ртищев поместил его с братией в новопостроенном Андреевском Преображенском монастыре на берегу Москвы-реки (между Калужскими воротами и Воробьевыми горами, где теперь дом Общественного Призрения). Кроме переводов книг, обязанностью киевских монахов было обучение юношей; в том же монастыре было основано училище. Но не долго пришлось Славинецкому проживать в этом уединении. Царь назначил его справщиком типографии и перевел в Чудов монастырь,

где также было училище, переведенное туда из здания типографии. Славинецкому, главным образом, поручили важное дело исправления книг. В постоянных ученых занятиях, Епифаний пробыл в Москве 26 лет, проживая со своими сотрудниками также в архиерейском доме в Крутицах, где был прекрасный сад, изобильно снабженный водою. Он постоянно оставался в том же звании иеромонаха, в котором прибыл из Киева и только однажды принял участие в общественном деле, именно тогда, когда хотели судить Никона. Заявивший свое мнение, строго подкрепленное церковными законоположениями, верный своему скромному монашескому сану, не стал он спорить с сановитыми противниками Никона, и воротился к своему ученому уединению. Жизнь Епифания, как вообще жизнь ученого труженика, протекала однообразно. Он весь отразился только в своих ученых трудах.

Исправление богослужебных книг начал Славинецкий неторопливо, с надлежащей обдуманностью. Для этой цели был отправлен на Восток Арсений Суханов за разными старыми рукописями. Только окруживши себя громадным количеством греческих и славянских списков, принялся Епифаний за исправление книг. Помощниками ему были приехавшие с ним земляки: Арсений Сатановский и Данило Птицкий, Арсений Грек, затем несколько великороссиян: справщиков и книгописцев печатного дела¹⁵⁴.

Под руководством Епифания были напечатаны богослужебные книги в исправленном виде, в том виде, в каком до сих пор остались они в употреблении по церквам во всей России и даже в православных краях славянского мира. То были: Служебник с предисловием, составленным Епифанием, Часослов, две Триоди: постная и цветная, Следованная псалтир, Общая Минея, Ирмолог. К тому же разряду богослужебной литературы, как объяснительную книгу, можно отнести Новую Скрижаль, переведенную с греческого и напечатанную в 1656 г. Здесь объясняется литургия и другие обряды восточной церкви. К этой книге Епифаний приложил историю начала исправления книг в России, поводы, побудившие к этому предприятию, деяния собора, состоявшегося в Москве по этому поводу и опровержения против нападков врагов исправления книг¹⁵⁵.

Вместе с исправленными богослужебными книгами, необходимо было также издание церковных законоположений в исправленном виде. Епифаний перевел Правила святой Апостол, Правила вселенских и поместных соборов, Фотиев Номоканон с толкованиями византийских юристов Вальсамона и Вдастаря и Собрание церковных правил и византийских гражданских законов, составленное по-гречески Константином Арменопулом.

¹⁵⁴ Миллюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1994. С. 182.

¹⁵⁵ Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 18 – 20; Федотов Г. Святые древней Руси. М., 1990. С. 196 – 197.

Переводная деятельность Епифания обратилась на писания святых отцов. Он перевел много сочинений, из которых некоторые были уже давно известны и любимы в славянских переводах, но тем нужнее было издать их в более правильном виде.

Переведено было им еще несколько житий святых: Алексея Божия человека, Федора Стратилата, великомученицы Екатерины. Жития этих святых были уже прежде в ходу у читателей и искажались вымыслами, а потому особенно полезным казалось издать их вновь, как следует.

Одними религиозными сочинениями не ограничился Епифаний в своих переводах. Он перевел с латинского несколько светских книг по части педагогики, истории, географии и даже анатомии: нельзя, однако, сказать, чтобы литературное достоинство переводов Епифания могло привлекать к ним много читателей. Переводчик большой буквалист, хотел переводить как можно ближе к подлиннику и вместо того, чтобы передать смысл подлинника оборотами, свойственными языку, на который переводится, он кует произвольно славянские слова на греческий лад, дает славянской речи греческую конструкцию, вообще слог его переводов тяжел, темен, иногда непонятен. В самом его переводе богослужебных книг также встречаются тяжелые и неудобопонятные обороты.

Главнейшей мыслью, занимавшею Славинецкого всю жизнь, был новый ученый перевод библии: к сожалению, эта мысль не осуществилась. Вместо нового перевода, в 1663 г. напечатана была библия с острожского издания с некоторыми небольшими поправками явных ошибок (например, вместо: «язьядоша седьмь крав – изыдоша седьмь крав» и т. п.) В предисловии к этой библии, вероятно, написанном самим Славинецким, как главным справщиком типографии, приводятся две главных причины, воспрепятствовавших более ученому изданию библии. Первая была – господствовавший в то время предрассудок, что у греков повредилось благочестие, что их книги испорчены, и самый правильный текст заключается в старых славянских переводах; вторая причина, по выражению предисловия, еще более важная – «неудобоносимое время, настоятельство браней, вещей в мире оскудение», т.е. неудачные военные обстоятельства и вследствие их скудость средств, которые необходимы были в значительном количестве для этого предприятия. «Всякому легко понять, – продолжает предисловие, – что никак невозможно было начинать и доводить до конца этого предприятия»¹⁵⁶. Но одно уже печатное издание библии в Москве было новым явлением для своего времени. Славинецкий же не оставил мысли о лучшем издании, и после того, как прекратились тяжелые войны, он стал неотступно просить царя, владык и бояр разрешить новый перевод священного писания.

¹⁵⁶ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996. С. 96.

В 1674 г. Собор, состоявшийся при участии царя Алексея Михайловича, поручил Славинецкому сделать новый перевод библии под наблюдением Павла Сарского, исправлявшего должность патриарха. Под рукою у Епифания было две печатных греческих библии и, сверх того, множество рукописей, как греческих, так и славянских, из которых многие были привезены Сухановым с Востока. Но Епифаний успел перевести только Новый завет и Пятикнижие. Смерть прекратила его труды. Славинецкий применил к делу свои филологические знания и издал два лексикона: один филологический, для объяснения слов, встречаемых в церковных книгах и церковном богослужении; другой – греко-славяно-латинский, где помещено до 7000 слов. Оба эти лексикона остались неизданными. Епифаний писал проповеди и поучения. Эта деятельность также соответствовала требованиям времени. Проповедь была тогда в Великой Руси новостью. С XV века там никто не говорил проповедей, никто даже не считал полезным делом говорить их, напротив, думали, что они могут подавать повод к вольнодумству и ересям. Патриарх Никон, первый из русских иерархов, ввел в богослужение проповеди и поручил читать для народа поучения Епифанию, вполне доверяясь как его правоверию, так и учености. Переведенные Епифанием с греческого «Поучения Отцов Церкви» имели практическое применение и читались им в храмах. Кроме переводных проповедей, он написал около 50 Слов собственного сочинения, которые до сих пор остаются в рукописях. Проповеди Епифания походят более на диссертации, чем на поучения народу. Епифаний объясняет догматы и символы церкви, значение праздников и разбирает ученым способом разные стороны христианского учения. Проповеди его испещрены множеством выписок из церковных писателей; эти выписки приводятся в рукописях даже не в переводе, так что в таком виде они могли читаться разве только ученым. Впрочем, как думают, проповедник переводил эти места во время произнесения проповеди. Нередко Епифаний приводил места из греческих философов и даже поэтов (но гораздо с большей критикой, чем другие малорусские проповедники). Слог его проповедей – хотя значительно лучше слога переводов, изданных под его руководством, – страдает, однако, вычурностью и напыщенными метафорами. Есть несколько проповедей, где Славинецкий захватывает вопросы современной жизни. В одной из таких проповедей, которая начинается словами: «Людие, сидящие во тьме», проповедник говорит о пользе знакомства с греческим языком и вооружается против тогдашних ревнителей невежества с негодованием, для примера вспоминает о Марке Катоне, не хотевшем распространения греческого просвещения в Риме¹⁵⁷. «В нынешния времена, – говорит он, – много видимы ослепленных людей, которые возлюбили мрак неведения, ненавидят

¹⁵⁷ Панченко А.М. Епифаний Славинецкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Вып. 3. СПб., 1992. С. 145.

свет учения, завидуют тем, которые хотят озарять ими других, вредят им клеветами, лицемерием, обманом, подобно тому, как совы, по своей природе, любят мрак и скрываются, когда засияет солнечная заря, так и эти мысленные совы, ненавистники науки, скроются в любимый ими мрак, когда ясная благодать пресветлого царского величества захочет разрушить тьму, прогнать темный обман и благоизволить воссиять свету науки и просвещать природный человеческий разум»¹⁵⁸.

Эта же любовь к просвещению выражается у него в поучении к иереям, где он дает священнику такое наставление: «пекись и промышляй всем сердцем и душою, сколько твоей силы станет, увещевай царя и всех могучих людей везде устраивать училища для малых детей, и за это паче всех добродетелей ты получишь прощение грехов своих!»¹⁵⁹. Поучение к иереям замечательно также и в других современных отношениях, так как проповедник дает наставление священникам: что они должны говорить своим духовным детям. Здесь касается Славинецкий ложного благочестия, приказывает не думать спастись молитвами святых угодников, пребывая самому во грехах, повелевает почитать иконы, но помнить, что это только изображения, чувствовать святых, но только как рабов и служителей Божиих: «те же, – прибавляет проповедник, – которые хотят поклоняться иконам, как богам, достойны вечного огня». Замечательно то наставление, которое он вменяет в обязанность священнику делать господам относительно их рабов и подвластных. «Будь для рабов твоих таков, каким хочешь, чтобы был для тебя владыка. Не налагай на земледельцев работ паче их силы, не озлобляй их, дабы вопль и стенание их не дошли до Господа. Пусть они имеют праведное уравнение в работе и в дани. Лучше получить мало пользы с правдою, чем много с неправдою. Посмотри, как тяжело приобретают они потребное для себя; те отправляются в дальнее путешествие по суше и по воде, приобретают себе достояние долговременною разлукою с домом, другие несут ярмо вседневного страдания в тяжелых земледельческих работах и, собирая земные плоды, дорожат каждым зернышком»¹⁶⁰.

В слове о милостыне проповедник в живых красках рисует разные положения людского страдания, требующего поддержки и пособия. Он не слишком любит просящих милостыни и сердечнее относится к тем, которые стыдятся или не могут просить, не хотят валяться и шататься по улицам, а между тем горько страдают. Таковы вдовы, оставшиеся без мужей в нищете с малыми детьми, с возрастными девицами: «дети хотят хлеба, служители – платы, девицы – одежды, сыновья – ученья или рукоделья, а

¹⁵⁸ Русская философия: Имена, учения, тексты. Составитель Н.В. Солонцев. Издательский дом «Инфра – М». М., 2001. С. 124.

¹⁵⁹ Там же. С. 127.

¹⁶⁰ Там же. С. 126.

между тем заимодавцы требуют долгов, заводят тяжбы, берут залого: они не стыдятся просить». Затем проповедник изображает страдания сирот в разных положениях: «Вот покинутый младенец, он плачет; как его не помянуть? Кто может быть достойнее милосердия, как не глупое существо, не знающее своей беды? Вот дети, оставшиеся без родителей; попечителей у них нет, или же попечители не радуют о них; вот возрастные девицы без одежды, без научения, в горе, в нужде... А вот бедные крестьяне: у тех скот пал, у того господин все взял, у другого воин все ограбил, а тут царь дани требует, господин оброку... работать бы ему, да нечем...». К числу достойных сострадания проповедник причисляет странника и пришельца: «не о том пришельце говорим, который идет в чуждую страну для обогащения, а о том, который зайдет туда по какой-нибудь нужде; напр., ищет себе службы у доброго государя, или женится на чужеземке, и вдруг от разбоя, недуга или какого иного несчастья погубит все свое достояние; нет у него приятелей, нет знакомых, и языка страны он не знает. Такого надобно пожалеть»¹⁶¹. Но, касаясь раздачи милостыни всякому встречному, проповедник опровергает господствовавшее тогда (и теперь оно существует) на Руси мнение, что следует давать всякому, кто попросит именем Христа. «Если ты видишь просителя здорового и не состарившегося и даешь ему милостыню – то сам делаешься сообщником греха. Стыдно смотреть, как размножились у нас скитающиеся гуляки, обманщики, как много таскается по улицам здоровых женщин с малыми детьми, а еще более девиц. Иные за деньги нанимают малых детей и через них собирают милостыню, а ночи проводят во всяком бесчинстве». Он вооружается также против шатающихся монахов и монахинь, но вместе указывает и на причины этого шатания. «Настоятели тратят монастырское имение на свое сластопитание, угощают у себя вельмож, содержат откормленных лошадей, готовят себе вкусные и дорогие снэды, а бедной братии дают негодную, суровую и гнилую пищу». Он требует, чтобы архиереи старались прекращать это бесчинство, а мирское правительство, по его мнению, должно устраивать богадельни для престарелых и больных, обеспечивать их и смотреть, чтобы призреваемые не бегали оттуда и не шатались по миру. Наконец, Епифаний предлагает для призрения бедных и для устранения бесчинства составить братство или общество милосердия. Кто будет давать деньги, а кто помогать своим трудом. Мысль эта, по-видимому, внушена была Славинецкому примером юго-западных братств с тою значительною разницею, что общество, предлагаемое Славинецким, было чисто благотворительное, тогда как юго-западные братства имели целью защиту православия и обучение детей. Одна из проповедей Епифания направлена против раскольников, которых он называет непокорниками и обличает не от лица своего, а

¹⁶¹ Панченко А.М. Епифаний Славинецкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Вып. 3. СПб., 1992. С. 167.

от лица церкви, касаясь преимущественно тех писателей, которые рассеивали в народе сочинения против исправления книг.

Кроме всех упомянутых трудов, Славинецкий написал еще несколько канонов, похвальных слов, утешительное послание к княгине Радивилловой, сочинение об отшествии с престола Никона патриарха, сочинение «о псалмах, превращенных от Аполлинария»¹⁶² и т. п. Еще не вполне известны и не исследованы все его сочинения. Славинецкий скончался 19 ноября 1675 года, завещавши киевскому братству свою библиотеку, которая, впрочем, была невелика. Кроме книг, после него осталось восемьдесят червонцев и серебряные часы с цепочкою ценою в 20 рублей. Червонцы были разосланы по разным южно-русским монастырям, а большая часть книг оставлена в Москве, кроме 31 отправленной на киевское братство; за остальное выплачены деньги. Епифаний Славинецкий погребен в московском Чудовом монастыре.

За Епифанием Славинецким из западно-русских пришельцев в Москву никто не имел такого важного влияния, как **Симеон Петровский-Ситианович** по месту, откуда прибыл в столицу, он обыкновенно называется **Симеоном Полоцким**. Жизнь этого человека до переселения его в Москву нам совершенно неизвестна. Есть основание думать, что он родился в 1628 г., учился в киевской коллегии, потом в заграничных учебных заведениях и по возвращении в свое отечество, Белоруссию, поступил в монахи. Алексей Михайлович познакомился с ним в Полоцке. Симеон Полоцкий, был главным поборником западного просвещения в Москве, с тех пор как поселился там в 1663 г. По сравнению с его современником и идеологическим противником Епифанием Славинецким, это был совсем другой человек; школа, которую он прошел, тоже решительно отличается от той, которую проходил Епифаний. В 40-е гг. он учился в Киевской коллегии, когда преподавателем (до 1650 г.) и префектом (1650 – 1655) там был известный южнорусский проповедник и ученый Лазарь Баранович (1620 – 1693), который впоследствии, уже архиепископом Черниговским (1657 – 1692), играл немаловажную роль в церковной жизни Киевской митрополии. Его имя должно быть упомянуто здесь потому, что в позднейшей переписке с патриархом Иоакимом о преложении Святых Даров Лазарь Баранович поддерживал римо-католическую доктрину, и можно предположить, что богословские воззрения Симеона сложились в пору его учения в Киевской коллегии. В ту пору в коллегии процветала схоластическая система преподавания, она повлияла на духовный склад его личности и отразилась в его сочинениях. После окончания коллегии Симеон возвращается из Киева в Полоцк, принимает там иноческий постриг и становится преподавателем местной школы. При посещении города царем Алексеем

¹⁶² Панченко А.М. Епифаний Славинецкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Вып. 3. СПб., 1992. С. 90.

Симеон Полоцкий удостоился чести лично обратиться к царю и преподнести ему специально написанное для этого случая приветственное стихотворение, тем самым он обратил на себя внимание царя. Так уже в Полоцке началась его будущая карьера. В 1660 г. Симеону Полоцкому случилось побывать в Москве, и снова он не упустил возможности преподнести царю стихотворный панегирик и привлечь к себе его внимание. После захвата Полоцка польскими войсками (1661), в 1663 г. Симеон переселился в Москву. Благодаря рекомендательным письмам архиепископа Лазаря Барановича к Газскому митрополиту Паисию Лигариду, который в ту пору жил в Москве и пользовался особым благоволением царя Алексея, Симеон сумел завязать знакомства при царском дворе, при этом с большим искусством использовал свой поэтический талант. Одновременно началась его педагогическая деятельность в училище Заиконоспасского монастыря, где среди его учеников оказался и Сильвестр Медведев, в будущем иеромонах¹⁶³. Чисто литературную деятельность Симеона мы затрагивать не будем, остановимся лишь на тех фактах московского периода его жизни, которые связаны с церковными событиями эпохи.

Симеон прибыл в Москву в тот момент, когда отношения между царем Алексеем и патриархом Никоном особенно обострились и одновременно вспыхнула полемика с вождями раскола. Симеону поручено было подвергнуть взгляды расколоучителей основательной критике. Так появился первый его большой труд – «Жезл правления», который вначале считался официальным документом Собора 1666 г. против раскола. Симеон составил этот труд с немалой схоластической изощренностью и полемическим искусством, обнаружив великолепное знание церковной литературы, при этом он использовал даже цитаты из сочинений Максима Грека и Зиновия Отенского и из постановлений Стоглавого Собора, но в то же время его сочинение не свободно от некоторых ошибок, от искажения мнений и высказываний представителей противной партии, от грубого осуждения вождей раскола и даже от употребления множества бранных слов, что тоже свойственно было средневековому полемическому искусству¹⁶⁴. Его карьера развивалась блестяще, он получил место учителя царских детей: старшего, царевича Алексея, а после его смерти (1669) будущего царя Федора и царевны Софьи. Склонность последних к западной культуре, их сочувствие явлениям этой культуры с определенностью можно объяснить влиянием Симеона. Началась лучшая пора его жизни, жил он в роскоши, сферой его деятельности стал царский двор, он проповедует здесь, пишет поздравительные стихотворения, театральные пьесы и другие литературные произведения. С большим усердием поддерживает он предложение об учреждении

¹⁶³ Попов В. Симеон Полоцкий как проповедник. М., 1986. С. 193 – 232; 327 – 356.

¹⁶⁴ Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М., 1981. С. 189.

дении академии в Москве, которую, согласно плану, набросанному им самим или его учеником Сильвестром Медведевым, следовало организовать по образцу Киевской коллегии. До самой своей смерти в 1680 г. Симеон был уважаемой персоной, признанным ученым и известным литератором.

В 1670 г. Симеон написал большое богословское сочинение под названием: «Венец веры кафолическия». Он берет так называемый большой апостольский символ веры и по членам его распределяет разные богословские предметы, излагая их в форме вопросов и ответов. Такой способ дает ему повод, наподобие средневековых схоластиков, задавать самые затейливые и мелочные вопросы, сообщает различные мнения об этих вопросах, почерпаемые то из восточных, то из западных писателей, а нередко из апокрифических сочинений. Зачем, например, Христос родился в декабре? В какой час дня совершилось благовещение и рождество? Мог ли Христос говорить тотчас после своего рождения? Зачем Христа пригвоздили к кресту четырьмя, а не тремя гвоздями? Всю ли свою кровь, излившую на кресте, воспринял Христос при воскресении или частицы ее остались и смешались с землею? и пр. и пр. Следуя за апостольским символом, когда пришлось говорить о Творце и творении, Симеон изложил своеобразную и уродливую систему космографии, показывающую его знакомство с западными астрологическими бреднями: результаты современных ему научных исследований мало до него прикасались. Существует трое небес: эмпирейское, неподвижное, самое высшее, кристальное, движущееся с неизреченною скоростью, и твердь, разделяющаяся на два пояса, первый – звезд неподвижных, а второй – планет. Планетное небо разделяется на семь кругов или поясов по числу планет известных тогда (Крон, Дей, Ар, Солнце, Афродита, Ермий, Луна). Симеон приводит баснословные расстояния от каждой планеты до другой. От земли до тверди восемьдесят тем миль (т. е. 800000), а от верха земли до эмпирийского неба так далеко, что если ехать туда со скоростью восьмидесяти миль в час, то времени понадобилось бы 50000 лет. Звезды описываются так: «веществом чисты, образом круглы, количеством велики, явлением малы, качеством светлы, дольних вещей родительны (имеют влияние на перемены в воздухе). Планеты по местоположению ниже звезд; иногда они ходят по одному пути со звездами, а иногда по противоположному. Самая малейшая звезда в восемьдесят раз больше земли, а следующая по величине звезда превосходит пространство земли в 170 раз. Солнце в 166 раз больше земли; луна же в 30 раз меньше. Всякий час солнце совершает 7160 миль, из которых каждая требует человеческой ходьбы два часа. Земля представляется круглой, черной, тяжелой, холодной: она кентр (центр) всего мира, мрачна и содержит в себе ад. Землетрясение происходит от терзания заключенных в ее недрах духов. Симеон останавливается с большим вниманием над созданием и грехопадением человека, приводит разные мнения о том, сколько времени пробыл Адам в

раю, и более склоняется к тем, которые полагали, что первобытная чета пробыла только три часа и согрешила в шестой час дня, почему и Христос, искупляя человечество от прародительского греха, был распят в шестой час дня. Разбирая вопрос о чадородии, Симеон приходит к такому мнению, что если бы люди не согрешили, то зачинались и рождались бы обыкновенным способом, как теперь, но только с той разницей, что зачинались бы без необузданной страсти, а рождались без смрада, без болезни. Родители, проживши в земном раю, уступали бы свое место детям, а сами были бы возносимы на небеса, и таким образом умножение человеческого рода восполняло бы число падших ангелов, так как человек для того и был создан, чтоб заместить отпавших от Бога духов. Злые ангелы, возмущившиеся против Бога, не принадлежали к одному какому-нибудь чину, который всю свою корпорацией пал и лишился блаженства; они были увлечены сатаною из разных ангельских чинов, сам же сатана состоял в числе самых высоких и самых близких к Богу духов небесных. В главе о воскресении мертвых автору приходят на мысль самые странные вопросы, например, воскреснут ли мертвые с волосами и ногтями, так как у человека, который их в течение всей своей жизни обрезывал, могло накопиться их очень много? Этот вопрос разрешается так: воскреснут, но настолько, насколько нужно для украшения плоти. Воскреснут ли кишки? – Воскреснут, – отвечает Симеон, – но будут наполнены не смрадным калом, а преизрядными влагами. Семени в человеке не будет, так как Христос сказал: в воскресении не женятся, не посягают. Но вот еще вопросы: все тело человека истлело, но все его части должны воскреснуть. Как они в то время соединятся между собою? Могут ли разнovidные части соединиться, например, кость с костью, жилы с кровью? и т.п. – Нет, – отвечает наш мудрец, – только персть одновидных частей может соединиться; то, что было в руке, может очутиться в ноге, ибо это не изменит тождества лица человеческого, но персть разнovidных частей не может быть смешана, и то, что составляло жилы, не может образовать крови, или то, что составляло мясо, не может войти в состав крови или костей, иначе – все равно: если бы кто разрушил серебряный сосуд с золотой крышкой, потом из крышки сделал сосуд, из сосуда крышку; разве мог бы сосуд назван быть прежним сосудом?»¹⁶⁵.

Хотя рассуждения Полоцкого о устройстве мира сегодня нам кажутся наивными, но очень интересной является моральная концепция философа. Конец мира возбуждает особенное внимание, и здесь появляются на сцену более всего, кстати, разные вековые вымыслы религиозной фантазии. Мы приведем вашему вниманию один из таких «образчиков» религиозных рассуждений Полоцкого, чтобы было понятно, о чем собственно идет речь. Антихрист очень занимает Симеона: автор приводит разные мнения об

¹⁶⁵ Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М., 1981. С. 200.

этом лице; одни признавали его воплощенным дьяволом, другие – человеком, слугою дьявола или, лучше сказать, каким-то полудьяволом, потому что выдумывали рассказы о его чудном происхождении на свет, и при этом дьявол играет важную роль. Симеон думает, что Антихрист будет человек, и, подобно всем людям, будет иметь у себя ангела хранителя, но предасться злу, отступит от Бога, и ангел хранитель покинет его. Антихрист – человек с необыкновенными умственными способностями, он будет сведуш, как никто, но вместе с тем он чрезвычайный лицемер и свою могучую духовную силу обратит на пагубу, а не на пользу человеческого рода; он весь зло, хотя по наружности будет казаться образцом всех добродетелей. Ему будет помогать какой-то жрец из христианского полка. Антихрист введет поклонение Богу Маозею (божество силы и успеха), у него будут лжепророки и лжеапостолы, которых он разошлет по земле привлекать к своей вере. Антихрист достигнет могущества, он сделается царем; столицей его будет Вавилон. Всяк, кто подчинится ему, получит знамение на челе и на руке, а у кого такого знамения не будет, тот не может ничего ни купить, ни продать. Царствуя в Вавилоне, Антихрист будет вести войны и победит трех царей: египетского, африйского и ефиопского; Аравия ему не покорится. Гог и Магог восстанут, но наш богослов сам подлинно, кажется, не знает, что такое эти Гог и Магог. Он приводит только мнение (наиболее распространенное), что под этими именами разумеются народы, преданные закланию и замкнутые в каспийских горах, но по другим толкованиям, это названия антихристовых ратных людей: Гог – действующие тайно, а Магог – действующие открыто. Но явятся Энох и Илия и станут проповедовать против Антихриста: проповедь их будет (сообразно апокалипсису) длиться тысячу двести шестьдесят дней. Антихрист убьет их в Иерусалиме. Они воскреснут из мертвых, но вслед за тем постигнет конец и Антихриста. Все царство его продолжится только три с половиной года. После смерти и воскресения Эноха и Илии придется ему сидеть на престоле только пятнадцать дней. Антихрист притворится умершим, потом будто бы воскресшим, взойдет на гору Елеонскую и действием дьявола поднимется на воздух, но архистратиг Михаил поразит его. Через сорок пять дней потом начнется страшный суд. Загорится земля и будет гореть до половины своей атмосферы; моря не будет, но это не значит, чтоб оно более не существовало: оно не будет только солоно и бурно; явится знамение сына человеческого, вострубят ангелы, воскреснут мертвые. Полоцкий, на наш взгляд, стремится соединить несоединимое в своих работах. Его творчество носит ярко выраженный сословный характер, при этом он пытается придать своим рассуждениям объективность, перенося их на почву религиозных (даже можно сказать псевдорелигиозных – И.Н.) рассуждений.

Занимательными являются поэтические произведения Полоцкого: «О блудном сыне», «О Навуходоносоре царе», «О теле злате и трех отроцах в

пеши сожженных». Данные произведения развивают в довольно вольной комедийной форме сюжеты Священного Писания.

Симеон Петровский-Ситиянович скончался 25 августа 1680 года на пятьдесят втором году от рождения и погребен в Заиконоспасском монастыре. Если при жизни он пользовался царской милостью и почетом, то вскоре после смерти имя его подверглось гонению.

Еще один представитель просветительского направления – ученый **Юрий Крижанич** (1617 – 1683). Он прибыл в Москву в 1659 г., и тут же практически попал под обвинения в приверженности к католичеству. На основании обвинений был сослан в Тобольск, где прожил 15 лет. Впоследствии он уехал из России в Рим и принял там постриг в одном из доминиканских монастырей. Основное сочинение Крижанича – трактат «Политика, или Разговоры об владетельству». В нем три части: первая называется «О благе», вторая – «О силе», третья – «О мудрости»¹⁶⁶. Крижанич противопоставляет Россию всему миру, представляя ее как оплот мирового славянства. Рассуждая о благе, он на первый план выдвигал вопрос о развитии земледелия, ремесла и торговли. Именно они составляют источник богатства страны. Наряду с этим Крижанич к богатству государства относил и многолюдство населения: «Не тот король богаче, у кого больше золота, а тот, у кого больше людей». Что касается силы государства, то она держится на справедливых законах. «При жестоких порядках, – писал мыслитель, – наилучшая земля остается пустой и редко населенной. При размеренных порядках и плохая земля бывает многолюдной и густо населенной»¹⁶⁷.

Самое большое внимание в трактате уделяется мудрости, главным образом политической. Крижанич считал, что именно политическая мудрость является госпожой всех наук, так как от нее зависит общее благо. При этом он осуждал философию макиавеллизма, называя ее создателя сыном дьявола, а само его учение – псевдополитикой. Политика у Крижанича неотделима от этики и представляет собой науку управления государством, или королевскую мудрость. Она может быть достоянием только монархов и их советников.

Взяв за основу принцип Протогора, Крижанич в познании самого себя видит только одну сторону учения – а именно возвеличивание национального. В славянском характере Крижанича прежде всего огорчала «ксеномания» – любовь ко всему чужому, иностранному. «Эта смертоносная чума, – писал он, – заразила весь наш народ. Ведь не счесть убытков и позора, которые весь наш народ (до Дуная и за Дунаем) терпит из-за чужебесия». Основой процветания общества Крижанич называет образование и науку. Опять же, Крижаничем была помечена еще одна сугубо русская черта: высокие

¹⁶⁶ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996. С. 166.

¹⁶⁷ Там же. С.178.

достижения в науке не распространены во всем обществе, а являются своего рода тайным знанием меньшинства. Для Крижанича политическая мудрость сводилась к национальному самоопределению, основанному на развитии промышленности и просвещения.

Учение Крижанича не лишено утопизма. Так он предлагает, отменив крепостничество заменить его покупным рабством.

Вслед за Аристотелем он призывает преумножать частную собственность, создавая задел для процветания государства. Лучшей формой правления вслед за античными философами он называет монархию, а худшей – демократию.

Он выделял следующие преимущества монархической власти: «Во-первых, при самовладстве лучше... соблюдается всеобщая справедливость. Во-вторых, при нем легче и лучше сохраняется покой и согласие в народе. В-третьих, этот способ (правления) лучше оберегает от опасностей. А четвертое и самое главное: самовладство подобно власти Божией! Ведь Бог – первый и подлинный самовладелец всего света. А всякий истинный (или полномочный) король является в своем королевстве вторым после Бога самовладцем и Божьим наместником». Стало быть, только при абсолютной монархии возможно проведение в стране всех необходимых преобразований.

В теории политической мудрости сохраняли силу доводы религиозного порядка, ссылая на Священное писание и сочинения отцов церкви; но над всем этим возвышалась идея «общего блага», «всеобщей справедливости», которая была воспринята идеологией российского просветительства¹⁶⁸. Видным деятелем русского просветительства конца XVII – начала XVIII века был **Карион Истомир** (сер. XVII века – 1717), тоже ученик Симеона Полоцкого и дальний родственник Сильвестра Медведева. Приняв монашество после окончания Заиконоспасской школы, он более двух десятилетий состоял справщиком Печатного двора и одновременно неумолимо занимался переводами и литературным творчеством. Наследие Кариона Истомира обширно, хотя представлено по преимуществу в поэтической форме. Он был защитником, по его мнению, «истинной греческой веры», всячески препятствовал распространению западных влияний. Стремился поддерживать панславянские настроения власть имеющих.

Карион Истомир отстаивал теорию двойственной истины, открывавшую путь к секуляризации научных знаний. Мир представлялся ему своеобразными листами книги: первый лист – небо, второй – земля, третий – человек. Но человек вместе с тем объемлет весь мир, ибо если он «по телу земной», то «по душе – небесный». Благодаря наличию двух природ человек равно познает мирское и божественное. Поэтому богословие и науки не

¹⁶⁸ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996. С. 201.

противоречат друг другу, обе они необходимы для существования человека. Все это очень напоминает позднейшие воззрения Ломоносова.

Профессиональная философия и философские дискуссии в Московской славяно-греко-латинской академии. Если в Киеве интерес к Западу строился на изначальном противопоставлении католицизму, то в Москве наоборот идет «упоение» Западом, но получается обратный эффект.

В конце XVII века остро встал вопрос о научном противопоставлении южно-русскому влиянию. Вопрос, касавшийся его личности и сочинений, был вместе вопросом о судьбе и значении западно-русских, преимущественно киевских ученых в Москве, а вместе с ними шло дело и о принесенной ими с собой науке. Как ни слабыми могут нам теперь казаться их научные средства, но в Московской Руси и они произвели потрясение. Уже важно то, что богослужебная реформа была делом тесно связанным с их прибытием; но не одна она восстановила против них целую массу народа, отпавшего от церкви в недрах православной церкви, принявшей сделанные трудом этих пришельцев исправления; многие их не любили. Их знания, их ученость отзывались чем-то чуждым, не истинно православным, и притом, явное превосходство их сведений задевало гордость московских книжных людей; тайное нерасположение гнезилось в сердце многих, и сам **патриарх Иоаким**, живший долго в Киеве и вообще знавший малороссийских ученых на их родине, относился к ним недружелюбно. В Москве возникла такая мысль: уж если, по недостатку ученых великоруссов, заменять их иноземцами, то лучше приглашать греков, чем киевлян. Беспрестанные смуты и измены и без того бросали в глазах великоруссов дурную тень на малороссию вообще; их привыкали считать народом двудушным, непостоянным и ненадежным. Такой взгляд невольно переносился и на прибывавших в Москву ученых. При Алексее, а еще больше при Федоре, они пользовались поддержкой царей, но после смерти Федора они лишились её, тем более когда в церковных делах владыкой стал их недруг Иоаким. Достаточен был с их стороны какой-нибудь повод к явному обличению их в неправославии, чтобы поднялась против них буря.

Для этого было решено организовать «свою» Академию. Сказано – сделано.

Учреждаемая Академия не была, однако, одним только учебным заведением. По проекту, она долженствовала быть чем-то вроде инквизиции или тайной полиции по религиозным делам. Блюстители и учителя должны были наблюдать, чтобы не являлись неправомудрствующие в вере, не заводили распрей и раздоров, а если такие люди явятся, то доносить о них царю. Царь с совета патриарха, по одному только свидетельству блюстителя и учителей, не принимая никаких «словес и рассуждений», обещал судить обвиненных без всякого помилования. Равным образом, блюститель и

учителя наблюдали, чтобы никто не держал у себя польских и латинских, лютерских, кальвинских, еретических книг, а также волшебных, чародейных, гадательных и всех вообще возбраняемых церковью писаний. По доносу, сделанному блюстителем и учителями, виновный подвергался сожжению без всякого милосердия. В числе возбраняемых церковью учений, особенно боялись так называемой «естественной магии». Блюститель и учителя должны были наблюдать, чтобы где-нибудь не появились преподаватели этой науки, и, по их доносу, такие преподаватели, вместе со своими слушателями, предавались сожжению. Все переходящие из других вер в православную состояли под надзором блюстителя с учителями и записывались в особые книги. Стоило только донести на них, что они не вполне хранят православную веру и церковные предания, – их ссылали на Терек или в Сибирь, а если бы оказывалось, что они держатся своей старой веры, из которой перешли в православие, то они осуждались на сожжение. Равным образом, чужеземцы, пришедшие из других государств, будучи прежде православной веры, за принятие в России какой-нибудь другой веры осуждались на сожжение. Если кто из русских или чужеземцев произнесет какое-нибудь укоризненное слово против православной веры или церковных преданий или, напр., скажет что-нибудь против призвания святых, поклонения иконам, почитания мощей, тот предавался суду блюстителя и учителей и осуждался на сожжение. Наконец, все иностранцы иных вер, приезжавшие в Россию, так называемые тогда «ученые свободных наук люди», состояли под надзором блюстителя и учителей Академии, подвергались их испытанию, получали от них свидетельство на право свободно проживать, поступать на службу, получать царское жалованье, достигать почестей; и если блюститель с учителями находили их негодными пребывать в России, то их высылали за границу. Таков был проект первого высшего училища в Московском государстве, такова была заря ученого образования, которое грозило худшим мраком, чем прежнее невежество.

5.3. Формирование московского панславянского просветительства

У Симеона был между учениками **Сильвестр Медведев** (1641 – 1691), подьячий приказа тайных дел. Это был человек от природы способный и горячий. Жизнь с книгами увлекала его. Он постригся в монахи и по смерти Симеона Ситияновича получил важное в то время место в Заиконоспасском монастыре. Оно было особенно важно, потому что, как мы говорили, существовало уже предположение основать Академию и поместить её в Заиконоспасском монастыре. Семен Медведев, получивший в монашестве имя Сильвестра, во всем верный своему учителю, подобно ему выказывался при дворе своим умением стиходействовать. Когда царь Федор женился на Апраксиной, Медведев явился с брачным приветствием (напеч. 1682); а когда скоро после того царь отошел в вечность, написал «Плач и утеше-

ние» – длинное стихосплетение, состоящее из многих «плачей» и многих соответствующих им утешений. Начал, прежде всего, плакать сугубоглавый орёл российский, за плачем следует двенадцать стихов утешения орлу, затем воин – тот воин, который начертан в российском орле, излил двенадцать стихов плача; за это воину следует шестнадцать стихов утешения; за воином уже следует плач царицы; ей огромное утешение в сорок восемь виршей; за царицей заплакали царевны, но они плачут немного, им не каждой особо, а разом всем одно длинное утешение; затем плачут все России, одна за другою: Великая, Малая, Белая; каждая плачет особо и каждой особое своё утешение. Сильвестру очень хотелось быть начальником новой Академии. Но патриарх Иоаким, не терпевший Симеона Ситияновича, недолго любил и ученика его Сильвестра. Патриарх уже отправил Прокопия Возницына в Турцию искать просветителей российского юношества между греками, более, по его мнению, надёжными, чем были малоруссы и их питомцы.

В Константинополе в 1683 г. патриарх Дионисий указал русскому посланцу на двух ученых греков, братьев, которые были, по убеждению патриарха, способны положить основание школьному просвещению в Московском государстве. Случайно повторялось древнее событие IX века: подобным образом Константинопольский патриарх указал на двух братьев греков солунских, способных ввести между славянами крещение и с ним вместе книжную грамотность. Братья, на которых указал тогда патриарх Дионисий, назывались **Лихудами**. Если верить показаниям их самих, они происходили из очень древнего, знатного рода: предок их по имени Константин в XI веке был зятем императора Константина Мономаха; тесть хотел сделать его даже своим преемником. Но тогда счастливее повезло Комненам, чем Лихудам. Лихуды, не получивши престола, продолжали быть знатным родом Византийской империи.

В 1653 г. Лихуды, не желая подчиняться неверным завоевателям, ушли и поселились в Кефалонии. На этом-то острове родились упомянутые два брата: старший (родился в 1633 г.) назывался Иоанн, второй (девятнадцатью годами моложе брата), Спиридон. По обычаю, которому тогда следовали многие богатые греки, Лихуды после первого образования, полученного на родине от священника, учились в Венеции, потом в Падуе и пробыли долго в Италии. Иоанн, по возвращении на родину, был посвящен в сан иерейский; Спиридон почувствовал склонность к монашеской жизни и постригся под именем Софрония. За ним вскоре овдовел старший брат его и также постригся под именем Иоанникия, оставивши миру двух сыновей. Старший брат получил важное место начальника школ в двух городах, меньшей – в одном, временно удаляясь из родного острова. Если верить им, они имели огромную власть и значение. В 1683 г. они отправились в Константинополь, как видно, показать перед патриархом свои знания. Пат-

риарх заставлял их говорить поучения. В это-то время он представил их русскому посланцу.

В июле 1683 г. они отправились в Россию; они были на пути задержаны в Польше. Король Ян Собеский принял их отлично, но иезуиты, смекнув, что эти греки готовятся быть водворителями книжного высшего воспитания в той Московии, куда сами иезуиты так напрасно хотели пробраться под тем же предлогом, упростили короля задержать Лихудов под какими-нибудь благовидными предложениями. Кажется, иезуитам хотелось попытаться склонить ученых греков на свою сторону. Король возил Лихудов с собой в поход против турок и заставлял их вести диспуты с иезуитами. Когда, наконец, братьям Лихудам надоело это праздное препровождение времени, они тайно ушли из Польши, добрались до Киева, откуда прибыли к гетману Самойловичу и при содействии последнего благополучно явились в Москву 6 марта 1685 г. Приезд этих ученых иноземцев был не по сердцу Сильвестру Медведеву. В конце того же года он подал царевне Софии тот самый составленный при Федоре Алексеевиче проект или привилегию на основание Академии, содержание которого мы изложили выше. Надежды Сильвестра не сбывались. София была благосклонна к Сильвестру; но глава духовенства не променял бы Лихудов на десяток учеников Ситияновича. Лихудов поместили в Богоявленский монастырь. Там Лихуды тотчас открыли школу, им дали учеников; вслед за тем на две тысячи рублей, пожертвованные одним греком Мелетнем, начали строить большое здание для Академии в Заиконоспасском монастыре; могучий тогда любимец царевны Софии, Василий Голицын, давал на это дело пожертвования. В 1686 г., по окончании постройки здания, Лихуды перешли в Заиконоспасский монастырь. Так открылась **московская духовная Академия, названная греко-латинско-славянскою**¹⁶⁹. Кроме прежних учеников, которые поступили к Лихудам с самого их приезда, в Академию были переведены все ученики прежней типографской школы, и сверх того, по царскому повелению, поручено Лихудам учить «до сорока детей знатных родов, а затем немало из детей всяких чинов» поступало к ним¹⁷⁰. Неожиданно ученики добились больших успехов они скоро научились объясняться по-гречески и по-латыни.

Теперь уже киевляне и их ученики должны были ожидать, что ученые греки не только подорвут их вес и значение в Москве, но и постараются представить неправославным их воспитание, опиравшееся более на латинские книги, чем на греческие. Уже один из западно-русских пришельцев,

¹⁶⁹ В 1685 году в Москве основывается «эллинско-греческое училище», которое в 1700 г. преобразуется в «Славяно-латинскую академию», получившую в 1775 г. название «Славяно-греко-латинской академии».

¹⁷⁰ Гаврилов Н. Проповедники немецкой веры в Москве и отношение к ним патриарха Иоакима. М., 1993. С. 125 – 137.

Бялободский, написавший сочинение о безразличии церквей, в присутствии обоих царей, Ивана и Петра, держал диспут с Лихудами и потерпел поражение. Вслед за тем Сильвестр Медведев, ненавидевший приезжих греков за то, что ему через них не удалось быть начальником Академии, вздумал обвинить Лихудов в неправославии. Были у Сильвестра друзья и сообщники и между ними окольный Шакловитый, находившийся в милости у царевны Софии. Медведев написал книгу под названием «Манна». В ней доказывалось, что в таинстве евхаристии хлеб и вино претворяются в тело и кровь в момент произнесения священником слов Христа: «примите и ядите»¹⁷¹... Лихуды отвечали на это сочинение опровержением, которое названо «Акос или врачевание, противопоставляемое ядовитым угрызениям змиевым». В этом сочинении, написанном с большой учёностью, Лихуды доказывали, что по учению православной церкви, одного произнесения Христовых слов недостаточно для такого великого действия и св. Дары предлагаются в момент последующего затем призывания св. Духа и произнесения слов: «Преложи я Духом Твоим Святым». После этих двух сочинений открылась жаркая полемика по поводу вышеозначенного вопроса. Медведев и его сторонники пустили в ход сочинение киевского игумена Феодосия Сафоновича «Выклад о церкви святой» и от себя написали «Тетрадь на Иоанникия и Софрония Лихудов», а монах Евфимий, бывший ученик Славинецкого, приставший к Лихудам, разразился против Медведева ругательным сочинением под названием «Неистовное Брехание». Затем Лихуды написали «Мечец Духовный», сочинение, в котором изложили в форме диалогов свой спор, происходивший во Львове с иезуитом Русскою, обо всех различиях между православной и римско-католическою церквами. Толки о времени пресуществления из монастырских келий перешли в мирские, дома и даже на улицы. Люди, мало понимавшие суть богословских тонкостей, увлекались этим вопросом; торгаши, ремесленники и даже женщины стали спорить о времени пресуществления. Церкви грозил новый раскол. Патриарх Иоаким принял сторону Лихудов. Нужно было заставить малороссийских духовных заявить со своей стороны голос в пользу Лихудов. Иоаким отнесся с этим к киевскому митрополиту Гедеону и к Лазарю Барановичу. Малороссийские архиереи были этим вопросом поставлены в весьма неловкое положение; в киевской коллегии давно уже учили о пресуществлении так, как писал Медведев; в «Лифосе» Петра Могилы изложено то же учение. Гедеон и Лазарь сперва было уклонялись от прямого ответа, но патриарх пригрозил им собором и приговором четырёх прочих вселенских патриархов. Тогда оба архипастыря дали ответ в смысле учения, проповедуемого Лихудами. Заручившись таким заявлением, патриарх Иоаким созвал собор. В это время началось

¹⁷¹ Шляпкин К.Н. «Вызнание веры» Белоободского и «Отзыв» Медведева в: Памятники к истории протестантизма в России. М., 1994. С. 145.

дело Шакловитого, повлекшее за собой падение Софии. Медведев также запутан в это дело. Он бежал с намерением укрыться в Польше, но был схвачен на пути, привезён в Москву, принес перед собором покаяние и, отрекшись от своих мнений, сам переименовал свою книгу вместо «Манна» – «Обмана». В январе 1690 г. Медведева сослали в Троицкий монастырь, но через год, по доносу одного из соучастников казненного уже Шакловитого, он обвинен был в соумышлении с Шакловитым и после страшных пыток огнём обезглавлен 11 февраля 1691 года Патриарх Иоаким, осудивши Медведева и киевское учение о пресуществлении, велел составить от своего имени книгу под названием «Остен». Книга эта написана Евфимием. В ней изложена вся история происходившего спора. В добавление к ней патриарх иерусалимский Досифей прислал собрание свидетельств, доказывающих справедливость учения Лихудов. Киевская партия потерпела жестокое поражение. Московский собор признал неправославными не только сочинение Медведева, но и писания Симеона Полоцкого, Галятковского, Радивиловского, Барановича, Транквиллиона, Петра Могилы и др. О Требнике Петра Могилы сказано, что эта книга преисполнена латинского зломудренного учения и вообще о всех сочинениях малорусских ученых замечено, «что их книги новотворенныя и сами с собою не согласуются и хотя многие из них названы сладостными именами, но все, даже и лучшия, заключают в себе душепительную отраву латинского зломудрия и новшества»¹⁷². В Москве утвердилось было мнение, что приходящие из Малороссии и Белороссии ученые заражены латинскою ересью, что, путешествуя за границей и довершая там своё образование, они усваивают иноземные понятия и обычаи, что не следует слушать их и ездить к ним учиться. Философская позиция братьев Лихудов была близка к западной философии больше чем к восточной традиции. Именно учебное заведение, основанное братьями, стало своего рода «праводником» западных идей. Братьев обвинили во всех смертных грехах. Наиболее фанатичные последователи «провой веры» даже причислили к делам рук братьев и «померкание солнца». Через несколько времени сила Лихудов поколебалась, Патриарх иерусалимский, Досифей, прежде благоволивший к ним, не получивши от них требуемой суммы в пользу Гроба Господня, в 1693 г. написал к обоим царям и к патриарху Адриану, заступившему место умершего Иоакима, что Лихуды – «обманщики, тайные латинники», что они, получивши от патриарха благословение на обучение греческому языку, учат латинскому и вместо богословских наук «забавляются» физикою и философию, доносил на них, что они фальшиво называют себя князьями, что на самом деле они люди незнатного происхождения, убогие, ремесленные и пр. Справедливость патриаршего донесения поддерживали проживавшие тогда в Москве

¹⁷² Шляпкин К.Н. «Вызнание веры» Белободского и «Отзыв» Медведева в: Памятники к истории протестантизма в России. М., 1994. С. 150.

греки, завидовавшие Лихудам. По этим наветам Лихуды в 1694 г. были удалены от заведывания Академией и от преподавания. Вместо них стали управлять Академией двое из их учеников, а в 1699 г. назначен был первый «ректор» Академии Палладий Роговский. Лихуды оставались несколько лет в Москве и учили латинскому и итальянскому языкам. Царь нашел, что они могут быть ему полезными, назначил им жалованье и приказывал родителям отдавать Лихудам детей для обучения итальянскому языку, но греки не оставили их в покое; они вооружили против них патриарха Адриана и обвинили их уже в политических преступлениях. Адриан донес царю, что Лихуды пересылают в Константинополь сведения о московском государстве. Враги Лихудов добились-таки, что в 1701 г. они были удалены в Ипатьевский костромской монастырь.

С. Медведев неожиданно обнаружил, что учебное заведение, за которое он так ратовал, превратилось в карательный орган, и теперь уже сам обрушился с критикой на власть. Власть ему этого не простила. На него посылались доносы. Вскоре Сильвестра схватили и подвергли монастырскому заточению. Целый год он провел в самых нечеловеческих условиях, «в яко-вых можно пребывать», изолированный от всех людей, лишенный специальным указом бумаги и чернил. От него ждали отречения от своих идей, но не смогли добиться этого никакими пытками. Тогда его казнили как черно-книжника. Такова страшная ирония судьбы: мыслитель-рационалист, мужественный борец за просвещение стал жертвой нелепого обвинения в средневековом «чародейнии» и колдовстве.

Вопросы для повторения

1. Раскройте философские основы учения Ртищева, Славинецкого и Полоцкого.
2. Какие моменты преподавания, используемые в Киево-Могилянской Академии являются актуальными?
3. В чем, на ваш взгляд, причина неоправданного диалектизма в трудах просветителей этого времени?
4. Назовите пять проявлений души согласно теории Гизеля.
5. Какие вопросы рассматривались в Московской славяно-греко-латинской академии?
6. В чем вы видите кардинальное различие киевской и московской философских школ?
7. Что такое «ксеномания» и как можно преодолеть негативные последствия этого явления согласно теории Ю. Крижанича?
8. В чем различается понимание политики у Макиавелли и Ю. Крижанича?
9. Назовите основные направления философской мысли в этот период.

10. Какие из них вы считаете наиболее цельными, оригинальными и самостоятельными?

11. Можно ли говорить о том, что в этот период сложилась русская философская мысль?

Библиографический список

1. Гаврилов, Н. Проповедники немецкой веры в Москве и отношение к ним патриарха Иоакима / Н. Гаврилов Сборник: Странник – М., 1993. – 455 с.

2. Елеонская, А.С. Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века / А.С. Елеонская – М., 1990. – 534 с.

3. Замалеев, А.Ф. Курс русской философии / А.Ф. Замалеев – М., 1996. – 352 с.

4. Кизеветтер, А. Реформы Петра Великого в сознании русского общества) / А. Кизеветтер // Русское богатство – 1896. – № 10. – С. 46 – 51.

5. Костомаров, Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей / Н.И. Костомаров – М.: Наука, 1987. – 670 с.

6. Милюков, П.Н. Очерки по истории русской культуры в 2 т / П.Н. Милюков – М., 1894. Т. 2. – 582 с.

7. Панченко, А.М. Епифаний Славинецкий / А.М. Панченко – Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Вып. 3. – СПб., 1992. – 545 с.

8. Попов, В. Симеон Полоцкий как проповедник / В. Попов. – М.: Наука, 1986. – 532 с.

9. Русская философия: Имена, учения, тексты. / Составитель Н.В. Солонцев – М.: Издательский Дом: Инфра – М., 2001. – 296 с.

10. Русская мысль в век Просвещения – М., 1991. – 678 с.

11. Федотов, Г.П. Святые Древней Руси / Г.П. Федотов // Моск. рабочий – 1990. – С. 5 – 6.

12. Флоровский, Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. 3-е издание (репринт) – Вильнюс, 1991. – 464 с.

13. Шляпкин, К.Н. «Вызвание веры» Белободского и «Отзыв» Медведева / К.Н. Шляпкин. Сборник: Памятники к истории протестантизма в России – М., 1994. – 345 с.

Глава 6. Просветительские идеи в эпоху Петра Великого

6.1. Становления национального самосознания

Уже в начале XVIII века Петром были созданы первые светские школы, сыгравшие свою роль в качестве своеобразных «форпостов» отечественной системы образования – пушкарская (артиллерийская), навигационная (математическая), инженерная, цифирные школы, выполнявшие функцию начального обучения, медицинские училища, готовившие фельдшеров для армии, действовала открытая ранее Славяно-греко-латинская академия, в 1725 г. была создана Академия наук. Петр решительно встал на путь борьбы с необразованностью и «леностью ума» подрастающего поколения, на которое делал ставку в развитии своих начинаний. И не ошибся – «птенцы гнезда Петрова» еще заявят о себе своими деяниями в пользу отечества, спустя немало лет после смерти самого Петра. С Петра, по словам В. О. Ключевского, стали читать для ученья, а учиться – по долгу службы. Вот неполный перечень реформ и дел Петра, подготовивших практическую реализацию просвещения: развитие профессионального образования, утверждение гражданского шрифта и издание первой печатной газеты «Ведомости», открытие Публичной библиотеки, первого российского музея (Кунсткамеры), утверждение Сената с 12 коллегиями, замена патриаршества Синодом, поставленным под контроль государства, введение государственного содержания приходских священников и приходских школ, создание государственных мануфактур, регулярной армии, строительство флота, издание «Манифеста» о вызове иностранцев в Россию. Петр «направил» Россию в русло всемирной истории, «ввел, – по словам В.Г. Белинского, – в родственную связь с человечеством»¹⁷³. Вл. Соловьев сравнивал значение деятельности Петра с христианизацией Руси св. Владимиром. Оба принадлежали к тому типу исторических деятелей, которые, намного опережая потребности общественного развития страны, делали историю.

Известно, что необходимым условием становления национального самосознания является «встреча» с другим народом, с другой культурой. Последние поставили перед нарождающейся новой интеллигенцией две задачи. Первая состояла в том, чтобы подняться до уровня достижений европейской цивилизации с целью разговаривать с ней на равных¹⁷⁴. Эта задача решалась достаточно активно, хотя и не без просчетов. Открытие Петербургской академии наук (1725) и позже Московского университета (1755)

¹⁷³ Белинский В.Г. Россия до Петра Великого // Собр. соч. в 9 т. М., 1979. Т. 4. С. 8.

¹⁷⁴ См Панченко А.М. Начало петровской реформы: идейная подоплека XVIII век. М, 1989. С. 6.

ускорили появление первых, быть может, еще в чем-то ученических, философских трактатов, ученых трудов, исторических изысканий.

В эпоху Просвещения были распространены утопические идеи, что усовершенствование человеческого общества возможно только средствами разума, образования и культуры, что истинное просвещение основано на «согласовании» европейской образованности с национальным самосознанием. В русском общественном мнении формировалось убеждение, что каждый должен служить общему благу, правда, носителем, выразителем последнего мыслилась абсолютная власть государя. «Отечество» и «Государь» надолго сольются в единое целое – «Великая Россия», служба которой станет и гражданской и моральной нормой.

Русское просвещение было широким течением, прежде всего связанным с развитием светской культуры, распространением образования. Оно характеризовалось вольнодумством, правда, основанным часто на убеждении, что желаемые преобразования в обществе можно осуществить руками «мудреца на троне», просвещенность которого есть гарантия процветания культуры и справедливости как принципа общественно-государственной жизни. Возникнув в ответ на запросы развития собственной страны, просвещение в России в значительной мере было обращено к европейской культуре.

Существенное значение имел еще один момент. Реформы Петра сопровождались резким разрывом с традиционными формами быта, порой с искусственным насаждением образцов западного образа жизни. Это с необходимостью включило вопрос об исторической роли России в контекст остро протекавшей и обсуждавшейся в общественной мысли борьбы старого и нового, традиций и новаций.

В этот период ярко выделялись две тенденции общественной мысли: европеизация и абсолютизм.

Выразителями этих идей стали представители петровской «ученой дружины». Начало просвещения в России совпало со становлением абсолютизма, идея которого состоит в том, что все жизненные блага (в том числе и культурные) подданные получают «из рук» государя или благодаря его «отеческой» заботе. Поэтому представители нарождающейся новой культуры, как правило, концентрировались вокруг царского двора, были общественными государственными деятелями и потому уже по долгу службы одновременно являлись проводниками идей просвещения. Складывался особый тип «служилой интеллигенции».

6.2. Публицистика в эпоху Петра

В Петровский период особое значение приобрело развитие жанра общественно-политической публицистики, пропагандировавшей новые передовые идеалы, выдвинутые эпохой преобразования. Следует при этом учесть, что самое понятие публицистики в применении к Петровской эпохе требует расширенного толкования. Так называемые официальные документы (указы, манифесты, воинский и морской уставы и т.д.) приобретали значительные идейно-воспитательные функции, являлись орудием пропаганды правительственной идеологии. Именно поэтому анализ петровской публицистики не мыслим без рассмотрения официальных документов и публицистических высказываний самого Петра, также игравших значительную роль в создании так называемого «стиля эпохи».

Важнейшей чертой правительственной публицистики Петровского периода является ее просветительский характер. Элементы сатирической обличительной публицистики нередко сочетаются в указах Петра с декларированием новых передовых идеалов. Так, например, знаменитый «Указ господам Сенату» от 17 апреля 1722 года высказывает мысль о необходимости водворить «крепкое хранение прав гражданских», ибо «всеу законы писать, когда их не хранить...»

Эта мысль о необходимости уважения к закону, связанная с характерной для Петровской эпохи идеей гражданского сознания, дополнялась сатирическими строками о чиновниках, привыкших «играть» законами, «как в карты, прибирая масть к масти; чего нигде на свете так нет, как у нас было, а частью еще и есть...»

В последней фразе – целая концепция. Дух критицизма по отношению ко вчерашнему дню, противопоставление отсталой России цивилизованному «свету», призыв искоренять живучие остатки варварской старины – все это характернейшие черты новой петровской идеологии. В условиях конца XVII и начала XVIII века идеологической цитаделью боярской старины была православная церковь. Отсюда антиклерикальный оттенок петровской публицистики. Целый ряд петровских указов проникнут ненавистью к «ханжам» и «большим бородам», как «непочтительно» именовал Петр православное духовенство.

Петровское религиозное свободомыслие временами принимало такие глубоко-фарсовые, бурлескные формы, как знаменитый «всесвятейший и всешутейший собор» Петра, представлявший собой издевательскую пародию на церковное богослужение. Оно нашло отражение и в политических мероприятиях Петра (важнейшим из них было уничтожение патриаршества и замена его Синодом), равно как и в целом ряде его устных и письменных высказываний, посвященных православному духовенству.

Как известно, богословие было единственной областью распространенных в ту эпоху «знаний», к которой пытливый Петр был равнодушен. Но в

тех исключительных случаях, когда он проявлял интерес к богословским вопросам, – это было с точки зрения клерикальных кругов еще хуже полного равнодушия.

Так, в своей записке в Синод от 19 апреля 1724 года он высказывает желание, чтобы была написана книжка, разъясняющая значение трех христианских добродетелей – веры, надежды и любви, особенно останавливаясь на значении надежды, ибо, с сожалением отмечает он, обычно «всю надежду кладут на пение церковное, посты и поклоны и прочее тому подобное», на «строение церквей, свечи и ладон».

В другом случае Петр делает оригинальную попытку по-своему дополнить Библию и набрасывает программу сочинения, из которого явствует, что к 10 заповедям надо прибавить еще одну – против «лицемерия или ханжества», ибо, по мнению Петра, этот грех «все выше описанные в себе содержит», в то время как «иной грех не может в себе иметь его». Это парадоксальное утверждение разъясняется при помощи остроумно подобранных примеров: «коли б разбойник стал ханжить, кто б его в артель принял. Когда б кто из шумниц пришел в кабак святым образом... все бы от него побежали. Когда б охотник молодой до Венуса пришел бы в компанию девиц в ханжеском образе, ни у одной бы дружбы не сыскал». Здесь характерна мысль Петра о том, что ханжество наиболее опасный порок, ибо «не всякий грех может ханжество употреблять при своем, а ханжа – все» (иными словами – прелюбодей и разбойник не могут ханжить, но ханжа может быть и тайным разбойником и прелюбодеем). Ханжество – это сочетание всех грехов, даже борьба с неверием в бога, которую Петр официально провозглашал своей задачей, по его мнению, также означает не что иное, как борьбу с тем же ханжеством. Ведь ханжи ложно уверяют, что им ведомы «повеления от бога», а если так, то «какая ж вера в оных. А когда оной нет, то суть истинные атеисты».

Но наиболее ярко отразились антиклерикальные настроения Петра в таком превосходном образце просветительской публицистики, каковым является знаменитый «Духовный регламент» (1721), составленный одним из крупнейших руководителей идеологической политики Петра – Феофаном Прокоповичем в теснейшем контакте с самим Петром.

Регламент был составлен в связи с учреждением Синода, как обоснование примата государства над церковью. Уничтожение патриаршества мотивируется тем, что простой народ может предположить, будто патриарх «есть второй государь, самодержцу равносильный... и что духовный чин есть другое и лучшее государство...». Эта борьба государства с теократическими тенденциями православной церкви, корни которой восходят еще к Московской Руси (наиболее яркий пример – конфликт царя Алексея Михайловича с патриархом Никоном), в Петровскую пору приобретала осо-

бый смысл, так как церковь стала центром притяжения всех враждебных реформе консервативных сил.

Презрение к «безделию» церковников представляет характерную черту «Регламента». Недаром об этом документе с искренней похвалой отозвался впоследствии Вольтер, отметивший, что он составлен «с чрезмерным умом» и что в нем «монашеская праздность изображена живыми красками». Действительно, отдельные места «Регламента» поражают яркостью сатирического изображения нравов духовенства. В нем указывается, что хоть пастырям и подобает честь, «обаче честь она умеренная есть, а лишняя и почитай равно царская да не будет. И умеренной... не самим пастырям искать... но свободно подаваемой довольствоваться»¹⁷⁵.

Одновременно епископам предписывается следить «дабы иконам святым ложных чудес не вымышлено», «чтобы лишних служителей не держали, ненужных строений не делали (разве строения прибыльная, например, мельницы и прочая)...».

В борьбе с церковными морально-бытовыми устоями просветительское мировоззрение выдвинуло новый идеал женщины, далекий от домостроевского. Принципиальное значение манифеста о коронации жены Петра, Екатерины, написанного собственноручно Петром, заключалось именно в том, что он декларировал этот новый идеал. В этом манифесте от 18 ноября 1723 году был нарисован образ молодой царицы, которая «великою помощницею была» в «тяжких трудах» Петра, которая «в многих воинских действиях, отложив немощ женскую... присутствовала и елико возможно помогала» и «мужески, а не женски поступала...». Просветительский оттенок петровской идеологии сказался с особой рельефностью и в характере переводной литературы, в самом выборе книг для переводов, издававшихся по личному распоряжению Петра. Среди этих книг, наряду с пособиями по фортификации и механике, мы находим такой труд, как переведенная **Бужинским** «Книга мирозрения или мнение о небесно-земных глобусах...» Гюйгенса. Она была первой в России попыткой пропаганды учения Коперника, считавшегося церковью «еретическим»¹⁷⁶. Характерно предисловие Бужинского, в котором говорится о том, что благодаря успехам астрономической науки «такие вещи в небесных корпусах изысканы суть, которым подобные праотцам никогда на мысль притти не могли», как, например, открытие, согласно которому «земный глобус не во середине лона небесного почивает..., но... яко прочие планеты, солнца вокруг подвизается и вращается». Насколько дерзкими должны были казаться подобные утверждения обскурантам староцерковного толка, видно и того, что как перевод Гавриила Бужинского, так и «безбожное» учение Коперника вообще еще долго подвергались ожесточенным нападкам со стороны православной

¹⁷⁵ Пыпин А.Н. История русской литературы в 5 т. М.: Наука, 1978. Т. 3. С. 366.

¹⁷⁶ Там же. С. 344.

церкви уже после смерти Петра. Как известно, одним из наиболее ревностных защитников учения Коперника стал впоследствии Ломоносов.

Еще более значительную роль в пропаганде новых идей играли учебные пособия. Такой, например, труд, как «Арифметика, сиречь наука числительная» Леонтия Магницкого (1700), напечатанный по повелению Петра, далеко выходил за пределы учебного пособия в узком смысле слова. Во вступительной статье, посвященной «трудолюбивому и миролюбивому юношеству», доказывалась польза просвещения, давались краткие сведения о развитии научных знаний, начиная от халдеев и египтян, превозносился «Архимедес» и другие «еллинцы». Одновременно давалось представление о процветании науки в Западной Европе и высказывалась надежда, что, благодаря усилиям Петра, «непотребное неведение в нашей земле истребится» и «благорастворенный некий воздух затверделую невежеством и лишением наук российских сердец землю размягчит...» Магницкий призывал «трудолюбивого и мудролюбивого читателя» откликнуться на мероприятия правительства и добровольно посещать училища, которые «второй Соломон» (так именовался Петр) «повеле поставити...». В этом смысле книга Магницкого играла непосредственно агитационную (в пользу обучения в петровских училищах) роль; недаром он предусмотрительно сообщал, что желающие учиться будут обеспечены «государевою казною». Характерен самый текст арифметических задач: в одной из них говорилось о генерале, который «хочет учинить баталию», в другой – о корабле, проплывающем девять миль в час, и т.п. «Арифметика» Магницкого расширяла кругозор русского учащегося юношества, вводила новые представления и новую терминологию.

Пересмотр архаических философских представлений заставлял по-новому осмыслить и вопрос о национальной гордости русского народа, о понимании национального чувства, вставший особенно остро в связи с Северной войной. С точки зрения старых московских книжников, – любить Русь, – это означало, в первую очередь, – свято блюсти православную веру и весь завещанный от праотцев нерушимый исконный религиозно-бытовой уклад. Отсюда – характерная для московского периода идея национальной замкнутости. Петровская эпоха выдвигает новое понимание любви к родине.

До нас дошел такой любопытный документ, как составленный в 1709 г. священником **Феофилактом Лопатинским** текст церковного богослужения по случаю Полтавской победы, сопровождаемый критическими замечаниями Петра. Сочинение Лопатинского свидетельствует о том, что даже прославляя на словах Петра и его деяния, клерикальные круги пытались использовать новую тематику в своих интересах для пропаганды своих староцерковных взглядов, что не укрылось от глаза Петра и вызвало у него неодобрительные замечания. Эти замечания показывают, насколько вдум-

чиво относился Петр к вопросам пропаганды своего дела, насколько ему ясна была невозможность пускать в ход для популяризации новых реформаторских идей притупленное оружие староцерковных идеологических представлений и образов.

Если Феофилакт Лопатинский, в полном согласии с «мудростью» Московской Руси, видел в Полтавской победе торжество православной веры над «бусурманами» («враг наш и посмеятель силы креста низложишася, мы же победители явихомся», – писал он), то Петр делает по этому поводу следующее замечание: «сию песнь всю переменить, понеже бо не идет о законе, а горда была...» (т.е. дело в данном случае не в вопросах вероисповедания, а в гордости, заносчивости, проявленных Швецией). «Война не о вере, но о мере, – пишет он дальше, – також и у них [у шведов] крест есть... в употреблении и почитании».

Разумеется, Петр прекрасно знал, что крест, почитаемый протестантами-шведами, не мог быть в глазах Феофилакta Лопатинского воплощением истинной веры; в представлении православных церковников протестантизм был ересью.

Вопрос о чистоте православия не имеет никакого отношения к военным планам, – и поэтому риторическое восклицание Феофилакta – «отриньте гордость, свееяне, и не злобствуйте россияном: бог бо их заступник» – Петр сопровождает весьма лаконической резолюцией – «отставить», а по поводу рассуждений того же Феофилакta о неминуемом торжестве всех уповающих на господу выносит не менее категорическое решение – «отменить». Впрочем, Петр вовсе не отказывался от использования в пропаганде своих идей, в том числе и по отношению к войне, религиозных образов, если эти образы не противоречили его рационалистической концепции. Так, он сам предлагает вместо рассуждений о победе «креста» над его «посмеятелями» «взять слова Голиафа гордые к Давиду и от Давида уповательные на бога...». Такая аллегория (пастух Давид, – считавшаяся «варварской», отставшая раньше Россия, – побеждающий Голиафа – могучего шведского исполина) импонировала Петру; недаром он выбрал именно ее из всего изобилия ветхозаветных образов.

В борьбе за европейское значение России, в борьбе с российской отсталостью и видел Петр проявление подлинной любви к отечеству. Проблема патриотической гордости (кстати, самое слово «патриот» возникает в эту эпоху) сводится им с небес на землю, – слепая привязанность к косным преданиям старины заменяется конкретным преобразовательным идеалом. В связи с этой выработкой нового патриотического мировоззрения, проникнутого активно-реформаторским духом, целый ряд традиционных идеологических представлений, идущих от Московской Руси, при Петре подвергается переосмыслению. Очень характерна, например, новая трактовка такого существеннейшего для древнерусской культуры вопроса, как

вопрос о причинах падения Византии. Если одним из основных идеологических аргументов в защиту московского православия было утверждение о том, что «второй Рим» пал, потому что не смог соблюсти истинной православной веры (отсюда делался вывод о том, что именно Москве суждено стать хранительницей чистоты православия), то, с точки зрения Петра, Византия пала не потому, что недостаточно занималась вопросами веры, а, напротив, потому, что занималась ими непомерно много, в ущерб земным, практическим делам. В указе от 31 января 1724 года о новом учреждении монашества (этот указ вводил ряд ограничений для принятия иноческого сана и накладывал на монахов ряд обязательств перед государством) отмечалось, что когда «некоторые ханжи» подобрались «к греческим императорам, а паче к их женам», то подданные византийской империи «в такое бедствие пришли, что когда турки осадили Царьград, то ниже 600 человек воинов сыскать могли».

Точно так же, в увещательном письме к сыну Алексею, доказывая последнему недопустимость его равнодушия к воинскому делу, Петр также не может удержаться от напоминания о греках: «не от сего ли пропали, что оружие оставили» (Письмо к Алексею от 17 октября 1715 года). Состояние государства, подобное тому, которое было в Византии до ее падения, когда за богословскими спорами забывали о нуждах обороны, Петр называет «гангреной». В речи, произнесенной после преподнесения ему императорского титула, Петр счел нужным еще раз напомнить, что «не надлежит ослабевать в воинском деле, дабы с нами не так случилось, как с монархией греческою...»

Пропагандируя необходимость приобщения России к европейской культуре, публицистика Петровского времени в противовес представлению реакционеров о разрыве Петра с русской национальной традицией усиленно доказывала, что проводимая Петром политика есть не что иное, как укрепление славы отечества, государственного величия русской нации. Могущество созданной Петром новой, молодой России специально популяризировала вышедшая в 1717 г. книга П.И.Шафирова «Рассуждение, какие законные причины его царское величество Петр I... к начатию войны против короля Карла XII шведского 1700 г. имел...». Один из талантливых новых людей, выдвинутых эпохой Петра, – Шафиров стремился показать, что Петр сделал Россию державой, имеющей европейское значение, стоящей на уровне европейской культуры. Русские, благодаря Петру, прочно вошли в семью европейских народов, завоевали признание со стороны просвещенных государств, – и именно в этом должен быть источник истинной национальной гордости для всех «верных патриотов отечества», – как выражался Шафиров.

В свете нового понимания национальных идеалов естественно встал вопрос об исторической оценке прошлого России, которая соответствовала

бы практическим требованиям, поставленным перед страной петровской реформой. Отсюда – осмысление дела Петра в историческом разрезе; официальной публицистикой оно трактуется как завершение героических традиций национальной истории. Неслучайно Петр мечтает о написании «Истории российской», – безусловно, с пропагандистской целью.

Стремление возвеличить абсолютизм как творческое передовое начало русской истории, – в противовес феодальной раздробленности, – сказалось, между прочим, в сочувственном воскрешении Петром образа Ивана Грозного, о котором в боярских кругах не могли вспоминать без ужаса. Петр неоднократно стремился реабилитировать Ивана, защитить его от трафаретных обвинений в жестокости, исходивших из боярских кругов, подчеркивал его роль как одного из своих предшественников. Любопытно, что при въезде Петра в Москву в 1721 г. изображения Ивана Грозного и Петра были повешены рядом, с характерными подписями: «начал» – под портретом Ивана и «совершил» – под портретом Петра.

Популяризация «новой, преображенной Петром России, проводившаяся официальной публицистикой, была неотделима от пропаганды личных заслуг царя-преобразователя, как бы олицетворявшего в глазах современников прогрессивные идеалы эпохи. Образ Петра, не только как основной фигуры российского государства, но и как конкретной индивидуальности, играет значительную роль в пропаганде реформаторских идей. В цитированной выше книге Шафирова читатель мог найти сведения о тяжелом детстве Петра, протекавшем, по выражению Шафирова, «между дам» «вне всякого фамильярного обхождения», – в то же время сообщалось, что, несмотря на скудость полученного им образования, Петр не только овладел европейским «политесом», но и «в краткое время превзошел в том многих монархов европейских».

Одним из важнейших памятников лексического своеобразия эпохи является личная переписка Петра, в которой полусолдатский, полуматросский жаргон, отражающий иностранные, преимущественно голландские влияния (характерна часто встречающаяся подпись «Piter»), сочетается с остротой и красочностью русского народного юмора. Очень красочен стиль военных реляций Петра, зачастую также юмористический. Так, например, в его письме к Сенату из Дербента, вышедшем в 1722 г. отдельным изданием, ожесточенная схватка с неприятелем излагается как дружеский визит со стороны последнего. По словам Петра, русские «гостю зело были рады (а особливо ребята, которые свисту не слыхали) и приняв проводили его кавалериею... до его жилища, отдавая контравизит... и сделали из всего его владения фейерверк для утехи им...»; «...зело удивительно, – продолжает острить Петр, – сии варвары во обществе ни мало не держались, но побежали...»

Иронически примененная злободневная тогда лексика петербургского «политеса» («контравизит» и пр.) сочетается здесь с характерным для фольклорной струи шутливым переосмыслением батальных образов (недаром в одной из солдатских песен XVIII века пелось о том, как «лютые враги к нам придут на пироги»). Будучи по форме невинным балагурством, подобное восприятие батальной тематики способствовало подъему бодрого настроения в войске, уверенности в своих силах. Недаром продолжателем стиля, намеченного в шутливых реляциях Петра, явился Суворов.

6.3. Творчество И.Т. Посошкова

Если официальная литература Петровского времени освещала преимущественно созидательную сторону эпохи, то теневая изнанка этой же эпохи нашла отражение в трудах одного из талантливых русских публицистов, **Ивана Тихоновича Посошкова** (1652 – 1726). Выходец из крестьянского сословия, сын сельского ремесленника, серебряных дел мастера, Посошков с течением времени превратился в богатого купца и предпринимателя. Неутомимый прожектер, незаурядно одаренный, наделенный живым и наблюдательным умом, Посошков то занимается усовершенствованиями в военном деле и дарит Петру «рогатки огнестрельные» собственного изобретения, то открывает местонахождения самородной серы и нефти, то заводит фабрику игральных карт. Его основной публицистический труд – «Книга о скудости и о богатстве» (1724), – опубликованный более чем через сто лет после его смерти, занимает особое место в истории русской прогрессивной мысли. Близость Посошкова к интересам зачинающегося класса русской торгово-промышленной буржуазии позволила ему написать первый в России экономический трактат в прямом смысле этого слова, в котором он выступает убежденным ратоборцем за интересы отечественной промышленности, самобытным теоретиком русского меркантилизма (отсюда требование увеличения вывоза за счет ввоза, устройства казенных мануфактур при одновременном поощрении частной инициативы и т.д.).

С другой стороны, связь Посошкова, личная и идейная, с широкими слоями так называемого «податного» плебейского населения, в том числе с крестьянством, жизнь и быт которого он хорошо знал, способствовала тому, что его произведение оказалось не сухим трактатом, но страстно написанным публицистическим трудом, проникнутым антидворянским пафосом, стремлением к защите так называемой «черной кости» от притеснений со стороны дворянства.

Будучи в целом безусловным сторонником петровской реформы, Посошков в то же время желал бы при ее совершении меньшего ущемления интересов простого народа; он предпочел бы, чтоб за издержки реформы расплачивались дворяне. Его книга дает огромный материал о тех теневых сторонах Петровской эпохи, которые, как правило, замалчивались просве-

тителами из правительственного лагеря, в частности, о положении крепостного крестьянства.

Самоучка, не получивший европейского образования, Посошков сумел, однако, дать в своем труде широкую обобщенную картину важнейших сторон русской жизни его времени; уже самый перечень глав «Книги» – «О духовенстве», «О воинских делах», «О правосудии», «О купечестве», «О художестве», «О крестьянстве» – свидетельствует о широте интересов ее автора. Живая наблюдательность Посошкова позволила ему подтвердить высказываемые им положения ссылками на конкретные и жизненные примеры, в частности, на примеры из его личной практики, что делает его труд ценным историко-бытовым памятником, существенным для изучения жизни и быта народных масс в Петровскую эпоху¹⁷⁷.

Следует также отметить своеобразие языка Посошкова – самые сложные политико-экономические проблемы он излагал живым разговорным языком простого, но смышленного русского человека, «простолюдина», знающего толк и в сельском хозяйстве, и в торговле, и в разных мастерствах, рассуждающего о каждом хозяйственном вопросе с детальным знанием дела.

Влияния древнерусской книжной культуры в его речи (отсюда многочисленные славянизмы) сочетаются с обильным использованием русских пословиц и поговорок, придающих изложению оттенок живости и еще ярче дающих возможность почувствовать ту точку зрения здравого народного смысла, в свете которой автор «Книги о скудости и о богатстве» подходит ко всем жизненным явлениям.

Посошков обрушивается на притеснения крестьян помещиками. «Крестьянское житие скудостно», – этими словами начинается глава его книги, посвященная положению крепостного крестьянства. В обличительных тонах рисует он «насилия помещиков», доводящие крестьян до нищеты и разорения: «многие дворяне говорят: крестьянину не давай обрасти, но стриги его, яко овцу, до гола. И тако творя, царство пустошат; понеже так их обирают, что у иного и козы не оставляют».

Не требуя уничтожения крепостного права, Посошков, однако, не только настаивает на его ограничении («чтобы помещики излишнего на крестьян не накладывали и в нищету бы их не приводили»), но и формулирует мысль об условности помещичьего права на владение крестьянскими душами, мысль, звучавшую в сущности антикрепостнически, – «Крестьянам помещики не вековые владельцы. . . а прямой их владелец всероссийский самодержец, а они владеют временно».

¹⁷⁷ Моряков В.И. Из истории эволюции общественно-политических взглядов просветителей конца XVIII века. М., 1993. С. 100.

¹⁷⁷ Краснобаев Б. И. Русская культура второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1999. С. 130.

В этой части своего труда Посошков как бы учитывал настроения широких масс крестьянства, сумевших, вопреки крепостническому гнету, сохранить затаенную надежду, что крепостное право есть временное преходящее явление. Если Петр подчеркивал, что «надлежит трудиться о пользе и прибытке общем. . . отчего облегчен будет народ», то Посошков как бы переворачивает эту формулу, он заботится в первую очередь о народном благосостоянии, об облегчении материального положения народа, указывая, что «крестьянское богатство – богатство царственное» и что, следовательно, подъем крестьянского благосостояния является наиболее верным путем к обогащению государственной казны, к «пользе и прибытку общему».

Посошков остро реагировал на бездушный произвол дворянского государства по отношению к «мизерным людям» и в других сферах жизни. Он рассказал в своей книге о тюрьмах русского царства, где «многое множество безвинно сидят и помирают безвременно», о неправедных судьях, об унижениях и издевательствах, которые вынужден терпеть «простолюдин» от «служивого чина», о невозможности жаловаться на гвардейских офицеров, которые «обида страшные чинят», ибо военный суд «далеко от простых людей». В доказательство последнего положения рассказав о полковнике Дмитрие Ларионове, который беспричинно оскорбил его, Посошкова, и остался безнаказанным, автор «Книги о скудости и о богатстве» не может удержаться от иронического замечания: «только что о обидах своих жалуйся на служивый чин богу». Это было сказано не без горькой усмешки, ибо, как увидим ниже, подобное разрешение вопросов – апелляцию к богу – Посошков отнюдь не считал достаточно удовлетворительным средством.

Обратил внимание Посошков и на те неполадки в петровской армии, которые выпадали из поля зрения официальных панегиристов «баталий». Он рассказывает о том, что солдатам месяцами не выплачивается жалование, что они голодают, – «. . . о таковой их скудости, – пишет он, – чаю, что никто великому государю не донесет, но чаю доносят будто все сыты и всем довольны».

Так же, как в экономике, «государственное богатство» не отделимо для Посошкова от забот о крестьянском благополучии, так же и в военном деле для него одной из важнейших сторон является забота о личности солдата. Он считает, что если бы солдаты «пищею и одеждою были довольны», то и служба бы у них «вдвое споряе была». «А егда голоден и холоден, и ходит скорчась, то какой он воин, что служба воеет?» – каламбурит Посошков. Он сыплет прибаутками, – здесь ему приходит на помощь его чутье народной афористической речи, – для того чтобы доказать, что «голодный идучи и за солому защемляется», что «голодный человек подобен осиновому листу,

и от малого ветра шатается», а временами даже предпочитает неприятельскую пулю голодной и нищей жизни.

Предположение Посошкова о том, что Петр не осведомлен о злоупотреблениях, царящих в армии, не было только лишь льстивой оговоркой. Посошков искренне противопоставлял личность царя-реформатора, в котором он видел выразителя общенациональных идеалов, узко-сословным, эгоистически-своекорыстным интересам дворянства. Он целиком приветствует строгость петровских законов, требующих от дворян обязательной службы, но с сожалением отмечает, что это требование часто остается на бумаге, «ибо вси правители дворянского чина своей братье знатным норовят, а власть имут и дерзновение токмо над самыми маломочными людьми, а нарочитым дворянам не смеют и слова воспретительного изрещи. . . »

Далее следует ряд ярких портретов дворян, которые «состарились в деревнях живучи, а на службе одною ногою не бывают», – каждый из них очерчен пером язвительного сатирика, вкладывающего в свое описание вековую ненависть «мизирного человека» к барскому роду. Так, о дворянине Золотареве он с живым юмором рассказывает, что этот неисправимый дезертир царской службы «дома соседям своим страшен, яко лев, а на службе хуже козы», – вспоминает, как этот Золотарев, хитростью уклонившись от службы, «по деревням шестериком разъезжал и соседей своих разорял». «И тако, – заключает Посошков, – вси кои богатые, от служеб лыняют, а бедные. . . служат. . . »¹⁷⁸.

С горечью замечая, что «откуда ни посмотришь, нет у великого государя прямых радетелей», что его обманывают и судьи, и полковники, и воеводы, – Посошков раздражается необычной в его деловом изложении тирадой по поводу одиночества Петра.

«Видим мы вси, как великий наш монарх. . . трудит себя, но ничего не успеет, потому что пособников его желанию немного: он на гору аще и сам-десять тянет, а под гору миллионы тянут; то како дело его споро будет?»

Эти строки многими исследователями трактовались неверно. Пессимистические замечания по поводу отсутствия у Петра достаточного количества «пособников» и «прямых радетелей» высказаны автором «Книги о скудости и о богатстве» в определенном контексте, – он имеет в виду лишь дворянское сословие. По мнению Посошкова, дело Петра, которому он в целом безусловно сочувствует, могло бы быть более «споро», если б «великий монарх» шире привлекал народные силы, меньше бы считался с «лежебоками» – дворянами. Для ущемления дворянских привилегий По-

¹⁷⁸ Моряков В.И. Из истории эволюции общественно-политических взглядов просветителей конца XVIII века. М., 1993. С. 101.

¹⁷⁸ Краснобаев Б. И. Русская культура второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1999. С. 130.

сошков предлагает ряд мероприятий. Особенно замечательно его требование учреждения суда, равного для всех сословий, не считающегося с сословными привилегиями, – «чтоб всякому и низкочинному человеку легко бы его достигать», суда, где «и земледельцев не будут обидить». Посошков не верит суду, где жалоба простолюдина на произвол дворянина-офицера разбирается таким же дворянином. «Старая пословица есть, – замечает он, – ворон ворону глаза не выклюнет! . . . офицеры не променяют своего брата и на солдата, а не то что на простолюдина; всегда бо свой своему поневоле друг. . . »¹⁷⁹.

Отстаивая необходимость коренной ломки «древняя неправды» в законодательстве, Посошков предлагает создать специальную комиссию для выработки нового уложения. По его мнению, наряду с духовными, купцами, дворянами, разумеется, теми, «кии разумны и правдолюбны», в эту комиссию «не худо бы выбрать из крестьян, кои. . . в разуме смысленные» (как известно, екатерининская комиссия отнюдь не осуществила этого требования, – по крайней мере по отношению к основной массе крестьянства). Посошков прекрасно понимал всю смелость своего предложения, что явствует из мотивировки, которой он пытается его оправдать, «я видел, что и в мордве разумные люди есть, – то како во крестьянех не быть людем разумным?»¹⁸⁰.

Упоминание о «мордве» симптоматично. Вопрос о просвещении так называемых «инородцев», в частности «мордвы», также входил в круг интересов Посошкова (конечно, не иначе как в плане приобщения к русским государственным интересам и к православной вере). Тем более горячо отстаивал он необходимость просвещения русских крестьян. По его словам, «немалая пакость крестьянам чинится. . . от того, что грамотных людей у них нет». Он требует обязательного обучения грамоте крестьянских детей, – опять-таки в целях ограждения крестьян от помещичье-чиновничьего произвола, ибо тогда «никто их уже не избидит и ничего с них напрасно не возьмет», – и в качестве идеала высказывает мечту – «чтобы не было и в малой деревне безграмотного человека».

Посошков мечтает о разработке природных богатств России, пропадающих втуне; он указывает на возможность извлечь из земных недр России и нефть, и серу, и «лекарственные материи» – «. . . я не знаю, чего бы у нас в Руси не сыскать», – говорит он. Разумеется, здесь в Посошкове в большой мере говорил деловой инстинкт умудренного в коммерческих де-

¹⁷⁹ Шляпкин К.Н. «Вызание веры» Белободского и «Отзыв» Медведева в: Памятники к истории протестантизма в России. М., 1994. С. 155.

¹⁸⁰ Моряков В.И. Из истории эволюции общественно-политических взглядов просветителей конца XVIII века. Рейналь и Радищев. М., 1993. С. 110.

¹⁸⁰ Краснобаев Б. И. Русская культура второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1999. С. 130.

лах расчетливого хозяина, хорошо знающего, откуда можно извлечь прибыль, но неверно было бы сводить его прожектерство лишь к узкомеркантильным соображениям. Им руководило также желание экономически поднять свою родину, развить ее производительные силы; характерно, что, сделав известным царской казне местонахождение самородной серы, имевшей значение для военных нужд, он лично потерпел в этом деле убыток, – «если бы я год места удержал ее за собою, то я бы рублей тысячу и другую ухватил», – замечает он, но сейчас же делает характерную оговорку: «аще я за такое дело великое и ничем не взыскан, обаче слава богу, что военное дело управилось».

О подъеме военного дела в России Посошков думал особенно много. В записке «О ратном поведении», поданной в 1701 г. боярину Ф.А. Головину, он заботился о том, чтоб оружие не было тупым, чтоб порох не сырел, чтоб бомбы разрывались; он выдвинул ряд военно-технических предложений, в том числе мысль о необходимости заменить стрельбу залпами стрельбой в цель, которая «хотя не красива. . . только неприятелю страшна будет»; отсюда новое для начала XVIII века требование индивидуального обучения солдата.

Эту записку Посошков писал, руководясь желанием, «чтобы на весь век Русь славна была». В «Книге о скудости и о богатстве» он со свойственным ему юмором замечает, что если немцы любят хвалиться тем, «что в огне стояли часов шесть» и «никто < . . . > никого с места сбить не могли», то «сия похвала немецкая» русским не подходит, – «а нам дай боже ту похвалу нажить: с русскими людьми биться нельзя; ежели одинажды выпалют, то-де большую половину повалят. И такая битва не в шесть часов, но в одну минуту». Посошков уверен, что русский солдат научится не терять пуль, а стрелять метко, – «и таких солдат если тысяч десять набрать, то я знаю, что и с двадцатью тысячами не пошел бы никто на битву с ними: от русского солдата. . . всякой бы неприятель бежал без оглядки».

Эта уверенность в боеспособности русского солдата, в его умении побеждать врагов также основывалась на обобщении богатых жизненных наблюдений самого Посошкова. Он советовал правительству изучить и использовать военный опыт народа, в частности, указывал на наличие превосходных стрелков в казачьих станицах, «что скачучи на кони, из длинного ружья в цель бьют и заряжают»; по мнению Посошкова, если соединить этот народный опыт с передовой военной техникой, «если таких стрельцов конных научить и пистольной стрельбе и шереночному строению, то кому б такая конница не страшна была!»

Вера в творческие силы русского народа составляет характерную черту Посошкова. В «Книге о скудости и о богатстве» (гл. V «О художестве») он пишет о бессердечном притеснении трудящегося люда дворянскими правителями России: «В российских наших правителях есть рассуждение на

сие дело самое нездоровое; ибо русского человека ни во что ставят и накормить его не хошут, чтобы он доволен был без нужды, и тем стеснением принуждают <...> к краже, и ко всякой неправде, и в мастерстве к нерадению <...> а жену и детей чем ему кормить, токмо что по миру ходить». Посошков не мог разделять отвращения Московской Руси ко всему иноземному. Он не прочь заимствовать лучшее в заморских краях; так, он полагает, что «в немецких землях вельми людей берегут, а наипаче купеческих людей; и того ради у них купеческие люди и богаты зело», – и это свойство «немецких земель» он рад перенести в русские условия; он предлагает щедро награждать иностранных мастеров, обучающих русских людей полезным «художествам», «чтобы <...> и иные мастеровые люди выезжали, и всякие бы мастерства на Руси умножали». Все это полностью соответствовало идеалу европеизации, провозглашенной Петровским временем.

Но в этот идеал Посошков вносит значительные оговорки. Его пугает возможность безоговорочного подчинения Западу, он хочет, чтобы плоды европеизации достались в первую очередь русским людям, ибо иноземцы, по его мнению, «не прямые <...> нам доброхоты» и «во всяком деле нас обманывают». Военные затруднения русских войск заставляют его задумываться – «нет ли какой прозяби от <...> инженера» (надо разуместь иностранца); «надобно от них опасатися, – говорит он об иностранных специалистах, – потому что свой своему поневоле друг и никогда иноземец не сверстает собою русского человека ... не надежно им во всем ввериватися: всегда он своеплеменному лучше порадеет, и того ради, надобно за ними гораздо смотреть» («О ратном поведении»).

Эта настороженность в отношении к иностранцам мотивировалась не столько религиозно-моралистическими, сколько деловыми практическими соображениями. Выходец из торгово-ремесленной среды, Посошков острее чувствовал возможные опасности сближения с Западом, чем известные круги дворянской интеллигенции, которые почти не заботились об укреплении экономической самостоятельности России.

Посошков, выражавший идеологию тех социальных групп, которые были кровно заинтересованы в развитии производительных сил России, в преуспевании промышленности, ремесл и «художеств», не мог не воспринимать положительно в реформе Петра именно ее стремление к экономической самостоятельности России, – отсюда его ревнивая подозрительность по отношению к «иноземцам», его замечание о том, что немцы хотят, «чтоб их одних рука высоко была, а наши б всегда в поношении были, и всегда б за господ себе имели». Посошков приемлет петровский курс на европеизацию страны лишь в том случае, если он будет способствовать росту национальных творческих сил. «Много немцы умнее нас науками, – пишет он в записке «О ратном поведении», – а наши остротою, по благо-

дати божией, не хуже их...». Обогащать «остроту» русского ума иностранными «науками» и мечтал Посошков¹⁸¹.

Желание отстоять национальную самобытность Руси нередко приводило Посошкова к сближению с реакционными кругами в ряде вопросов. Понимая необходимость заимствования у стран Запада в области экономики, он в то же время в идеологической сфере, даже в своих демократических антидворянских устремлениях зачастую не умел выходить за пределы старой допетровской Руси. В своем «Завещании отеческом» сыну (этот большой труд религиозно-дидактического характера писался Посошковым в течение нескольких лет, с 1712 г. по 1718 г.) он проповедовал принципы домостроевской морали, отстаивал чистоту и неприкосновенность православной веры от «люторовой ереси» и даже рекомендовал своему сыну как «святую книгу» известный тогда лишь в рукописи «Камень веры» Стефана Яворского. Это рутинерство в культурно-бытовых вопросах было обусловлено прежде всего ограниченностью и идейным консерватизмом русского купеческого уклада.

Но живой пытливый ум талантливое самородка из мастеровых не мог не вступать в противоречия с дедовской «мудростью». В «Книге о скудости и о богатстве», написанной уже 72-летним стариком, высказывается ряд соображений по религиозным вопросам, свидетельствующих о том, что струя религиозного свободомыслия, порожденного Петровской эпохой, в какой-то мере затронула, – пусть своеобразно, – и Посошкова. Так любопытно его признание, что не только «иноземцы» христианского вероисповедания, «но и бусурманы суд чинят праведен» (недаром при составлении нового Уложения он рекомендовал, вслед за русским публицистом XVI века Иваном Пересветовым, позаимствовать из турецкого законодательства все, что может принести пользу России), «а у нас, – с горечью замечает он, – вера святая благочестивая <...> а судная расправа никуда не годная...».

Вообще смешивать дела небесные с земными Посошков не был склонен – типичная для воззрений Московской Руси идея небесного воздаяния за совершающиеся на земле несправедливости не кажется ему убедительной. По его мнению, надо устроить так, «чтоб богу никто не жаловался, но всякому б человеку решение чинить на земле, а до небесного суда и не допустить бы». Посошков уверен, что если «суд <...> в России устроится праведный, и приступ к нему будет близостный и нетрудный, то никто никого суду божию предавать и не будет», ибо каждый «и суд и награждение примет на земли». Еще раньше в записке «О ратном поведении» Посошков высмеял тех, кто объяснял военные затруднения русских войск волей божьей (ясно, что подобные толки исходили из враждебных реформе кле-

¹⁸¹ Шляпкин К.Н. Памятники к истории протестантизма в России. М., 1994. С. 145.

рикальных кругов). Посошков иронически замечает, что разумеется, «без воли божьей и маленькой птички убить никому невозможно», но тем не менее, – «надобно человеку <...> к ратоборству готову быть, и убор ополчительной всегда доброй иметь. Если же мы обороны себе не умеем держать, то нечего нам на бога и пенять». Ведь если, говорит Посошков, даже древние израильтяне усиленно вооружались (несмотря на божественную помощь), то как же должны вооружаться русские, когда «сам бог не снидет нам тако помогать, яко же древле помогал Иисусу Навину <...> Без оружия воевать невозможно», – таков практический вывод, сделанный Посошковым, а разговоры о «воле божьей» он отбрасывает, как прямо к делу не относящиеся. Трудно не увидеть в этих трезвых и скептических замечаниях отзвуков петровского рационализма, соединенного с житейским здравым смыслом выходца из народа (утверждение «если обороны не умеем держать, нечего <...> и на бога пенять» звучит как пересказ соответствующих русских пословиц).

Личная жизнь Посошкова сложилась трагически. После смерти Петра в августе 1725 г. он был заключен в Петропавловскую крепость, где и умер 74 лет отроду. Непосредственным поводом к его аресту послужило нахождение списка его книги у арестованного архиепископа Феодосия, активного деятеля клерикальной антипетровской группировки; очевидно, церковная реакция демагогически пыталась использовать в своих целях обличительную сторону книги Посошкова.

Но независимо от этого обстоятельства, основные тенденции книги Посошкова не могли не звучать подозрительно в обстановке послепетровской России, когда классово-дворянский характер созданной Петром империи обозначался все сильнее.

«Книга о скудости и о богатстве» долго лежала под спудом. Ею интересовался Ломоносов, об ее авторе упомянул в своем «Историческом словаре о российских писателях» Н.И. Новиков, но только в 1842 г. она была опубликована М.П. Погодиным. Характерно, что попытка Погодина прочесть в университете лекцию о Посошкове не могла быть осуществлена; лекция была запрещена властями, боявшимися, что воскрешение забытой фигуры публициста крестьянского происхождения может произвести «слишком много эффекта». Замученный в крепости и замолчанный после смерти, Посошков начал своей судьбой тот скорбный мартиролог передовой русской мысли, который включил в себя имена Новикова, Радищева, Белинского, Чернышевского и других прогрессивных деятелей. Не случайно первое подлинно научное издание «Книги о скудости и о богатстве» осуществлено Советской властью.

6.4. Творчество Феофана Прокоповича

Феофан (Елисей в миру) Прокопович (1677 – 1736) – выдающийся деятель «Ученой дружины Петра I», один из основных ее интеллектуальных наставников. Начиная с 1709 г., он участвовал в разработке различных «указов», «регламентов», «распоряжений», программ внутренней и внешней политики, в том числе относительно церкви и духовенства. Человек ближайшего окружения Петра I, Феофан отличался редким трудолюбием, однако оценка его участия в Петровых реформах никогда не была однозначной. Между тем жизнь Феофана Прокоповича не была легкой, творческий путь – гладким, а посмертные характеристики его роли в истории духовной культуры России и поныне тенденциозно неадекватны. Даже краткий обзор его жизни, ознакомление с отдельными сторонами мировоззрения убеждают в сказанном. Выходец из купеческой семьи, Елисей родился в Киеве. Он рано был определен сначала в начальную школу Киево-Братского монастыря, а затем – десяти лет – отдан после смерти отца попечителем, дядей по линии матери, в Киево-Могилянский коллегиум (академию). Протектор академии В. Ясинский и профессор философии Г. Одорский, обратив внимание на незаурядные способности Елисея, много сделали для формирования мировоззрения будущего мыслителя.

После Киева Елисей продолжал свою учебу за рубежом (1695 – 1701), в частности, в Риме, в иезуитском Коллегиуме св. Афанасия. Обучение здесь было нелегким, хотя и успешным, скитания за границей – тяжкими. С радостью вернулся он на родину (1704), где вскоре принял монашество, получив при пострижении имя дяди – Феофан Прокопович. В Киеве началась практическая, общественная и политическая деятельность Ф. Прокоповича – профессора, протектора, а затем и ректора Киево-Могилянской академии. Сначала он преподавал поэзию, риторику, философию и этику.

Блестящий лектор, Феофан становится и знаменитым проповедником, создателем многих оригинальных трудов и переводов философско-богословской литературы древних и современных ему авторов, мастером поздравительных и поучительных «слов», активным деятелем церковного и гражданского движений своего времени. После победы русских войск над шведскими полками под Полтавой (1709) Петр I все больше и больше приближает к себе Феофана, берет его в Прутский поход (1711), а через пять лет переводит в Петербург. Включившись в государственную, научную и церковную работу, Прокопович переживает «период наиактивнейшей общественной деятельности» (1716 – 1725). Заслуживает особого внимания деятельность Феофана Прокоповича в качестве руководителя Святейшего Синода, архиепископа Новгородского и Великолуцкого, влиятельного в церковных кругах богослова, крупного знатока философии, логики, риторики, этики, эстетики, истории и гомелетики. В 20 – 30-е годы исключительное значение имело его участие в подготовке нескольких про-

ектов будущих «указов» (1716 – 1724), в делах по реорганизации академии при Заиконоспасском монастыре, в создании Петербургской Академии наук, а также столичной духовной академии (1725). Параллельно с этим в относительно короткий срок он завершил несколько фундаментальных философских, богословских, политических и публицистических трактатов: «Духовный регламент», «Слово о власти и чести царской», «Правда воли монаршей», «Рассуждение о безбожии» и др. (1717 – 1733). В этих работах в связи с деятельностью по защите петровских преобразований Прокоповичем предлагался целый ряд концепций, получивших в его творческом наследии весьма глубокое обоснование. По словам его биографов, он отстаивал необходимость «секуляризации общественной мысли», освобождения ее от «богословского плена», являлся теоретиком системы философского деизма и принципов «естественного права», обоснователем новейших для его времени принципов риторики, логики и теории истины, эстетических понятий и канонов.

Еще во времена преподавания в Киево-Могилянской академии им были разработаны курсы о бытии, сущности и существовании, субстанции и акциденциях, так и материи, движении, пространстве, времени, причинности. Уже это перенесение онтологических вопросов из метафизики в натурфилософию свидетельствует о том, что он «пытался найти разгадку сущности бытия мира не в сфере сверхъестественного, а на пути изучения природы». Имеющиеся в этих лекциях остатки схоластики только характеризуют степень сближения мыслителя с идеями философии нового времени – Возрождения, Реформации и раннего европейского Просвещения. Общая тенденция к секуляризации общественной жизни, свойственная общественной позиции Ф. Прокоповича, в его философии выражалась в стремлении преодолеть «изнутри» провиденциалистское, авторитарное понимание содержания философских знаний, их традиционную теологизацию.

Особого внимания заслуживает определение Прокоповичем философии. Философию он называет «обожествленной поэзией», «божественным искусством», «божественной красотой».

Бог – центральная категория миропонимания Ф. Прокоповича. Предельная емкость этой категории объяснялась тем, что в сознании людей она отождествлялась с онтологической неограниченностью творца (бог бесконечен в своих проявлениях). Но будучи приравненным понятию «природа», он обретал двойную форму бесконечности своего проявления, существования, «Бог – всесущее, всезначимое; природа – всемогуща и всезначима». Эти два ряда в системе взглядов Прокоповича соотносились. Деистический характер толкования природы бога Ф. Прокоповичем выявляется легко из факта постоянного отождествления им бога с природой, материей, вселенной, мировым пространством или «совокупным числом вещей и явлений». Так, в лекциях «Натурфилософия или Физика» он пи-

сал: «Под природой понимают самого бога». Это определение близко высказываниям Д. Бруно и Г. Галилея, Ф. Бэкона и Б. Спинозы. Лектор стремится доказать, что бог-это нечто сходное с «субстанцией», «общим субстратом» или «первоматерией» – основанием всего сущего. При этом, ссылаясь на авторитет Аристотеля и особенно Дионисия Ареопагита, Прокопович подчеркивал, что сущность божественного может быть выявленной через комплекс «утверждающих» и «возрастающих» понятий («бесконечное могущество» бога невозможно осознать без «ничтожно малого», без его «творений»).

В духе гносеологии нового времени выглядит вывод теоретико-познавательной концепции Ф. Прокоповича о двух путях и двух средствах познания. Первый путь, этап, средство – чувственное познание; оно связано с органами чувств: зрением, осязанием, обонянием, слухом. Второй путь – мысленная форма – использует силы интеллекта: разум, мысленность, ум, рассудок и т. д. Подробный разбор этих познавательных средств мыслитель дает и в лекциях по риторике, и в лекциях по натурфилософии, физике, логике и диалектике. В ряде случаев в работах Феофана встречаются упоминания об опытном пути познания, однако в целом интересующая нас концепция указывает на сенсуалистические (чувственные) и рационалистические (мысленные) средства как на две главные тенденции в едином потоке достижения знаний. Сам процесс познания – от предмета к органам чувств и разуму – Ф. Прокопович огрублял, однако стремился при этом опираться на естественнонаучные понятия. Он утверждал, что либо от предмета идут образы к органам чувств, либо, наоборот, от ока до предметов направляются лучи, дающие первичные данные для разума. Первичные «образы» являются в соответствии со спецификой того или иного из органов чувств: могут возникать «зрительные образы», «образы обоняния», «осязания», «слуха» и т. п. Любопытно: в этом же ряду – «образы речи», «яркие» или «тусклые», «мягкие» или «жесткие» образы. Все должно пройти через фильтр органов чувств, прежде чем получить звание теории.

Рассматривая соотношение двух этапов познания, Ф. Прокопович предостерегал, что на этапе чувственного познания нельзя останавливаться. Быть во власти своих чувств – это значит оставаться всегда в плену чаще всего недобрых привычек и низших удовольствий, разрушающих сами органы чувств человека, его психику, нарушающих нормальную жизнедеятельность человека.

Ф. Прокопович обращается к проблеме человека. Человека он трактует, прежде всего, как субъекта истории. В работах «Духовный регламент», «Богословское учение о состоянии неповрежденного человека или о том, каков был Адам в раю», «Правда воли Монаршей...», «Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы...», «Первое учение отрокам» он неод-

нократно ставит вопрос о сущности гоббсовской проблемы: каков человек до возникновения власти, государственной «силы» и «воли». И именно здесь он вынужден предпочесть идею «естественного состояния» идее провиденциалистской «предопределенности». Было время, считал православный иерарх, когда над человеком не было никакой власти, кроме власти природы. Если, по Гоббсу, для этого «природного состояния» людей характерна война всех против всех, а по Пуфендорфу, – мир и благоденствие, то Прокопович считал, что в первичном состоянии общества без государства были и война, и мир: ненависть и любовь чередовались, зло сменялось добром. Объяснял он это состояние свободой воли человека, свободой выбора – добродетель как дар природы торжествует в силу того, что на своем опыте человек убеждается, что нельзя делать другому то, что он себе не желает. При этом неким образом сохраняется суверенность прав индивидуумов, которые «свободно», т. е. по воле субъекта, могут быть переданы: по Гоббсу, – монарху, по мнению Прокоповича, – народу, который взаимодействует с «мудрым монархом», способным решать всю совокупность светских и даже духовных (церковных) дел, дел гражданских и военных. «Польза отечества», «народная потребность» и «выгода» «воле божьей непротиворечива», как и власть просвещенного царя. Ф. Прокопович – один из наиболее ярких теоретиков идей «договорного государства», хотя это не мешало ему многозначно аргументировать идеал абсолютистского, авторитарного правления, отстаивать мысли об исключительности, даже «божественности» власти Петра I. Сторонник наследственной монархии, мыслитель высоко ценил деятельность московских князей, объединивших российские земли в государственное целое: Иван Грозный, полагал он, Россию «союзом оградил и оживил». В «Слове о власти и чести царской» его ориентация на «самодержавность российского правления» выражена четко и емко: царь – владыка, повелитель, всему судья и высший авторитет. «Царь ни канонам, ни законам не подвластный», – указывал Прокопович в «Правде воли монаршей». В сознании церковного иерарха, противореча друг другу, сталкивались идеи о «воле» и «праве», абсолютистский авторитаризм и народный автономизм. Весьма декларативным становилось также понятие «естественные права», хотя при разборе бытия индивидуального и общественного рассуждения о них нередко органично вписывались в ткань авторских размышлений. Горячий защитник петровских преобразований, Прокопович прославлял государственную, военную, внешнедипломатическую и торговую политику русского монарха. В «Слове на день Александра Невского» (1718) он высоко ставил ратные подвиги Петра I, сравнивая его с великим русским полководцем XIII века. Проповедник теории «общей пользы» и «общего блага», он считал возможным достижение гармонии интересов крестьянских масс и дворянства, «имущих единений» и «власти самодержавной». И в сочинении «Первое откоро-

вение отрокам», и в трактате «Правда воли монаршей», а также в многочисленных «Словах» и «Речах» подчеркивалась мысль о необходимости создания «могучей России». Наряду с другими членами «Петровской ученой дружины», Прокопович теоретически обосновывал программу развития в России промышленности, сельского хозяйства, торговли, призывал августейшую особу Петра I и его сподвижников заботиться о благосостоянии населения, поощрять развитие науки и просвещения, народных ремесел и искусства. Мыслителем-рационалистом ставился вопрос о пути развития Европы в целом, России в частности, т. е. вопрос, который получит выражение в трудах славянофилов и народников. Ф. Прокопович решительно отходил от традиционно – провиденциалистских схем объяснения общественных явлений и истории, когда утверждал, что люди в ближайших своих побуждениях и стремлениях руководствуются «потребностями собственного естества», подчиняются «естественному закону». Мыслитель отказывался от теории «абсолютной телеологии»: и монарх, и его подчиненные (всех рангов) располагают значительным объемом свободы воли, выбора решения и средств действия. Именно этим объяснялось наличие в мире просвещенных («разумных») монархов и вельмож, правильных (праведных) и неправильных (неправедных) решений, умных и безумных простодушинов. Любопытно, что уже в творчестве Прокоповича, развивавшего идеи европейских философов об «общем благе» и «всеобщей пользе», ставился вопрос о человеческой личности, просвещение и совершенствование которой должно составлять задачу государственного аппарата («людей государевых») и церковных служителей («пастырей божьих»). В этом контексте заявления о самоценности и суверенности личности выявляли антропоцентрическую и общую просветительскую ориентацию воззрений автора «Рассуждения о безбожии...». Человек, образованная и обученная личность, подготовленный для важного дела мастер способны творить чудеса. В сочинении «Табель о рангах» это одна из главных идей. Прокопович-просветитель отличался не только своим громадным вкладом в подготовку кадров высокой квалификации (философов, правоведов, учителей, толкователей исторических документов, священнослужителей и т.п.). Внося светскую струю в образование, он рекомендовал создавать общеобразовательные школы и ремесленные училища при монастырях, церквях, промышленных предприятиях и т. п. В организованной им школе обучалось около 160 молодых людей. Грамматика русского языка, риторика, философия, этика, физика, математика, основы ремесел и домоводства, музыка, пение, живопись – вот неполный перечень предметов, изучаемых там. Занимательные игры и физические упражнения дополняли комплекс светских занятий школьной программы Прокоповича. Нельзя не указать, что уже программа воспитания, обучения Прокоповича, изложенная в книге «Первое учение отрокам», в качестве важного принципа включала требо-

вание воспитывать всех детей, независимо от сословной принадлежности родителей, пола, способностей к учебе, к освоению наук, и предоставлять равные возможности для общественного служения в различных административных заведениях. Государственные, церковные, общественные и учебно-научные органы и учреждения обязаны, считал Прокопович, объединять усилия для того, чтобы не только образовывать людей, но также и воспитывать в их душах добро, благородство, милосердие, совесть, честь и т. п. И здесь, в этических рассуждениях мыслителя-гуманиста, видны следы влияния теорий Гоббса, Грация, Пуфендорфа, Буддея. Добро, указывал он, – дар природы, требующий избегать войны и ссор, зла и недоброжелательства, ненависти и презрения. Вольный в своем выборе человек предпочитает указанным состояниям и качествам мир, любовь, добро, благоденствие, присущие человеку от творения и заложенные самим богом, заповеданные Священным писанием. Гуманистическое, глубоко философское и в высшей степени многозначное по своему выражению и предметному интересу учение Прокоповича делало его заметным явлением XVIII века, определившим его влияние и на духовную жизнь России XIX века.

6.5. Учение В.Н. Татищева

Видным идеологом просвещенного абсолютизма был **Василий Никитич Татищев** (1686 – 1750). В.Н. Татищев происходил из знатного дворянского рода. Он окончил московскую артиллерийскую школу, много времени посвятив самообразованию, в результате чего снискал известность одного из образованнейших офицеров эпохи. Царь обратил внимание на образованного офицера и несколько раз использовал его на дипломатической службе.

В течение своей жизни Василий Никитич занимал крупные политические и хозяйственные посты. Дважды назначался на Урал в качестве главного правителя горных заводов; был начальником Оренбургской экспедиции и астраханским губернатором. В 1745 г. он попал в опалу (при Елизавете) и доживал свои дни в подмосковном имении Болдино, где и завершил свой труд «История российская», а также написал ряд работ по географии, экономике, политике и просвещению.

В.Н. Татищев – автор большого количества научных работ в различных областях. Помимо многотомной «Истории Российской с самых древнейших времен», навсегда вписавшей его имя в русскую науку, его перу принадлежит ряд сочинений философского и политологического характера: «Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхства русского о правлении государственном» (1730), «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» (1733), «Духовная моему сыну» (1734) и др.

Как большинство просветителей XVII века, В.Н. Татищев не смог избежать «искушения» создания новой науки. В названии, созданной науки он соединил две науки – философию и физиологию. Получилось «*Филозофия*». Такое соединение наук было естественным для этого времени. Чтобы понять суть нового учения, необходимо обратиться к личности самого философа. Яркий, талантливый человек, большой ученый, Татищев, несмотря на расхожее мнение, был и глубоко верующим человеком. Религиозность привили ему еще в детстве. У него была очень религиозная семья. Однако таково уж было свойство этой многогранной натуры – его вдумчивого анализа не избегали и церковный ритуал, и содержание богослужебных книг. На многих примерах Татищев убедился: в жизни церкви много невежества. В 1714 г., возвращаясь из-за границы через Польшу, он в одном из укрепленных селении увидел, как готовилась казнь – сожжение женщины. Ксендзы¹⁸² признали ее чародейкой, пояснили ему местные власти. Это возмутило Татищева. Вырвал несчастную женщину из рук палачей. Другой случай. Татищев одно время входил в кружок избранных, посещавших «вечера» архимандрита Феофана Прокоповича, видного религиозного деятеля. На одном из «вечеров» Прокопович завел беседу о «Песне Песен» царя Соломона¹⁸³. В. Н. Татищев подверг критике «священность» текста и достаточно резко высмеял данное произведение. Он высказал мнение, что это произведение – простое переключивание похоти царя к его невестке. Разгорелся спор. И давняя дружба Прокоповича и Татищева на этом прекратилась. По сути Татищев развивает впервые в русской литературе популярную идею утилитаризма, исходящую из «разумного эгоизма»¹⁸⁴. В этих положениях Татищев противопоставляет Церковь и Бога. С точки зрения утилитаризма, именно Церковь становится одним из «угнетателей» человека. Освободиться от Церкви, следовательно, вернуть себе естественные права. Татищев считает злоупотреблением со стороны Церкви, если она «запрещает то, что человеку законом божественным определено», и отсюда он приходит к выводу, отвечавшему всему умонастроению эпохи, – к положению, что Церковь должна быть подчинена контролю государства. Церковный закон может не совпадать с божественным, и в таком случае государственная власть должна ограничить закон Церкви «пристойности ради»¹⁸⁵. Татищев обращается даже к теме греховности человека, и главной причиной греха он называет невежество. Самое понятие греха означает лишь совершение «вредных» человеку действий, – и чтобы избежать вредных действий, надо познавать самого себя, надо вернуть уму власть над страстями. Тем самым теория естественного права у Татищева обретает еще одно зна-

¹⁸² Ксендз – представитель католической церкви в Польше.

¹⁸³ «Песнь Песен» одна из составляющих Ветхого Завета.

¹⁸⁴ Зеньковский В.Н. История русской философии. Л., 1991. С. 289.

¹⁸⁵ Там же. С. 290.

чение. Татищев развивает мысль, что жизнь человеку дана «на радость». И ни Церковь, ни государство не имеют права эту радость отобрать. Татищев не упраздняет религии и Церкви, это и не нужно ему, – он только хочет отодвинуть их несколько в сторону, чтобы первое место дать всему «естественному». Татищев уверяет читателей, что «истинная философия не грешна», что она полезна и необходима.

Татищев был очень образованным человеком, он вдохновлялся больше всего Гоббсом и его учением о государстве. Татищев исходит из популярной в XVIII-ом веке доктрины «естественного права». Эта доктрина покоится на признании нерушимой автономии личности, – ни Церковь, ни Государство не могут ослабить значения этой автономии. Его взгляды на происхождение государства имели в своей основе идеи общественного договора. Он считал, что первой формой сообщества была семья, где простейшей формой договора был договор между мужем и женой, который поставил мужчину во главе семьи. Подобные патриархальные отношения лежат в основе монархии, где монарх – отец, а подданные – его чада. Патриархальные и договорные аргументы приводились и в защиту института крепостного права. Власть господина над его холопом уподоблялась родительской власти. Согласно договору, по мнению Татищева, возникает власть господина над слугой. «Например, – рассуждает он, – один не способен добыть себе пропитание, одежду, жилище, защититься от неприятеля, а другой имеет все это, тогда они договариваются о том, что один обещает снабжать другого пищей и одеждой, а другой обещает служить ему и во всем его воле повиноваться, а своей не иметь». По этим соображениям крепостное право он рассматривал как договорное и считал недопустимым его расторжение по требованию одной стороны. При внимательном исследовании всех рассуждений мыслителя о формах крепости становится заметной тенденция ее трактовки как договора трудового найма. Надо отметить, что во время своей работы на Урале Татищев столкнулся с полной правовой неурегулированностью положения сторон в договоре о найме рабочей силы. Ему стали очевидными все препятствия, которые грозят развитию промышленности в случае сохранения крепостного состояния крестьян. Не покушаясь в целом на отмену крепостного права, он пытался теоретически обосновать возможность рассматривать его как результат своеобразного договора найма, влекущего определенные обязанности для заключивших его сторон.

Такие жесткие формы несвободы, как рабство и холопство, В. Н. Татищев осуждал, заявляя, что «рабство и неволя против закона христианского» и являются «плодом насилия», а не договора. За рабом признавал право требовать и добиваться своего освобождения.

Анализируя причины возникновения крепостного права в России, Татищев относил их к возмущениям, сотрясавшим страну в Смуту. Однако

последовательным он в этом вопросе не был. Хотя он и признавал, что «до царя Федора крестьяне были вольными и жили за кем хотели», но в данное время в России вольность крестьян «с нашей формой монаршеского правления не согласуется и вкоренившийся обычай неволи переменять небезопасно»¹⁸⁶, однако насущно требуется значительное смягчение условий крепости. Помещика, которого Татищев признавал стороной в договоре, он призывал заботиться о крестьянах, снабжать их всем необходимым, чтобы те имели крепкие хозяйства, побольше скота и всякой птицы. Он выступал за введение поземельного налога и вообще настаивал на том, чтобы крестьянство было «податями сколько можно облегчено». Подобная точка зрения глубоко укоренилась среди русских дворян-помещиков. Наиболее прогрессивно настроенные из них понимали юридическую несостоятельность крепостного права, но боялись его разрушения и предлагали различные полумеры, облегчающие участь крестьян.

Опираясь на античную традицию, Татищев делит формы правления на монархию, аристократию и демократию. Целесообразность какой-либо формы правления зависит от целого ряда факторов: географического положения, от наличия «опасного» для государственной независимости соседства других народов. Спокойствие и безопасность России, по его мнению, может обеспечить только монархия. Понятие «общего блага», которым руководствуется просвещенный монарх, используется Татищевым для обоснования необходимости преобразований, поощряющих рост российской промышленности.

Россия, естественно, подпадала под действие третьего принципа и потому не могла быть никакой иной, кроме как монархической. Вместе с тем Татищев предлагал «пункты», которые существенно ограничивали монархию. В частности, он предусматривал создание двух палат: «Вышнего правления» из 21 человека и «другого правительства» для занятий «делами внутренней экономии» из 100 человек. В верхней палате сосредоточивалась основная сфера законодательной деятельности, что фактически низводило монархическую власть до уровня отправления чисто исполнительных функций¹⁸⁷.

Свои изыскания Татищеву пришлось начинать в условиях острой идейной борьбы старой, уходящей Московской Руси с новой Петербургской Россией. В сочинении «Разговор о пользе наук и училищ», получившем распространение в рукописных списках, Татищев представил первую в России открытую апологию «светского жития» наряду с «житием духовным». Если «духовное житие» ставит целью спасение души, то «светское житие» в соответствии с естественными законами имеет полное право поставить рядом с ним стремление к земному счастью. Между ними нет про-

¹⁸⁶ Марков А. Политические и правовые учения в России во второй половине XVII – XVIII в. М.: BrainMega, 2004. С. 178.

¹⁸⁷ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996. С. 187.

творения, так как стремление к счастью не только соответствует естественным законам, но и «вкроено самим Богом» в человеческое существование. В свою очередь разумный эгоизм предполагает любовь к ближнему и Богу, ибо без этого не может быть полного счастья. Но поскольку закон божественный разный у разных церквей, тогда как естественный закон един для всех народов, постольку следует вывод о приоритете второго по отношению к первому и, следовательно, – веротерпимость.

Татищев выделял три этапа «всемирного умопросвящения»: первый – создание письменности, второй – пришествие Христа и третий – «обретение тиснения книг», книгопечатание. Восхождение разума и просвещения идет от эпохи к эпохе. Ум для Татищева – «генеральное понятие», определяющее сущность философии. В отличие от глупости, которая никогда не выступает «особым существом» человека, ум, напротив, принадлежит к важнейшим «силам души», обуславливающим возможность достижения счастья. Оттого «умопросвящение», т. е. собственно, развитие ума, превращение его путем просвещения в разум составляет цель и назначение истинной образованности¹⁸⁸.

В теории Татищев выстраивает единое *историческое пространство*, в котором нет различия между народами. Он даже вышел с прошением к царю о разрешении межэтнических браков. Для него важной была история, творимая, что называется, «на глазах». Ведь он, прежде всего, был политическим деятелем и достаточно успешным на этом поприще. Как величайшее историческое событие, радикально изменившее положение России в мировом (европейском) сообществе, оценивает Татищев вслед за Феофаном Прокоповичем Полтавскую битву. Позднее этот мотив, как известно, был подхвачен А.С. Пушкиным. С другой стороны, это возрождение интереса к Российской древности. Русская историческая литература ко времени Петра была представлена «Синописисом», «испорченным пересказом» древних русских летописей, служившим своеобразным учебником на все случаи жизни. Естественно, он не мог удовлетворить потребность исторического самосознания новой России. И Петр, заботясь о составлении истории, отвечающей новым запросам общества, поставил перед вновь открытой Петербургской академией наук задачу разработки истории государства Российского. Исторического самосознания не чужд был и сам Петр I, возможно, косвенно знакомый с учением своего великого современника своих публичных выступлений заявил: «Историки полагают колыбель всех знаний в Греции, откуда (по превратностям времени) они <...> перешли в Италию, а потом распространились было и по всем европейским землям... Теперь очередь приходит до нас, если только вы поддержите меня в моих важных предприятиях, будете слушаться без всяких оговорок... Указанное

¹⁸⁸ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996. С. 190.

выше передвижение наук я приравниваю к обращению крови в человеческом теле, и сдается мне, что со временем они оставят теперешнее свое местопребывание в Англии, Франции и Германии, продержатся несколько веков у нас, а затем возвратятся в истинное свое отечество – в Грецию»¹⁸⁹.

Как историк Татищев настаивал на древности письма у «славянов». В этом он видел основу существования любого государства. Татищев, будучи тайным советником и астраханским губернатором, начинает первым проводить исторические исследования в подвластных ему губерниях. Татищев проводит исторические параллели между образованностью народа и количеством выступлений против власти. И приходит к неожиданному для того времени выводу, что невежество порождает бунты и выступления. Известно, что он недостаточно рьяно расправлялся со старообрядцами на Урале, за что и был отозван. Свои обстоятельные соображения на этот счет он заключал важнейшим для него доказательством – «наипаче же закон, или уложение древнее русское довольно древность письма в Русии удостоверяет». Речь в данном случае шла о «Русской правде» – выдающемся памятнике отечественной правовой мысли раннекиевской эпохи. Стало быть, и в России обнаруживалась тесная связь между древностью письма и появлением письменного закона. Вместе с тем закон для Татищева – не просто выражение чисто политических реалий, а предпосылка, основное условие развития культуры, становления цивилизации.

Но только после смерти Петра началась научная разработка исторических материалов. Первым в 1739 г. «Историю российскую» представил в Академию В.Н. Татищев. В ней он собрал огромный обработанный материал «древностей российских», проливающих свет на происхождение русского государства. Однако время оказалось иным: на смену петровским начинаниям пришла бироновская реакция. В Академии в это время преобладало засилье иностранцев. Нужно ли удивляться, что рукопись Татищева была встречена крайне враждебно. Ей инкриминировались различные обвинения, в том числе, что в ней, якобы, опровергается православная вера и закон. И только в 1768 г. книга начала печататься, но не по решению Академии, а по инициативе академиков-историков – Г.Ф. Миллера и А.Л. Шлёцера. Последний, в частности, несмотря на свои претензии первооткрывателя российской истории, позже признавал: «Татищев – русский, он является отцом русской истории, и мир должен знать, что русский, а не немец проломил лед в русской истории»¹⁹⁰.

Поскольку русских специалистов нового стиля мышления в области истории еще не было, инициативу «перехватили» немецкие ученые. Ими же было положено начало «варяжскому вопросу», или норманской теории

¹⁸⁹ Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII первая половина XIX в.). М., 1985. С. 13.

¹⁹⁰ Там же. С. 24.

происхождения русского государства, вызвавшей резкий протест со стороны «русской партии», возглавляемой Татищевым. Обращение к истокам русской государственности, к «варяжскому вопросу» было далеко не случайным. Как свидетельствует видный современный историограф М.А. Алпатов, варяжский вопрос родился не в Киеве в летописные времена, а в Петербурге XVIII века, и не столько в сфере науки, сколько в сфере политики. «Тени двух соотечественников – Рюрика и Карла XII – витали над теми, на чьих глазах рождался этот вопрос. Полтавская виктория сокрушила амбиции шведских завоевателей времен Карла XII, норманская теория, возводившая русскую государственность к Рюрику, наносила удар по национальным амбициям русских с исторического фланга. Это был идейный реванш за Полтаву».

В центре полемики изначально встал вопрос о происхождении русской нации и государственности на основе некритической интерпретации свидетельства Летописи о «добровольном призвании варягов» на княжение – точка зрения, развиваемая немецкими исследователями Г.З. Байером, Г.Ф. Миллером и А.Д. Шлёцером. Эта версия в эпоху бироновщины приобрела статус государственной идеологии, что вызвало резкий протест со стороны «русской партии» в Академии, к которой принадлежали В.Н. Татищев, М.М. Щербатов, И.Н. Болтин и бесспорным лидером которой был Михаил Васильевич Ломоносов (1711 – 1765).

6.6. Культурная секуляризация А. Кантемира

Освобождение русской культуры от опеки и вмешательства церкви было одним из важнейших результатов преобразовательской деятельности Петра I. В начале XVIII века в русской литературе одно за другим начали появляться имена писателей, ни принадлежностью, ни образом своих мыслей не связанных с духовным сословием или авторитетом церкви. Этот перечень открывается именем Антиоха Дмитриевича Кантемира, литературная деятельность которого по ее целеустремленности и общественному значению может быть смело названа подвигом. **Кантемир Антиох Дмитриевич** (1708 – 1744) – писатель, дипломат. Сын молдавского господаря, стремившегося освободиться от турецкого владычества и заключившего союз с Петром I. В 1711 г. после неудачной русско-турецкой войны отец Кантемира навсегда переселился с семьей в Россию, где получил от царя титул князя.

Антиох Кантемир родился 10 сентября 1708 года в семье князя Дмитрия Константиновича Кантемира (1663 – 1723), принадлежавшего к среде высшей молдавской знати: еще в конце XVII века дед Антиоха, Константин Кантемир, получил от турецкого султана в управление Молдавию с титулом господаря.

Получил блестящее для своего времени образование. Изучал историю, древнегреческий, латинский, итальянский, старославянский, русский языки; учителями Антиоха Кантемира были грек А. Кандоиди и выпускник Славяно-латинской академии И. Ильинский (впоследствии переводчик Санкт-Петербургской Академии наук), под влиянием которого Кантемир составил свой первый труд «Симфонию на Псалтырь» (напечатана в 1727) – алфавитный указатель к стихам из псалмов. Некоторое время Кантемир учился в Славяно-греко-латинской академии. В 1723 г. вместе с отцом участвовал в Персидском походе Петра I. В 1724 г. обратился к Петру I с просьбой отправить его учиться за границу, но получил отказ. В 1724 – 1726 гг слушал лекции по физике, математике, истории, философии в Академическом университете в Санкт-Петербурге. В 1726 г. поступил прапорщиком в Преображенский полк. Занимался литературной деятельностью: перевел с французского «Некое итальянское письмо, содержащее описание Парижа и французов» (1726), а также философский труд «Таблица Кевика – философа» (1729). Горячо сочувствовал делу петровских реформ, вошел в кружок Ф. Прокоповича, так называемую ученую дружину. Настроения кружка нашли выражение в сатирах Кантемира. Первая сатира Кантемира, «На хулящих учение» («К уму своему»), явилась произведением огромного политического звучания, так как она была направлена против невежества как определенной социальной и политической силы, а не абстрактного порока; против невежества «в шитом платье», выступающего против преобразований Петра I и просвещения, против учения Коперника и книгопечатания; невежества воинствующего и торжествующего; обличенного авторитетом государственной и церковной власти.

Гордость, леность, богатство – мудрость одолело,

Невежество знание уж местом посело;

То под митрой гордится, в шитом платье ходит,

Оно за красным сукном судит, полки водит.

Наука ободрана, в лоскутах обшита,

Из всех знатнейших домов с ругательством сбита¹⁹¹.

С особой силой и смелостью нападает Кантемир в своей первой сатире на представителей церковной реакции, так как последняя пыталась возглавить борьбу реакционных сил против преобразований Петра I.

Сатира Кантемира сразу же после ее появления получила широкое распространение в списках. О напечатании ее в то время не могло быть и речи, настолько смелым и политически острым было ее содержание. Распространение сатиры Кантемира вызывало бешеную ярость церковников.

Вторая сатира Кантемира, «На зависть и гордость дворян злонравных», возникла приблизительно в начале 1730 года. Написанная в форме диалога

¹⁹¹ Марков А. Политические и правовые учения в России во второй половине XVII–XVIII в. М.: BrainMega, 2004.

между Аретофилом, выразителем идей автора, и Дворянином, представившим взгляды стародворянской реакции, эта сатира, по признанию самого Кантемира, ставила целью «обличить тех дворян, которые, лишены будучи всякого благонравия, одним благородием хвастают, к тому же завидят всякому благополучию в людях, которые из подлости чрез труды свои происходят». «Табель о рангах» Петра I, ущемившая привилегии старинных боярских родов и открывавшая доступ в дворянскую среду для выходцев из других сословий, была основана на признании и утверждении права личной заслуги. Защитником права личной заслуги выступает во II сатире и Кантемир, однако содержание его сатиры не ограничивается только этим. С поразительной для его времени смелостью он возвышается над понятиями о генеалогической чести и критикует «благородство» происхождения с точки зрения просветительской теории «естественного права»¹⁹².

Дворянин во второй сатире Кантемира – это напудренный и разодетый столичный щеголь, потомок аристократического рода. Тонкий знаток придворного этикета и вместе с тем любитель картежной игры и заморских вин, пустой и высокомерный, он требует себе наград и почестей за древность своего рода, за иссохший пергамент, в котором исчислены заслуги его предков.

В словах и в вопросах, которые ставит Аретофилос перед надменным дворянином, раскрывается внутренняя несостоятельность последнего.

Победил ли сам враги? дал пользу народу?

Устрашил ли действиями Нептуна власть – воду?

Сокровища ль царские тобой умножены?

Презрев покой, подъял ли сам труды военны?»¹⁹³

Аретофилос не отрицает полезности дворянского сословия вообще («Не пустое дело есть знатная порода»), тем не менее он выступает убежденным поборником благородной идеи о внесословной ценности человека.

Адам князей не родил, но едино чадо

Его сад копал, другой нас по полям стадо»¹⁹⁴.

Кантемир предвидел то недовольство, которое должна была вызвать его сатира в кругах дворянства, предвидел и обращенный к нему вопрос о том, кто позволил ему выступать столь строгим судьей дворянства. «На последний же их вопрос, – отвечал в предисловии к сатире Кантемир, – кто меня судьей поставил, отвечаю: что все, что я пишу, – пишу по должности гражданина, отбивая все то, что согражданам моим вредно быть может». До Кантемира в русской литературе никто не высказывал таких сме-

¹⁹² Кумок М.В. Российский посланник в Англии А.Д. Кантемир // Вопросы истории. 1987. № 2. С. 116.

¹⁹³ Прийма Ф.Я. Антиох Дмитриевич Кантемир. М, 2004. С. 13.

¹⁹⁴ Там же. С. 24.

лых суждений. Это и дало право Белинскому при анализе второй сатиры писателя заявить, что в ней были выражены «святыи истины о человеческом достоинстве».

А. Кантемир обращается и к человеческим качествам вообще. Он берет на себя роль обличителя людских пороков и глупости. Сатира № 3 «О различии страстей человеческих» и № 4 («На человека», позднее получившая название «На человеческие злонравия вообще») как по теме, так и по содержанию имеют ряд сходных черт. Если в первой и второй сатирах осмеивались пороки определенных сословий или социальных групп, то в сатирах третьей и четвертой осмеиваются пороки и страсти как таковые, как страсти вообще. Так, например, в третьей сатире выставлена галерея портретов, посвященная изображению людей, одержимых различными пороками или страстями: скупостью, расточительностью, ханжеством и т. д.

В сатирах третьей и четвертой в большей мере, чем в других сатирах А. Кантемира, отразилось воздействие рационалистической эстетики классицизма с ее делением людей на хороших и дурных, с ее тенденцией изображать человека и его поступки в их статическом состоянии. Показательно, однако, и другое: даже здесь, следуя образцам Буало и Лабрюйера, Кантемир стремится наполнить заимствованную композиционную схему новым содержанием. Так, например, глубоко оригинален образ «войнолюбца» из пятой сатиры.

*Пахарь, соху ведучи иль оброк считая,
Не однажды вздыхает, слезы отирая:
«За что-де меня творец не сделал солдатом?
Не ходил бы в серяке, но в платье богатом,
Знал бы лишь ружье свое да своего капрала,
На правее бы нога моя не стояла,
Для меня б свинья моя только поросилась,
С коровы мне ж молоко, мне б куря носилась;
А то все приказчице, стряпчице, княгине
Понеси в поклон, а сам жирей на мякине».*
*Пришел побор, вписали пахаря в солдаты –
Не однажды уж вспомнит дымные палаты,
Проклинает жизнь свою в зеленом кафтане,
Десятью в день заплачет по сером жупане¹⁹⁵.*

Глубокий интерес автора к окружающей жизни и «злобе дня» сообщает многим образам названных сатир вполне определенное социальное и национальное содержание. Таким является образ многоречивого помещика Грунния в III сатире, таким еще в большей мере является образ жалующегося на свою судьбу крепостного крестьянина в пятой сатире.

¹⁹⁵ Прийма Ф.Я. Антиох Дмитриевич Кантемир. М., 2004. С. 14.

Требую от литературы сближения с жизнью в смысле правдоподобия литературных произведений, сатирик выдвигал вместе с тем требование правдивости, выражения в литературе нравственной истины, социальной справедливости, понимаемых в духе просветительской идеологии XVIII века.

*Не могу никак хвалить, что хулы достойно, –
Всякому имя даю, какое пристойно;
Не то в устах, что в сердце, иметь я не знаю:
Свинью свиньей, а льва львом просто называю¹⁹⁶.*

Назначение Антиоха Кантемира на пост русского дипломатического представителя («резидента») в Лондоне состоялось в ноябре 1731 г.

1 января 1732 года А. Кантемир выехал из России и 30 марта этого же года прибыл в Лондон. Начавшаяся с этого времени дипломатическая служба Кантемира продолжалась свыше 12 лет и прервалась лишь с его смертью.

Основные черты внешней политики, которую проводила Россия на протяжении всего XVIII века, были намечены Петром I. Еще при жизни Петра I в Западной Европе обозначилась коалиция враждебно расположенных к России держав, в которую входили Франция, Англия и Пруссия. В годы дипломатической службы А. Кантемира антирусская политика названных держав, и в особенности Франции, отличалась особенной активностью. Франция делала напряженные усилия, с тем чтобы создать антирусский блок из граничивших с Россией государств: Швеции, Польши и Турции. В сложившейся международной обстановке от русской дипломатии требовалась особая предусмотрительность и гибкость, умение использовать существовавшие между западными державами противоречия. А. Кантемир как дипломат в полной мере обладал этими качествами.

Кантемир прилагает немало усилий для установления нормальных дипломатических отношений между Англией и Россией; он предпринимает, хотя и безуспешно, целый ряд шагов для того, чтобы добиться союза между обеими странами во время борьбы за польский престол в 1734 г.; настойчиво хлопочет о признании английским правительством императорского титула за Анной Иоанновной, справедливо рассматривая эти хлопоты как борьбу за поддержание международного престижа русского государства. В 1735 г. русское правительство сообщило своему резиденту в Лондоне о предосудительном поведении по отношению к России английского посла в Константинополе лорда Кинуля, и благодаря энергичному вмешательству в это дело А. Кантемира английское правительство вынуждено было осудить поведение своего посла и отозвать его с дипломатического поста.

¹⁹⁶ Прийма Ф.Я. Антиох Дмитриевич Кантемир. М., 2004. С. 15.

В середине 1737 г. А. Кантемир получил от своего правительства предложение вступить в переговоры с французским послом в Лондоне Камбисом с целью восстановления дипломатических отношений России с Францией, прерванных в связи с польской войной. В результате успешного завершения названных переговоров А. Кантемир был пожалован от русского правительства в камергеры и со степенью полномочного министра был назначен русским посланником в Париже.

Кантемир прибыл в Париж в сентябре 1738 г. Еще до вступления в должность полномочного министра Кантемир получил инструкцию от русского двора, в которой ему предписывалось «оказать особое почтение» кардиналу де Флери. Кантемиру была поставлена сложная задача в недружелюбной обстановке создать позитивный имидж России во Франции. Кантемир вынужден был жить в постоянном напряжении. Даже в своих прогулках по улицам Парижа, согласно донесениям французских полицейских агентов, Кантемир нередко брал с собою слугу, который шествовал за ним следом и часто оглядывался назад.

Помимо трудностей внешнеполитического характера, дипломатическая деятельность А. Кантемира встречала также ряд затруднений, создававшихся русским правительством и коллегией иностранных дел. Ведавший при Анне Иоанновне делами названной коллегии А.И. Остерман отказывал А. Кантемиру в самых минимальных средствах, требовавшихся русскому посольству в Париже.

Но даже и в этих условиях дипломатическая деятельность Кантемира была исключительно эффективной. Его тонкий ум, превосходная осведомленность в вопросах международной политики и хорошее знание особенностей французской жизни нередко обеспечивали успех его дипломатической деятельности, направленной на укрепление международного престижа России.

У Кантемира были весьма тесные связи с представителем раннего французского просвещения Монтескье, имя которого в то время было известно французским читателям по его «Персидским письмам», литературному произведению, сатирически изображавшему феодально-сословную Францию. Следует сказать, что тогда же А. Кантемиром был сделан не дошедший до нас перевод этого произведения на русский язык. Знакомство Кантемира с Монтескье совпадает с периодом работы французского мыслителя и писателя над его знаменитым трактатом по законоведению «Дух законов», изданным только в 1748 г., когда А. Кантемира уже не было в живых¹⁹⁷.

Для ознакомления западноевропейской общественности с Россией и растущей русской культурой Антиох Кантемир не жалел ни сил, ни

¹⁹⁷ Шикман А. П. Деятели отечественной истории. Биографический справочник. М., 1997. С. 67.

средств. К числу мероприятий, преследовавших эту цель, следует отнести также и издание французского перевода «Истории Оттоманской империи» Д. Кантемира (отец Антиоха – И.Н.). План этого издания, как это видно из переписки А. Кантемира, возник у него уже в 1736 г., во время первой поездки в Париж. «История Оттоманской империи» Д. Кантемира была издана на французском языке в переводе Жонкьера лишь в 1743 г. А. Кантемир был не только инициатором издания этой книги, но также и автором приложенного к ней жизнеописания Д. Кантемира, а также, вероятно, во многих случаях и автором ее комментариев, намного превышающих комментарий английского издания книги. «История Оттоманской империи» Д. Кантемира во французском переводе выдержала два издания и получила широкое распространение во французских ученых кругах XVIII века. Достаточно сказать, что «Энциклопедия» Дени Дидро, рекомендуя своим читателям только два сочинения по истории Турции, в качестве одного из них называла «Историю Оттоманской империи» Д. Кантемира.

«История Оттоманской империи» Д. Кантемира была хорошо известна Вольтеру. Он высоко оценил вклад А. Кантемира в историческую науку, и часто ссылался на его работы.

Больших усилий требовала от А. Кантемира необходимость опровержения различных неприязненных, а то и просто клеветнических сведений о России, которые систематически распространялись иностранной прессой, а также различного рода международными авантюристами, состоявшими на службе у политических врагов России.

Несмотря на его старания на дипломатическом поприще, на родине все больше появляется недоброжелателей Кантемира. Это естественно было связано с поэтической деятельностью Кантемира.

За границей он пишет еще четыре сатиры.

В одной из них, седьмой, он выстраивает критику аристократической морали («О воспитании», 1739). Естественно Кантемир не мог избежать «заражения» передовыми педагогическими идеями того времени. В этой сатире просматривается «след» трактата Локка о воспитании.

Цель воспитания, провозглашает автор, – привить юношеству добрые нравы, добродетельные поступки, воспитать из них полезных отечеству граждан. Воспитательные цели обязано ставить перед собою и искусство.

*Главно воспитания в том состоит дело,
Чтоб сердце, страсти изгнав, младенчье зрело
В добрых нравах утвердить, чтоб чрез то полезен
Сын твой был отечеству, меж людьми любезен
И всегда желателен, – к тому все науки
Концу и искусства все должны подать руки¹⁹⁸.*

¹⁹⁸ Прийма Ф.Я. Антиох Дмитриевич Кантемир. М., 2004. С. 17.

Сатира «О воспитании» была откликом на коренные потребности русской действительности: об изложенных в сатире педагогических идеях и через сто лет после ее создания Белинский писал, что они «скорее новы, нежели стары».

Со временем Кантемир понимает, что ситуация на родине сильно изменилась с приходом к власти Елизаветы¹⁹⁹ и пути обратно в Россию у него нет. Последние сатиры в большей степени пронизаны внутренними переживаниями автора. Так, например, в одной из поздних сатир Кантемир называл свободу «небесной богиней, которая <...> делает приятными и улыбающимися пустыни и скалы тех стран, где она благоволит обитать»²⁰⁰.

В начале 1743 года Антиох Кантемир предпринял новую и последнюю попытку издать свои сатиры. В тщательно изготовленную им для этой цели рукопись вошло восемь сатир (пять ранних, в переработанном виде, и три, написанные за границей). При жизни поэта этого сделать не удалось.

Болезнь желудка, которой писатель начал страдать с 1740 г., прогрессировала, и советы наилучших парижских врачей не помогали делу. С каждым днем все более и более теряя надежду на выздоровление, писатель торопился подвести итоги своей литературной деятельности.

Кантемиром было составлено духовное завещание, в котором он распорядился своим имуществом и завещал похоронить себя «в Греческом монастыре в Москве без всякой церемонии ночью».

Умер Антиох Кантемир 31 марта (11 апреля) 1744 года в возрасте 35 с половиной лет, успев осуществить только небольшую часть своих жизненных и литературных планов.

В.Г. Белинский писал: «Кантемир начал собою историю русской светской литературы». Им были введены в оборот русской речи слова «идея», «депутат», «понятие», «начало» и др.²⁰¹

Вопросы для повторения

1. Что, на ваш взгляд, является необходимым условием становления национального самосознания?
2. Назовите причины распространения утопических идей в эпоху Просвещения. Какую направленность имели эти идеи?
3. Как отразилось становление абсолютизма на философских учениях?
4. Раскройте диалектическую природу познания согласно теории Ф. Прокоповича.
5. Как проявилось столкновение идей о «воле» и «праве» в теориях абсолютистского авторитаризма и народного автономизма?
6. Какие социальные изменения описаны в творчестве Петра?

¹⁹⁹ Упомянутый ранее де Флери содействовал в свое время воцарению Елизаветы.

²⁰⁰ Прийма Ф.Я. Антиох Дмитриевич Кантемир. М., 2004. С. 19.

²⁰¹ Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. М., 1955. С. 324.

7. Как вы понимаете принцип «сомосознания в вере» Ф. Лопатинского?
8. Каким идеологическим способом производится замен старины на конкретный преобразовательный идеал?
9. По кому звучит «покаянная молитва» Посошкова?
10. Дайте оценку философии В.Н. Татищева. Какие принципы исторической науки, разработанные В.Н. Татищев актуальны и сейчас?
11. Справедливо, ли суждение, что Татищев является отцом русской истории? Свой ответ обоснуйте.
12. Какие проблемы обличал в своем творчестве А. Кантемир?

Библиографический список

1. Алпатов, М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII первая половина XIX в.) / М.А. Алпатов – М., 1985. – 476 с.
2. Белинский, В. Г. Полное собрание сочинений / В.Г. Белинский – М., 1955. – 624 с.
3. Белинский, В.Г. Россия до Петра Великого / В.Г. Белинский. Собр. соч. в 9 т. – М., 1979. Т. 4. – 588 с.
4. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский – Л.: Наука, 1991. – 886 с.
5. Ключевский, В.О. Краткий курс русской истории / В.О.Ключевский – М., 1992. – 964 с.
6. Кумок, М.В. Российский посланник в Англии А.Д. Кантемир // Вопросы истории – 1987. – № 2.
7. Марков, А. Политические и правовые учения в России во второй половине XVII–XVIII в / А. Марков – М.: BrainMega, 2004. – 548 с.
8. Прийма, Ф.Я. Антиох Дмитриевич Кантемир / Ф.Я. Прийма – М., 2004. – 464 с.
9. Шикман, А.П. Деятели отечественной истории. Биографический справочник / А.П. Шикман – М., 1997. – 533 с.
10. Шляпкин, К.Н. Памятники к истории протестантизма в России / К.Н. Шляпкин – М., 1994. – 659 с.

Глава 7. Русское Просвещение второй половины XVIII века Екатерининский век

7.1. Особенности складывания в России общественно-политических направлений второй половины XVIII века

Особенностью русского просвещения второй половины XVIII века, вызванного к жизни широкими идейно-культурными процессами, последовавшими после петровских реформ, было то, что выразителем его идеологии стала не буржуазия, которая еще только зарождалась, а дворянство. Формирование русского капитализма шло параллельно с усилением крепостнической системы. «Жалованная грамота дворянству» (1785) подвела итог дворянской эмансипации таким образом, что свобода верхнего общественного слоя опиралась на закрепощение низшей, основной массы населения. Поэтому дворянство стояло на защите самодержавия как главного гаранта своих привилегий и как оплота крепостнического режима, а идеи просвещения носили охранительный характер и подчинялись обоснованию разумности и законности царской власти. Эти черты и определили его характер.

В конце июня 1762 г началось царствование Екатерины II, Императрицы-философа XVIII века.

Философ С. Франк в своей статье «Религиозно-исторический смысл русской Революции» пишет: «Исторические истоки нигилизма восходят к вольнодумному кружку вельмож Екатерины II, т. е. к французскому просветительству XVIII века»²⁰².

Вольтерьянство в первый период своего развития не было плодом убежденного отрицания религии, это был род бессмысленного поветрия, но как все умственные эпидемии, оно было чрезвычайно заразительным, захватывая постепенно широкие слои образованного общества, а затем начало проникать и в низшие слои народа.

7.2. «Повсеместное вольтерьянство»

Екатерина переписывалась со многими французскими философами, которые идейно подготавливали так называемую «великую» французскую революцию. «Императрица-философ» предлагала им издавать в России заграничные французские правительством книги, в том числе и знаменитую Энциклопедию, в которой сотрудничало большинство духовных развратителей французского народа. Особенно увлеклась Екатерина учением Вольтера. Вольтер даже был сделан членом Российской Академии Наук. Вольтеру было поручено написать историю Петра Великого. Библиотеки поме-

²⁰² Некрасова Е.Н. Семен Франк // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 2. Семинар «Русская философия» (история и современность). СПб., 1995. С. 5.

щичьих усадеб были переполнены сочинениями Вольтера и других энциклопедистов. Сидя в вольтеровских креслах, помещики почитывали произведения Вольтера. Почитывали Вольтера и мелкие чиновники, которые не имели вольтеровских кресел. Мелкие дворяне и семинаристы наравне с крупными барями становились якобинцами и деистами. Интерес к личности Вольтера был настолько велик, что в газете «Московские Ведомости», рядом с важнейшими политическими и правительственными сообщениями, публиковалось, какие распоряжения отдавал Вольтер своей племяннице. Вольтер славил в своих сочинениях и Петра I, и Екатерину. Дидро противодействовал печатать во Франции сочинения, разоблачающие лицемерную игру «Императрицы-философа». Вскоре после захвата власти Екатерина звала Дидро в Петербург и обещала ему помочь закончить издание «Энциклопедии», запрещенной во Франции. Д'Аламбера она приглашала быть воспитателем Павла.

Подражая Екатерине, переписывались с французскими философами и многие вельможи: как Разумовский, Бецкий, Шувалов, Голицын, Дашков, Орлов и многие другие доморожденные вольтерьянцы. Каждый в это время хотел прослыть «вольтерьянцем» и «философом». Тот, кто не был «философом», расценивался как отсталый суевер, невежественный фанатик, почти сумасшедший.

Русское вольтерианство, с одной стороны, развивало радикализм, но имело и другое свое выражение; как свидетельствует Фонвизин, в некоторых философских кружках их «занятия» заключались в «богохульстве и кощунстве». «Потеряв своего Бога, замечает по этому поводу Ключевский, заурядный русский вольтерианец не просто уходил из Его храма, как человек, ставший в нем лишним, но, подобно взбунтовавшемуся дворовому, норовил перед уходом набуянить, все перебить, исковеркать, перепачкать»²⁰³. Нетрудно увидеть здесь первые ростки того бесшабашного нигилизма, который довольно прочно вошел в русский обиход в XIX-ом веке. «Первое поколение, при котором началось царствование Екатерины, было еще не совсем твердо в своем вольнодумстве, помнило религиозные предания своего детства и, как легко переходило к вольтерьянству, так же легко могло снова возвращаться к покинутым верованиям... Но следующие поколения, воспитавшиеся уже среди самого философского движения, почти вовсе не имея органа религиозности, так и умирали с хулами на религию. После Екатерины по барским усадьбам во всех концах России можно было во множестве встречать подобного рода бар, наводивших своим безбожием истинный ужас на всех жителей своего околотка»²⁰⁴. Ключевский справедливо говорит об этом течении «вольтерианства» в России: «новые идеи нравились, как скандал, подобно рисункам соблазнительного

²⁰³ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. С. 88.

²⁰⁴ Ключевский В.О. Краткий курс русской истории. М., 1992. С. 156.

романа. Философский смех освобождал нашего вольтерянца от законов божеских и человеческих, эмансипировал его дух и плоть, делал его недоступным ни для каких страхов, кроме полицейского»²⁰⁵.

В работе В.В. Зеньковского «История русской философии» выделено три направления общественно-политической мысли²⁰⁶: 1) собственно «русское вольтерянство», как синоним вольнодумства; 2) новая «национальная идеология»; 3) новая волна секуляризации, т.е. пересмотр религиозных основ.

В учебнике А.Ф. Замалеева выделяются тоже три направления: 1) либерально-правовое; 2) патриархально-консервативное; 3) радикально-демократическое²⁰⁷.

Мы постараемся максимально полно рассмотреть все возможные течения и направления русской общественно-политической и философской мысли этого периода. Исторические личности о которых мы будем говорить во многом опередили свою эпоху, и хотя учения были оценены гораздо позже, именно этих мыслителей можно назвать предтечами расцвета философской мысли второй половины XVIII века.

7.3. Либерально-правовое направление в общественно-политической мысли второй половины XVIII века

Представители этого направления стояли на позициях умеренного либерализма в том его «книжном» варианте, который доходил с запада как идея «гражданского общества». Данное направление сформировалось в период упоения «Наказом»²⁰⁸ Екатерины. Но, как известно, сама Екатерина очень быстро поняла, что либеральные идеи французов для власти неприемлемы, и свела роль «Наказа» к минимуму. «Столь великая империя, как Россия, – признавалась Екатерина, – погибла бы, если бы в ней установлен был иной образ правления, чем деспотический»²⁰⁹. Однако часть российского дворянства восприняла идеи французского просвещения как новую идеологию. Проводниками этих идей стали М.Т. Болотов, Н.И. Новиков, Я.П. Козельский и др.

²⁰⁵ Ключевский В.О. Краткий курс русской истории. М., 1992. С. 157.

²⁰⁶ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991.

²⁰⁷ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996. С. 208.

²⁰⁸ «Наказ» – это произведение Екатерины II, написанное (вернее переписанное) на основе работ французских просветителей.

²⁰⁹ Краснобаев Б.И. Русская культура второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1989. С. 173.

7.4. Правопонимание и рассуждения о государстве Я.П. Козельского и Н.Н. Новикова

Известным просветителем второй половины XVIII века был Я.П. Козельский, обладавший поистине энциклопедическими знаниями. Основным его трудом были «Философические произведения».

Яков Павлович Козельский (1729 – 1795) происходил из среды служилого казачества Полтавской губернии. Он окончил Киевскую академию и Петербургскую академическую гимназию, в которой среди его учителей был и М.В. Ломоносов В 1757 г. Козельский поступил в военный инженерный корпус, по окончании которого был определен учителем в артиллерийскую школу, а затем перешел на службу в Сенат. Козельский принял активное участие в организованном Екатериной II просветительском мероприятии – «Собрании, старающемся о переводе иностранных книг». Благодаря его деятельности русское общество познакомилось с трудами ряда французских просветителей. Переводы, сделанные Козельским, впервые в русской литературной традиции снабжались предисловиями и обширными комментариями.

В своих рассуждениях на социальные и политические темы Козельский подчеркивал необходимость соединения процесса просвещения с рядом социальных мероприятий, в числе которых он называл введение всеобщей обязательности труда и создание таких экономических условий, при которых одна часть народа не смогла бы угнетать другую.

Я.П. Козельский в своих рассуждениях придерживался концепции естественных прав человека и договорного происхождения государства. Целью договора об образовании государства, по мнению Козельского, является достижение всеобщего блага. В том случае, если правители не соблюдают условий договора и не выполняют возложенных на них задач, народ имеет право на его насильственное расторжение, поскольку угнетенные могут бороться со своими угнетателями по естественному праву.

Рассматривая различные формы правления, он отдает предпочтение республике, в которой видит «общую пользу... для всех человеческих добродетелей и законодательства». Однако и с просвещенной абсолютной монархией он связывает надежды на справедливые преобразования и, почти дословно следуя Платону, заявляет, что идеальная форма правления возникнет тогда, когда «правители станут философствовать или философы управлять»²¹⁰.

Я.П. Козельский мечтал об обществе, в котором не будет ни богатых, ни бедных, а все люди станут жить своим трудом, работая по восемь часов в сутки. Частная собственность не ликвидируется, но существенно ограничивается таким образом, чтобы ее обладателями смогли стать все члены

²¹⁰ Краснобаев Б. И. Русская культура второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1999. С. 106.

общества. В правопонимании Я.П. Козельского представляет интерес четко проводимое им разделение права и закона. Право он классифицирует на четыре вида: божественное, натуральное (естественное), всемирное (международное) и гражданское (государственное).

Все издаваемые государством законы должны соответствовать этим видам права. В том случае, если «законы не будут на них основаны, то они не могут быть справедливы». С помощью рассуждений, противопоставляющих закон праву, Козельский открывал теоретическую возможность критиковать современное ему законодательство с его жестокими санкциями как не соответствующее естественному праву. Именно в нравственной характеристике закона Козельский усматривал его «правость».

В вопросах, касающихся определения внешнеполитического курса государства, Козельский придерживался традиционного для русской политической мысли, осуждения захватнических войн и считал, что войны приносят всем народам и странам бедствия, страдания и «повреждения». «Никто не имеет права подвергать землю опустошению, а народы истреблению». Армия в государстве нужна только для «отражения несправедливого нападения»²¹¹.

Козельский отстаивал равноправие всех народов, населяющих землю, и, подобно И. Канту, мечтал видеть их в будущем живущими в единой структуре, которая стала бы формой организации для всего человечества «Хорошо бы, – писал он, – разных народов, подверженных одной власти, приводить под одни законы не только силой, а превосходной пользой и добротой законов и при уравнении законов уравнять права и преимущества народов».

Таким образом, Я. П. Козельский нарисовал проект уравнивательной утопии, обеспечивающей всем людям право на существование. Ограничение собственности он считал возможным добиться «изгнанием» роскоши и установлением умеренности «в обладаниях» путем введения запретительных законов. Крепостное право необходимо отменить как можно скорее и предоставить всем гражданам равные права независимо от сословной принадлежности. Реализацию своего идеала Козельский ставил в зависимость от распространения просвещения и наличия «доброй воли» у монарха.

Стремление Екатерины к деспотическим методам вызывало неприятие со стороны просвещенной части общества. С одной стороны, она претендовала на первое место среди европейских «просвещенных государей», а с другой, не стеснялась своей приверженности к абсолютной власти и тираническим методам управления страной. Императрица стремилась подавить любую критику в свой адрес и жестко расправлялась с неугодными. В этой

²¹¹ Краснобаев Б. И. Русская культура второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1999. С. 110.

связи достаточно вспомнить судьбу **Николая Ивановича Новикова** (1744 – 1818), журналиста, просветителя, книгоиздателя.

Деятельность Новикова оставила яркий след в истории культуры XVIII века. Он был талантливым издателем и организатором небывалого размаха – из его типографий вышло более 1000 наименований книг, в том числе переводы Руссо, Вольтера, Монтескье, Свифта, Шекспира. Полагая главным пороком российского общества невежество, он научил и приучил Россию читать – им издавалась учебная, философская, общеобразовательная литература, большое количество произведений русского народного творчества, литература для широкого читателя. Книжная лавка Новикова у Воскресенских ворот по спросу товара стала соперничать с модными магазинами Кузнецкого моста, а его «Трутень», «Живописец» и «Кошелек» послужили немало на ниве российского образования, пропаганды ценностей новой культуры, утверждения принципов нравственности. В 1775 г. стал масоном, привлеченный широкой религиозно-идеологической программой, развивавшей христианское учение о братстве и любви и направленной к нравственному усовершенствованию. Н.И. Новиков, активно участвовавший в распространении масонских идей, так определял суть масонских исканий: «под именем масонства разумеем мы то общество, которое ведет посредством самопознания и просвещения к нравственному исправлению кратчайшим путем по стезям христианского нравоучения; ... всякое масонство, имеющее политические виды, есть ложное»²¹².

После Великой французской революции 1789 г. и восстания Е.И. Пугачева размах общественной деятельности Н. Новикова, продолжавшего «разливать свет образования в своем отечестве» (В. Г. Белинский) и сумевшего собрать вокруг себя единомышленников, вызвал настороженное внимание к нему Екатерины II, считавшей Н. Новикова «умным и опасным человеком»²¹³. Но как только деятельность Новикова приобрела характер вызова абсолютизму, а точнее, как только Екатерина почувствовала в этом вызов, – так с просветительской деятельностью этого выдающегося человека своего времени было покончено. Для «просвещенной Фелици» он стал неуютным человеком. В 1792 г. Новиков был арестован и заточен на 15 лет в Шлиссельбургскую крепость. Собственно против Новикова выставлено было обвинение в нарушении данной им в 1786 г. подписки не торговать книгами, признанными зловредными; но в этом не было «государственного» преступления. Даже князь Прозоровский, проводивший расследование, был поражен исходом дела Новикова: «я не понимаю конца сего дела, – писал он Шешковскому, – как ближайшие сообщники, если он

²¹² Краснобаев Б. И. Русская культура второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1999. С. 86.

²¹³ Шикман А.П. Деятели отечественной истории. Биографический справочник. М., 1997.

преступник, то и те преступники». Четыре с половиной года провел Новиков в крепости. Одновременно с осуждением правительственному разгрому подверглось все его издательское предприятие, а около 20 тысяч книг по приказу «просвещенной императрицы» были сожжены. Только смерть императрицы освободила его через четыре с половиной года из заточения. Император Павел I в первый же день своего царствования освободил Новикова. Но по состоянию здоровья он вынужден был отказаться от всякой общественной деятельности и до самой своей смерти прожил почти безвыездно в Авдотьино²¹⁴.

Подчинение идей просвещения интересам самодержавия тормозило развитие новых тенденций в культуре. Русское общество, оставаясь в сущностных чертах феодальным в силу сохранения института крепостничества, в целом было еще не готово к действительному восприятию просвещения. (Не случайно большинство антикрепостнических произведений XVIII века так и не увидело свет.) Дидро после посещения России писал: «Нет ни прав, ни законов, ни свободы там, где государь распоряжается правами и законами по своему усмотрению». К сожалению, эта оценка еще надолго останется справедливой относительно российской действительности. В русском просвещении XVIII века не было той зрелости и радикальности, которая была присуща французскому просвещению. В России третье сословие еще не сформировалось, а дворянство в абсолютном своем большинстве стояло на защите устоев крепостничества. Поэтому русское просвещение выступило в необычном для Запада обличье идеологии абсолютизма. Это наложило свой отпечаток и на историко-социальные изыскания относительно исторической судьбы России: ее настоящая и будущая история мыслилась (как на уровне официальной идеологии, так и в историко-философских трактатах) «в линиях» сложившегося и «освященного» божьим промыслом самодержавия.

Сатирическое наследие А. Кантемира проявилось в творчестве еще одного описателя и обличителя нравов и быта – **Дениса Ивановича Фонвизина**.

Родился Фонвизин в Москве 3 апреля 1745 (по другим сведениям – 1744) года в дворянской семье среднего достатка. Уже в детские годы

Денис Иванович получил первые уроки непримиримого отношения к низкопоклонству и взяточничеству от своего отца, Ивана Андреевича Фонвизина. И еще одно качество впитал юный Фонвизин от отца – нетерпимость к злу и насилию. Запомнит Фонвизин и неустанные заботы Ивана Андреевича об образовании и нравственном воспитании своих детей, которых в семье, кроме старшего, Дениса, было еще семь человек. Некоторые черты характера отца найдут свое воплощение в положительных героях его произведений. Так, мысли отца Фонвизина слышны в моральных

²¹⁴ Макогоненко Г.П. Николай Новиков и русское просвещение XVIII века. М., 1951.

наставлениях Стародума, одного из главных героев комедии «Недоросль» – вершины русской просветительской сатиры XVIII века и русской драматургии этого столетия.

Внешними событиями жизнь Фонвизина не была богата. Учеба в дворянской гимназии Московского университета, куда он был определен десятилетним мальчиком и которую он успешно закончил весной 1762 г. Служба в коллегии иностранных дел, сначала под начальством статс-советника дворцовой канцелярии И. П. Елагина, потом, с 1769 г., в должности одного из секретарей канцлера графа Н. И. Панина. Отставка, которая последовала весной 1782 года. В 1762 – 1763, 1777 – 1778, 1784 – 1785, 1787 г. Фонвизин выезжал в заграничные путешествия, – сначала со служебными поручениями, позднее в основном для лечения. В последние годы, скованный тяжелой болезнью, он целиком отдается литературе. Современник Великой французской буржуазной революции, Фонвизин, уходит из жизни в момент, когда, напуганная развитием событий во Франции Екатерина II обрушивает на представителей просветительского движения в России жестокие репрессии. Он умер 1 декабря 1792 года и был похоронен на Лазаревском кладбище Александро-Невской лавры в Петербурге²¹⁵.

Первые литературные выступления Фонвизина относятся к периоду его пребывания в университетской гимназии. Еще в гимназии он увлекся «словесными науками», а будучи членом Российской академии, писатель всерьёз занимался изучением и совершенствованием современного ему языка. Сатира Фонвизина направлена и на людей, и на их язык (это видно уже в раннем «Бригадире» (1768 – 1769), где одинаково смешны невежественные и грубые бригадир и бригадирша с их архаичными речениями, и их глупый офранцузившийся сын Иванушка, и жеманная модница-советница), более того, она умело пользуется их языком как орудием сатирических характеристик.

Фонвизин вошел в литературу и как создатель и переводчик огромного количества басен, всего около 251. Он перевел работы французского сатирика Гольберга, добавив свое видение предмета высмеивания. Одна из самых ранних «Осел-дворянин». «Осел купил дворянство и начал гордиться тем пред своими товарищами. Сорока, услышав то, сказала: «Невозможно тем гордиться такой глупой твари, и он со всем своим дворянством всегда останется глупым ослом»²¹⁶. Так под покровом иносказания высмеивается заносчивость выскочек. В баснях обличались лицемерие и лживость придворных, корыстолюбие сильных мира сего, нелепости неписаных законов чиновничества и многое другое.

В течение 1761 – 1762 гг Фонвизин публикует еще несколько своих мелких переводов в изданиях университета. Тогда же он перелагает стиха-

²¹⁵ Ключевский В.О. Литературные портреты. М., 1991.

²¹⁶ Стричек А. Денис Фонвизин. Россия эпохи Просвещения. М., 1994. С. 114.

ми трагедию Вольтера «Альзира» и, наконец, обращается к переводу обширного авантюрно-дидактического романа аббата Ж. Террасона «Геройская добродетель, или Жизнь Сифа, царя Египетского, из таинственных свидетельств древнего Египта взятая». Первая часть вышла уже в 1762 г., но работа над переводом затянулась еще на шесть лет.

1762 г. оказался переломным в судьбе Фонвизина. Весной он был зачислен в студенты, однако учиться в университете ему не пришлось. В сентябре в Москву на коронацию прибыла императрица вместе со всем двором и министрами. Как раз в этот момент в иностранную коллегию требовались молодые переводчики. Семнадцатилетний Фонвизин получает лестное предложение от вице-канцлера князя А.М. Голицына поступить на службу и тогда же, в октябре 1762 г., подает челобитную на имя Екатерины II. К прошению прилагались образцы его переводов с трех языков; латинского, немецкого и французского. Пройдя необходимую проверку, Фонвизин был найден «к делам оной коллегии способным». Летом 1763 г. после коронационных торжеств двор вернулся в Петербург, и вместе с двором в столицу переехал Фонвизин.

В августе 1777 г. Фонвизин отправился в заграничное путешествие. После возвращения из Франции Фонвизин еще острее воспринимает наиболее острые вопросы социальной и политической жизни собственной страны. В размышлениях над ними рождается замысел «Недоросля», работа над которым протекала, по-видимому, несколько лет. К концу 1781 г. пьеса была завершена. Эта комедия вобрала в себя весь опыт, накопленный драматургом ранее, и по глубине идейной проблематики, по смелости и оригинальности найденных художественных решений остается непревзойденным шедевром русской драматургии XVIII века. Обличительный пафос содержания «Недоросля» питается двумя мощными источниками, в равной степени растворенными в структуре драматического действия. Таковыми являются сатира и публицистика. Уничтожающая и беспощадная сатира наполняет все сцены, изображающие жизненный уклад семейства Простаковой. В сценах учения Митрофана, в откровениях его дядюшки о своей любви к свиньям, в алчности и самоуправстве хозяйки дома мир Простаковых и Скотининых раскрывается во всей неприглядности своего духовного убожества.

Но не менее уничтожающий приговор этому миру произносит и присутствующая тут же на сцене группа положительных дворян, контрастно противопоставляемая в своих взглядах на жизнь скотскому существованию родителей Митрофана. Диалоги Стародума и Правдина, в которых затрагиваются глубокие, порой государственные проблемы, – это страстные публицистические выступления, содержащие авторскую позицию. Пафос речей Стародума и Правдина также выполняет обличительную функцию, но здесь обличение сливается с утверждением позитивных идеалов автора.

Две проблемы, особенно волновавшие Фонвизина, лежат в основе «Недоросля». Это, прежде всего, проблема нравственного разложения дворянства. В словах Стародума, с негодованием обличающего дворян, «которых благородство, можно сказать, погребено с их предками», в сообщаемых им наблюдениях из жизни двора Фонвизин не только констатирует упадок моральных устоев общества – он ищет причины этого упадка.

В «Недоросле» содержится вещий урок царям, звучащий как предупреждение. Персонаж Фонвизина рисует портрет идеального просвещённого монарха, не позволяющего придворным льстецам его обманывать, унижаться и унижать других: «Великий государь есть государь премудрый. Его дело показать людям прямое их благо... Дстойный престола государь стремится возвысить души своих подданных». Сказано Стародумом и об идеальном, честном и мудром вельможе, отличающемся «неустрашимостью человека государственного, который говорит правду государю, отваживаясь его прогневать».

Просвещённый государь должен управлять просвещёнными подданными на основании «твёрдого законоположения». Само существование простаковых и скотининых на сцене и в русской жизни показывает, что этого на самом деле нет. Но русский просветитель и дворянин Фонвизин всей своей комедией доказывает, что к этому всем, и, прежде всего просвещённому государю (то есть Екатерине II) и честно исполняющему свою должность дворянству, необходимо стремиться во всех сферах неидеальной русской жизни.

Путь к этому – разумное воспитание, стремление к благонравию и добродетели при изучении всех наук: «Верь мне, что наука в развращённом человеке есть лютое оружие делать зло. Просвещение возвышает одну добродетельную душу». Вольным и владеющим крестьянами может быть только просвещённое, высоконравственное, осознающее свою государственную должность дворянство. Пример Митрофанушки наглядно показывает, к чему может привести неправильное, чисто формальное обучение невежественными учителями и воспитание безнравственными родителями: «Мы видим все несчастные следствия дурного воспитания. Дворянин, недостойный быть дворянином! Подлее его ничего на свете не знаю». Но тема пьесы – не только неправильное воспитание и обучение помещичьего сына Митрофанушки, и невежество его родителей и «учителей», но и крепостничество, и произвол властей как олицетворение всеобщего падения нравов.

В 1783 г. состоялось учреждение Российской Академии. В ее задачи входила подготовка полного толкового словаря русского языка. Фонвизин был одним из тех, кому поручалось выработать правила составления словаря. На основании знакомства с французскими образцами словарей подобного типа Фонвизин подготовил проект правил: «Начертание для со-

ставления толкового словаря славяно-русского языка». Оно послужило позднее основой руководства по практической работе над словарем. Тогда же писатель привлекается к сотрудничеству в возникшем под эгидой Российской Академии новом журнале «Собеседник любителей русского слова». Хотя журнал контролировался Екатериной II, в целом направление его не носило официального характера.

Уже в первом номере «Собеседника» Фонвизин начал печатать «Опыт русского сословника». Под видом толкового словаря русских синонимов Фонвизин предлагал читателям искусно замаскированную политическую сатиру.

Наиболее серьезным выступлением Фонвизина на страницах этого журнала была публикация в нем знаменитых «Вопросов, могущих возбудить в умных и честных людях особенное внимание»²¹⁷. «Вопросы» были посланы в «Собеседник» анонимно. По сути дела, это был негласный вызов коронованной покровительнице журнала, и Екатерине II пришлось принять этот вызов. Поначалу она не знала, кто был автором «Вопросов». По характеру ее ответов ясно видно, что она прекрасно уловила критическую их направленность. По существу, «Вопросы» Фонвизина представляли собой остроумно найденную форму критики отдельных аспектов внутренней политики правительства, ибо обращали внимание на самые большие вопросы общественной жизни России того времени. «Отчего главное старание большей части дворян состоит не в том, чтоб поскорей сделать детей своих людьми, а в том, чтоб поскорее сделать их не служа гвардии унтер-офицерами?» – гласил 7-й вопрос. «Отчего у нас не стыдно не делать ничего?» – гласил 12-й вопрос. В ряде случаев Екатерина отделялась отговорками, вроде, например, ответа на 7-й вопрос («Одно легче другого») или притворялась непонимающей, как было при ответе на 12-й вопрос («Сие неясно: стыдно делать дурно, а в обществе жить не есть не делать ничего»). Но в некоторых из ответов уязвленное самолюбие монархини вылилось наружу в раздраженных и не терпящих возражения окриках. Особенный гнев у императрицы вызвал 14-й вопрос: «Отчего в прежние времена шуты, шпыни и балагуры чинов не имели, а ныне имеют, и весьма большие?» Екатерина фактически ушла от прямого ответа на данный вопрос, но зато снабдила свою реплику угрожающим примечанием: «Сей вопрос родился от *свободоязычия*, которого предки наши не имели; буде же бы имели, то начли бы на нынешнего одного десять прежде бывших»²¹⁸.

Сожаление вызывает то, что ситуация в России со временем у нас не меняется. Вопросы Фонвизина, по-видимому, по-прежнему актуальны.

²¹⁷ Сахаров В.И. Русское масонство в портретах. М., 2004. С. 352.

²¹⁸ Там же. С. 366.

Летом 1784 г. Фонвизин с женой вновь едет за границу, на этот раз в Италию.

В Италии Фонвизины пробыли всю зиму и всю весну 1785 г. Уже во время путешествия Фонвизину пришлось перенести в Риме тяжелую болезнь. Но приезд в Москву был омрачен новым тяжелым ударом – Фонвизина разбил паралич. Лечение в Москве не принесло результатов. Почти год с перерывами длилось лечение на карлсбадских водах. Осенью 1787 г., несколько поправившись, Фонвизин возвращается в Петербург.

По-видимому, еще до отъезда в Италию Фонвизин создает оригинальное произведение на античный сюжет. Это была «греческая» повесть «Каллисфен», анонимно напечатанная в журнале «Новые ежемесячные сочинения» в 1786 г. Сюжетная канва повести восходит к истории жизни греческого философа-стоика, ученика Аристотеля, при дворе Александра Македонского. Иносказательный смысл этой политической сатиры очевиден. Чуждый корысти и лести, «глашатай истины» Каллисфен терпит поражение при дворе монарха-завоевателя, объявившего себя богом. Оклеветанный одним из любимцев Александра, философ умирает, замученный в темнице.

Повесть «Каллисфен» отмечена глубоким пессимизмом. В ней явственно разочарование автора в просветительских иллюзиях, связанных с надеждами на добродетельного монарха, правящего по законам добра и справедливости.

Однако тяжелая болезнь давала о себе знать и в 1792 г. он умирает.

Суждения Фонвизина о русском государстве, крепостном праве, дворянстве и просвещении были подлинно революционны, ибо страстно и доказательно требовали скорых и решительных перемен во всех сферах русской жизни. С большинством этих суждений русские люди не были знакомы, но вот с конечными выводами великого писателя, принявшими облик Простаковой, Митрофанушки и Скотинина, с детства знаком каждый читатель «Недоросля». И это делает подлинно художественную сатиру Фонвизина замечательным, ни в чем не устаревшим литературным документом огромного общественного и политического значения, без которого непонятны весь XVIII век, эпоха Просвещения, история России, её настоящее и будущее.

7.5. Революционно-демократическое направление в общественно-политической мысли второй половины XVIII века

Искания Радищева. Особое место в русской культуре XVIII века занимает Александр Николаевич Радищев (1749 – 1802) – мыслитель крайне противоречивый, творчество которого до сегодняшнего дня не имеет однозначной оценки, вызывая спор и дискуссии у исследователей в силу собственных ему слишком разнообразных социально-политических ориента-

ции, начиная от прямо направленных против царской власти и кончая либеральными идеями в защиту ненасильственных методов государственного переустройства России. В.В. Зеньковский пишет о нем: «Имя Радищева окружено ореолом мученичества <...> но, кроме этого, для последующих поколений русской интеллигенции Радищев стал неким знаменем, как яркий и радикальный гуманист, как горячий сторонник примата социальной проблемы»²¹⁹.

А.Н. Радищев родился в дворянской семье, в 1762 г. был записан в Пажеский корпус, а в 1766 г. в числе 12 дворян был послан в Лейпциг для дальнейшего обучения. Здесь он познакомился с философией Лейбница, Гердера, Локка, с французскими просветителями Руссо, Мабли, Вольтером, Рейналем, которые стали надолго его учителями. Вернувшись из-за границы в 1771 г., он поступил на службу в Сенат, сделав блестящую карьеру, но в 1775 г. вышел в отставку и обратился к литературной деятельности. Участвовал в журнале Новикова, перевел на русский язык работу Мабли «Размышления о греческой истории», в комментариях к которой впервые высказался против самодержавия. В 1790 г. Радищев публикует свое главное произведение «Путешествие из Петербурга в Москву», за которое по приказу Екатерины был арестован как государственный преступник («царям грозит плахую», «бунтовщик, хуже Пугачева»), приговорен к смертной казни, замененной ссылкой в Сибирь с лишением чинов, орденов и дворянского достоинства. В ссылке Радищев продолжал свою литературную и философскую деятельность, здесь им написан философский трактат «О человеке, о его смерти и бессмертии» (1792 – 1796). После смерти Екатерины Радищев был возвращен Павлом I из Сибири, а Александром I вызван в Петербург, где был привлечен к работе комиссии по составлению новых законов. В своих проектах для комиссии он настаивал на необходимости уничтожения крепостничества, введения суда присяжных, свободы слова, отмены Табели о рангах и других мерах, которые были отвергнуты. Вскоре после этого Радищев покончил жизнь самоубийством. Всю свою подвижническую жизнь Александр Николаевич Радищев следовал идеям правды и справедливости, он первый посмотрел на российскую действительность глазами мыслителя, стоящего на уровне своего века. Н.А. Бердяев назвал его родоначальником русской интеллигенции²²⁰. Основные сочинения А.Н. Радищева: «Письма к другу, жительствовавшему в Тобольске», «Житие Федора Васильевича Ушакова», «Беседа о том, что есть сын отечества», «Путешествие из Петербурга в Москву», «О человеке, о его смерти и бессмертии», Ода «Вольность».

В духовно-нравственных ориентациях Радищев, бесспорно, следовал идеям французского просвещения. В соответствии с основными идеями

²¹⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. С. 96.

²²⁰ Бердяев Н. А. Русская идея. М., 1990 С. 57.

последнего он смело вводит в новую культуру гуманистические ценности, веру в человеческий разум, идеи свободы и самоценности человеческой личности. Главный предмет его интереса – человек и свобода как принцип общественного устройства. В 1790-ом году появился первый крупный его труд – «Путешествие из Петербурга в Москву». Книга, написанная не без влияния «Сентиментального путешествия» Стерна, сразу стала расходиться очень быстро, но уже через несколько дней она была изъята из продажи, и по адресу автора было назначено следствие. Екатерина II сама внимательно прочитала книгу Радищева (сохранились любопытные ее замечания к книге), сразу решила, что в ней явно выступает «рассеяние французской заразы»: «сочинитель сей книги, читаем в ее заметках, наполнен и заражен французскими заблуждениями, всячески ищет умалить почтение к власти»²²¹. Хотя на книге не было имени автора, но, конечно, очень скоро выяснили, кто был автор, и Радищев был заключен в крепость. На допросе Радищев признал себя преступником, а книгу вредной, сказал, что писал книгу «по сумасшествию» и просил о помиловании. Уголовный суд, на рассмотрение которого было передано дело Радищева, приговорил его к смертной казни за то, что он «злоумышлял» на императрицу, но указом Екатерины II казнь была заменена ссылкой в Сибирь на 10 лет. Радищев соединился в Сибири со своей семьей, получил возможность выписать туда свою библиотеку; ему было разрешено получать французские и немецкие журналы. В ссылке Радищев написал несколько статей по экономическим вопросам, а также большой философский трактат под заглавием: «О человеке, его смертности и бессмертии».

«Я взглянул окрест меня – душа моя страданиями человечества уязвлена стала»²²² – эти слова из «Путешествия из Петербурга в Москву» могут быть эпиграфом ко всем его философским, нравственным, политическим исканиям. Истинный Сын Отечества может быть лишь свободным человеком – утверждал Радищев. Таковым он был и сам.

Его социально-политическая концепция опиралась на «теорию естественного права», защищавшую права человека на жизнь, свободу, собственность. В общественном договоре Радищев видел социальную гарантию этих прав, а также соблюдения всеми общих правил общежития. Если эти гарантии нарушаются, народ, считал он, может расторгнуть договор с властью и выйти из ее подчинения. Самодержавие Радищев расценивал как «наипротивнейшее человечеству состояние», а крепостничество не просто как главное социальное зло России, а как попрание естественных прав человека. Радищев первым связал проблему уничтожения крепостничества с уничтожением самодержавия. И это, как бы мы ни оценивали его философское и литературное творчество, объективно ставит его у истоков рус-

²²¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. С. 97.

²²² Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. М., 1964. С. 25.

ского демократизма на грани двух веков: XVIII века – дворянского просвещения, и XIX века – революционно-демократических исканий и действий.

В творчестве Радищева – в наибольшей степени это относится к его «Путешествию из Петербурга в Москву» – переплетаются самые разнообразные направления: начиная от идеи освобождения крестьян от крепостного права «сверху», путем реформ, исходящих от самодержавия («проект в будущее»), и кончая сочувствием революционным методам, оправданием насилия. Бесспорно, этому были причины, связанные с политической ситуацией в стране: правление Екатерины было ознаменовано не только либерализацией в обществе, но и жизни, но и разгоном ею же созданной Уложенной комиссии, подавлением пугачевского восстания и зверской расправой над его участниками, отступлением на втором этапе царствования от идей просвещения. И потому «Путешествие» – это отражение противоречий не только в личных воззрениях мыслителя, но и в эволюции просветительской идеологии, на которую оказал влияние как собственный российский опыт (крестьянская война 1773 – 1775 гг), так и опыт революционной борьбы Америки (1776) и Европы (Французская революция 1789), сопровождавшейся необыкновенным подъемом в умонастроении людей, ростом революционного пафоса буржуазно-демократического радикализма, и одновременно распространением настроений разочарования и страха перед кровавой диктатурой. Не избежал этих разочарований и Радищев. В этом и сила и слабость его философско-литературного творчества, это же объясняет неоднозначность оценок его потомками, но именно этот момент определил навсегда его место в истории отечественной общественно-философской мысли: с него начинается новая страница в ее истории. С одной стороны, после Радищева на первый план во всех изысканиях политических, литературных, исторических – будет выдвигаться философское мировоззрение, определенная система философских взглядов. С другой стороны, в общественную мысль будет внесена революционная традиция, основанная на убеждении, что порабощение есть преступление, а рабство деморализует обе стороны. Радищев разделил XVIII и XIX века, выдвинув новую социально-философскую парадигму.

Радищев так же интересовался естественно-научными концепциями. Он был представителем естественнонаучного материализма.

Радищев, развивая идеи Ломоносова, увидел в материализме новые грани. В трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии» Радищев возвращается к принципу античных философов: «Познай самого себя, и ты познаешь мир». Но у Радищева познание человека связано прежде всего с познанием его материальной, физиологической составляющей. Он пишет: «Обратим взор наш на человека; рассмотрим самих себя; проникнем оком

любопытным во внутренность нашу и потщимся из того, что мы есть, определить или, по крайней мере, угадать, что мы будем или быть можем...»²²³.

Основным методом антропологии Радищева служило «правило сходственности», согласно которому все, что можно сказать о животных, можно сказать и о человеке. Мы видим, как в природе все вещи образуются из стихий, как семя дает начало произрастанию растений и животных; так и «человек преджил до зачатия своего», существовал в «предрождественном состоянии»²²⁴. Радищев вслед за Ломоносовым развивает идею сохранения и неуничтожимости материи. Особенностью учения Радищева является то, что он соединяет принципа материализма и пантеизма. Раз материя неуничтожима, то душа присуща материи как атрибут. «...Смерть не существует в природе, но существует разрушение, а следствие – одно токмо преобразование»²²⁵. Радищев применял к душе тот же критерий «предрождественного» и «нынешнего» состояний, которым руководствовался при рассмотрении тела. Она изначально сопряжена с семенем и живет в нем, доколе семя не переходит в зародыш. Семя обладает душой как некой внутренней силой, тождественной силе любого другого природного объекта – металла, камня, земли; и только в зародыше душа обретает свойства жизни» – чувствительность, нервы. Таково же предрождественное состояние других тварей, из чего явствует, что человек «в сущности своей следует одинаковым с ними законам». Но важным обоснование сущности души у Радищева является ее становление. Душа человека обладает становлением, заложенная в самой материи, она с рождением человека обретает способность соматостановления. Это ставит человека рядом с богом, если не делает самим Богом (Радищев все же был представителем вольтерьянства – И.Н.)²²⁶.

Радищев связывает человека со всем миром, но знает и о специфических его особенностях; главная из них это способность оценки. «Человек есть единственное существо на земле, ведающее худое и злое», – пишет Радищев. И в другом месте он замечает: «...особое свойство человека – беспредельная возможность, как совершенствоваться, так и развращаться». Вопреки Руссо, Радищев считает: «Человек есть существо сочувствующее и подражающее». Естественная социальность является для Радищева основой его морали – и здесь он решительно расходится с французскими моралистами, выводившими социальные движения из «себялюбия»²²⁷.

²²³ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996. С. 235.

²²⁴ Там же. С. 237.

²²⁵ Там же. С. 238.

²²⁶ Там же. С. 239.

²²⁷ Моряков В.И. Из истории эволюции общественно-политических взглядов просветителей конца XVIII века. Рейналь и Радищев. М., 1993. С. 113.

Оригинальным является учение Радищева о соотношении природного и социального в человеке: «в человеке... никогда не иссякают права природы... совершенное умерщвление страстей – уродливо»²²⁸.

Как и большинство философов того времени, Радищев не избежал влияния Лейбница в теории познания. Гносеология Радищева строится на принципах первичности разума в познании. Разум предстоит и противостоит реальному объекту. Познание есть только производство разума.

7.6. Патриархально-консервативное направление в общественно-политической мысли второй половины XVIII века

Сторонники этого направления видели основное зло в распространении западных идей либерализма и ратовали за возврат к прошлым устоям.

Политические взгляды М. М. Щербатова.

Князь М.М. Щербатов (1733 – 1790) родился в Москве, в детстве получил прекрасное домашнее образование, овладев несколькими европейскими языками. Службу начал в Санкт-Петербурге в Семеновском полку, в который был записан с раннего детства.

По объявлении Петром III в 1762 г. Манифеста «О даровании вольности и свободы всему российскому дворянству» вышел в отставку в чине капитана, увлекся литературой и историей, написал ряд трудов по государственному праву, законодательству, экономике и нравственной философии. В 1762 г. приступил к написанию «Истории российской» и занимался ее в течение всей жизни. В 1767 г. Щербатов был избран депутатом от ярославского дворянства в Уложенную Комиссию, перед которой Екатерина II поставила задачу пересмотра действующего законодательства и создания нового свода законов. Для этой Комиссии Щербатов составил проект Наказа ярославского дворянства и написал замечания на Большой Наказ Екатерины II.

Наиболее крупными его произведениями на политико-правовые темы были: «О надобности и пользе градских законов» (1759); «Разные рассуждения о правлении» (1760); «Размышления о законодательстве вообще» (1785 – 1789); и «Путешествие в землю Офирскую шведского дворянина С.», а также «О повреждении нравов» (80-е гг. XVIII века).

В последние годы своей жизни М.М. Щербатов пишет политико-публицистические произведения, в которых подвергает резкой критике абсолютную монархию как форму правления, а также деятельность всего екатерининского правительства, отмечая масштабность злоупотреблений, повсеместное нарушение законов, взяточничество должностных лиц, продажность судей, разбазаривание государственных финансовых и земельных фондов и т.д.

²²⁸ Моряков В.И. Из истории эволюции общественно-политических взглядов просветителей конца XVIII века. Рейналь и Радищев. М., 1993. С. 98.

М.М. Щербатов не усматривал никаких положительных изменений в характеристике абсолютной монархии от присоединения к ней определения «просвещенная». «Я охуюлю, – писал он, – самый состав нашего правительства, называя его совершенно самовластным», а «самовластие не есть род правления, но злоупотребление власти»²²⁹.

Такое правление, по мнению Щербатова, направлено к истощению и разорению России и к падению нравственности во всем народе.

Выход из этого положения он усматривал в необходимости ограничения власти монарха и соблюдения законности во всех сферах государственной деятельности.

В разрешении вопроса о происхождении государства М. М. Щербатов придерживался основных принципов естественно-правовой теории и концепции договорного происхождения государства. В схеме своих рассуждений он исходил из предполагаемого в догосударственном, естественном состоянии равенства всех людей от природы: все произошли «от единого нашего праотца Адама и потом от Ноя – и потому все суть братья и все равно благородны». Но это равенство постепенно разрушалось по причине различия в силах и способностях людей, ибо, наделяя людей различными дарованиями и умом, природа сама предусмотрела возможность неравенства. Анализ исторического опыта человечества приводит Щербатова к мысли о том, что «равенство состояний было возможно только в диком образе». Постепенно оно стало разрушаться, и не только благодаря различиям в способностях, но даже и в связи с возрастным состоянием, ибо природой самой задумана существенная разница и в жизни разновозрастных групп. Возникшее неравенство вполне закономерно стало закрепляться в потомствах.

Происхождение собственности, а затем и «потомственного благородства» Щербатов, подобно Дж. Локку и многим другим западноевропейским мыслителям XVII – XVIII веков, ставит в зависимость от личных качеств человека. Впоследствии именно благодаря таким качествам, как ум, доблесть, добродетель, сила, трудолюбие, некоторые люди заслужили любовь и уважение окружающих, в результате они были «почтены» и избраны в начальники, а их дети стали получать хорошее воспитание и образование и с детства приучались «владычествовать и управлять равными себе».

Договор об образовании государства люди заключили в целях обеспечения безопасности, и при его заключении они «уступили часть своей свободы и своих выгод», притом меньшую часть, иначе они могли бы быть ввергнуты в еще худшее состояние. Таким образом, в условиях государства у людей сохранились неотчуждаемые свободы. Было бы неестественно думать, утверждал Щербатов, что «человеческие естества, одаренные есте-

²²⁹ Краснобаев Б. И. Русская культура второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1999. С. 167.

ственной свободой, хотели бы без нужды и непредвиденной себе пользы свободу свою уступить».

При анализе проблем организации государственной власти Щербатов выделял четыре формы правления: монархию, аристократию, демократию и деспотию. Однако он полагал, что в «чистом виде» ни одна из них никогда не существовала, «ибо монарх не может править без вельмож, вельможи не могут без народа <...> а народ не может без начальников сам себя управлять».

Форму правления и законы государства Щербатов ставил в зависимость от климата страны, размера территории, ее рельефа, плодородия почв и численности народонаселения.

При анализе форм правления западноевропейских государств наиболее привлекательной из них ему представлялась английская конституционная монархия, в качестве достоинств которой он отмечал разделение властей и определение их компетенции законами. Щербатов критикует деспотическое правление, которое всегда возникает при сосредоточении абсолютных полномочий у главы государства. В числе основных отрицательных характеристик этой формы он называет беззаконие и своеволие правителей и, как следствие этого, формирование продажного и своекорыстного аппарата управления. Самовластие (тирания) «есть мучительство, в котором нет иных законов и иных правил, кроме безумных своеуравий деспота»²³⁰. В самовластии нет законов, а если и есть, то они никого не способны защитить; обычно такая форма власти порождает нравственные пороки: лъстивость вельмож, продажность чиновников, развращенность народа и расстройство всех видов управления страной. На примере анализа царствования Ивана IV Щербатов, почти дословно следуя за Иваном Тимофеевым, приходит к выводу, что результатом тирании является общее падение нравов, выразившееся «в уподлении людей, вкоренении робости, раболепства и страха... Бодрость духа, любовь к отечеству и верность государю мечом и казнями были стремлены, а занимал их место страх и трепет, – подданные в робости пребывая, ни верности, ни усердия... не имели. Войска ослабели, лишаясь лучших своих начальников». Самовластие, по мнению Щербатова, «разрушает силу государства в самом ее начале»²³¹.

Республиканское правление также не вызывает симпатий мыслителя, поскольку, по его представлениям, оно всегда чревато возможностью бунтов и мятежей, ибо наглость и пронырство отдельных лидеров вообще не имеет пределов и преград. Щербатов полагал, что Сулла, Цезарь и Август сумели узурпировать власть именно благодаря республиканскому правлению, предоставившему им возможность постоянно разжигать народные

²³⁰ Моряков В.И. Из истории эволюции общественно-политических взглядов просветителей конца XVIII века. Рейналь и Радищев. М., 1993. С. 115.

²³¹ Там же. С. 120.

страсти, вызывать волнения и в таких условиях утверждать свою власть. К тому же в республиках все стремятся достичь «равенства состояний», а сама «химера равенства» способна разрушить любое государство. Щербатов рассмотрел античные (Греция, Рим) и современные (Нидерланды) республики и пришел к выводу, что результатом такой формы правления обычно являются «несогласия в народе, наступления на законную власть... возмущения во градах, потеря полезных поселений и стыдное покорство чужим державам». Таковы результаты «порочного их установления и необуздания народной власти».

Однако нельзя не отметить, что в более поздних своих публицистических произведениях Щербатов стал находить все-таки определенные достоинства в республиканской форме правления: развитие торговли (для которой предпочтительна вольность); подъем патриотических чувств («никакое другое правление не подает столь великого числа знатных примеров любви к отечеству») обеспечение законности, ибо в республиках все люди повинуются не множеству различных правителей, «но единому закону». Эти достоинства Щербатов ставил в прямую зависимость от учреждения определенной «равности между гражданами», в результате которой все они «почитают себя единым народом».

Обращаясь к монархии, Щербатов, подобно Монтескье, полагал, что здесь следует различать два варианта: монархия ограниченная, функционирующая на основании законов, и монархия абсолютная, равнозначная деспотии, наличие которой он усматривал в России.

Симпатии Щербатова на стороне ограниченной монархии, причем он не делает различия между наследственной и выборной ее организацией. Ограниченная монархия должна иметь основные законы и «хранить жизнь, честь, имение и спокойствие своих граждан» исключительно по законам. Для России такая форма, по мнению Щербатова, традиционна, так как русские великие князья никогда не были «самовластниками», они всегда правили, опираясь на Совет, в состав которого входили «лучшие мужи» дружины, бояре, старцы градские и духовенство. Благодаря такому устройству верховной власти она всегда обладала большим политическим весом.

Щербатов полагал, что монарх неправомочен объявлять войну, заключать мир, устанавливая налоги, издавать законы «без согласия народа». В своей идеальной модели, описанной в «Путешествии в землю Офирскую шведского дворянина С.», он перечисляет сословный состав «Высшего правительства», в рядах представителей которого он желал бы видеть дворянских, купеческих и мещанских депутатов. Таким образом, здесь депутатский корпус у него значительно расширен по сравнению с предшествующими проектами ограничения верховной власти.

Представительный орган, моделируемый Щербатовым, – Высшее правительство – состоит из пяти департаментов (уголовных дел, государст-

венных доходов, торговли, морских и сухопутных войск и чужестранных дел), все вопросы в которых решаются коллегиально. В Высшем правительстве сосредоточена законодательная и высшая судебная власть. Судьи выборны, и суд состоит из шести судей и председателя, избираемого составом суда сроком на один год.

Местное управление представлено выборными органами дворянского и купеческого самоуправления с довольно широкими полномочиями.

Монарх возглавляет исполнительную власть и руководит управлением страной в законных пределах. За нарушение законов монархом предусматриваются тяжкие последствия, вплоть до заключения его в темницу. По смертно, приблизительно через тридцать лет, всенародно обсуждается деятельность каждого монарха и в соответствии с вынесенной оценкой решается вопрос об отношении к его памяти (посмертная честь, памятники или, напротив, осуждение).

Таким образом, монарх в проектах Щербатова представлен высшим чиновником государства: он лишен почестей, особых торжественных одеяний и церемоний, его украшают только добродетели.

Особое внимание в своих проектах Щербатов уделил законодательной деятельности. Составление законов, по его планам, поручается комиссии, состоящей из компетентных людей; результаты их работы систематически обнародуются. Как и многие русские мыслители, Щербатов усматривал необходимость в составлении «Книги законов», которая, по его мысли, должна была дважды проходить всенародное обсуждение: в первоначальном и усовершенствованном вариантах для того, чтобы «каждый гражданин не лишен был драгоценного дара вспомоществовать своими советами к тому законодательству, под коим он и чады его жить должны». Причем за активное участие в этом важнейшем мероприятии граждан следует вознаграждать, особенно тех, которые принесли пользу своими советами.

Законы должны быть известны народу, и их необходимо изучать во всех учебных заведениях. Классификация законов дана у Щербатова в духе традиций естественно-правовой школы. Все законы он делит на божественные, естественные и положительные, твердо полагая, что последние должны соответствовать первым двум. Так, он осуждал гражданский закон (положительный), предписывающий нарушать тайну исповеди священнослужителям (доносы священников властям), усматривая в его содержании нарушение божественного закона. В качестве примера несоблюдения естественного закона он приводил случаи торговли крепостными людьми (прикрытой видимостью законности) и требовал строжайшего запрета таких сделок.

Касаясь вопросов организации судопроизводства, Щербатов высказал ряд прогрессивных идей, активно обсуждавшихся его западноевропейскими современниками: открытость и гласность процесса, участие защитни-

ков. Щербатов возражал против вольного толкования смысла закона судьями и требовал их точного соблюдения в процессе судебного исследования дел. Обжалование судебных приговоров и решений он советовал ввести в законные рамки, точно определив возможные сроки принесения жалоб. Обращаясь к процессуальным нормам, Щербатов цитировал текст «Habeas corpus act» и выступал за то, чтобы и в России никто, «даже самый подлейший злодей», без суда не наказывался и чтобы каждый гражданин мог быть арестован только с разрешения соответствующих органов и в предусмотренном законом порядке. Выступал он и за соблюдение требования ответственности за вину, отмечая при этом, что суровость наказания должна соответствовать тяжести преступления. Щербатов осуждал жестокие санкции, настаивая на их смягчении, а применение смертной казни считал возможным в редких случаях – по тяжким преступлениям, связанным с убийством и совершением повторных грабежей.

Социальные взгляды Щербатова достаточно противоречивы. Он активно критиковал петровскую Табель о рангах как закон, ущемлявший привилегии дворян, был недоволен екатерининской «Грамотой на права вольности и преимущества благородного российского дворянства» (1785) за недостаточную, по его мнению, степень правовой и социальной защиты дворянства. В сословном устройстве общества Щербатов усматривал прочность общественных устоев, полагая, что «смешение состояний» приводит к «умствованию равенства, до крайности доведенного», и в конечном итоге к гибели государства. Каждому сословию следует определить его правовой и социальный статус, а также подобающий ему круг занятий. Дворянам – правосудие, земледелие и военную службу; купечеству – торговлю и промыслы. Пожалование купцам дворянского звания он считал недопустимым: «Дед воровал, сын грабил, внук разбойничал, достоин ли он потомственного награждения?». Тем не менее каждое сословие должно иметь свой голос в решении важных государственных дел, поэтому в Высшем правительстве Офирского государства заседают и дворяне, и купцы, и мещане (о крестьянах упоминания отсутствуют).

М. М. Щербатов вполне осознавал полную экономическую несостоятельность и бесперспективность крепостного права, нарушающего все нравственные нормы. Земледелие он характеризовал как важнейший род деятельности, и, исходя из этих представлений, он делил всех людей на производителей и потребителей. В России, по его мнению, наступило оскудение земледелия, которое «совершенно пало». Характеризуя положение крестьян (производителей), Щербатов писал, что они «питаются мякинным хлебом, живя скорее как животные, а не как люди». Между тем именно земля должна бы стать источником благоденствия всех, а потому земледелие должно всячески поощряться и «обороняться» правительством. Он многократно обращает внимание на непроизводительность подневольного

труда, противопоставляя ему результаты свободного хозяйствования на собственной земле. «Если бы дать свободу крестьянам в России, сие ожило бы их промысел, и, не прикрепленный к земле, не находящийся более в рабстве, каждый из них потщился достигнуть возможного благоденствия, а из сочетания частных благополучии проистечет и всеобщее блаженное состояние».

У Щербатова много интересных проектов, преследующих цель поддержки «падающего земледелия»: повышение агротехники, создание государственной коллегии земледелия, рациональное распределение земель, переселение крестьян из густонаселенных губерний в малонаселенные, учреждение образцовых опытных хозяйств, садов и огородов, возрождение коневодства, «разведение разной скотины», широкое распространение прогрессивного опыта. По поводу крепостного права Щербатов полагал, что освобождение крестьян – дело будущего. Пока же эту акцию он считал преждевременной, ибо крестьяне непросвещенны и нравственно не подготовлены к свободной жизни, вследствие чего при внезапном их освобождении они могут «впасть в обленчивость», перестать заниматься земледелием, оставить неплодородные земли и направиться к плодородным с благоприятным климатом, в результате центр империи может оскудеть и запустеть и стране будет грозить разорение.

Средства для ближайших преобразований в сельском хозяйстве Щербатов находил в возможности сокращения расходов на содержание армии. Задолго до А.А. Аракчеева он вносил предложения об устройстве военных поселений, подробно разработав эту идею и представив на высочайшее имя «Мнение о военных поселениях». В организации подобных поселений он усматривал экономию средств, создание хорошо обученной армии, повышение ее благосостояния (в связи с уменьшением численности) и ослабление бремени рекрутчины и налоговых тягот для населения. Все перемены, о которых писал Щербатов, предполагалось осуществлять исключительно постепенно, эволюционным путем, в основном пользуясь такими рычагами, как введение «хороших законов» и просвещение народа.

7.7. Новое видение веры. «Секуляризация» мысли

Секуляризация веры, как бы это парадоксально не звучало, зародилась в самой церковной традиции. Начинателем этого процесса был **Григорий Савич Сковорода** (1722 – 1794) В.В. Зенковский так начинает главу о нем: «...примечателен, как первый философ на Руси в точном смысле слова. Изучение его философского творчества интересно и само по себе, но еще более интересно оно с исторической точки зрения. Сковорода был бы непонятен вне исторической перспективы, вне всей той философской культуры, какая слагалась на Южной Руси благодаря Киевской Академии. Появление Сковороды свидетельствует о том, что не напрасно занимались

в Академии изучением западной мысли, – в оригинальной и самостоятельной системе Сковороды надо видеть первые всходы того, что развивалось в русской религиозной душе, когда умственная энергия направлялась на вопросы философии»²³².

Сковорода один из крупнейших мыслителей XVIII века, выдающийся философ, поэт, композитор и педагог, он оказал огромное влияние на современников. Его имя с любовью и уважением произносили на Украине и в европейской части России. Он родился в Полтаве в семье простого казака. В крестьянских семьях «философа из народов» считали своим наставником, борцом за правду и справедливость: так много значил духовный авторитет сына малоземельного крестьянина-казака.

Григорий Сковорода еще в детские годы обнаружил интерес к знаниям, хорошую память. Его первую любознательность удовлетворял и развивал бродячий учитель-дьячок. Затем поступление в церковно-приходскую школу, по окончании которой он был определен в Киево-Могилянскую духовно-светскую академию. Здесь он занимался философией, изучал математику, механику, космогонию, естественную историю, древние и современные европейские языки, литературу, богословие и церковное право. Немало времени уделял он и музыке. Шесть лет (до 1750 г.) он отдал систематическому «штудированию» академических дисциплин, хотя перспектива получить духовное знание, целиком посвятить себя иерейскому служению будущим странствующим философом в итоге была отвергнута. Ему пришлось оставить академию.

Мечтая о завершении образования за границей, Г. Сковорода согласился на предложение русского генерала Вишневого сопровождать его во время поездки по Европе. Вне России – в Венгрии, Австрии, Швейцарии – он, «любопытствуя по охоте своей, старался знакомиться наипаче с людьми, ученостью и знаниями отлично славимыми тогда»²³³. Очень возможно, что там он узнал немало дополнительных сведений о философских системах Лейбница и Хр. Вольфа, сочинениях Д. Юма и Д. Бруно. Больше других из философских учений Европы ему импонировал пантеизм Б.Спинозы (1632 – 1677) и рационализм Р.Декарта (1596 – 1650). Однако и эти философские теории полностью не овладели его душой.

Осенью 1753 г. Г. Сковорода возвратился на родину. Друзья помогли ему определиться учителем в Переяславском духовном училище. Для своих учеников он написал пособие «Рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной» (1753). Судьба его нам неизвестна. Пока располагаем лишь упоминанием о нем в «Житии...» М. Ковалинского. К переяславскому периоду (1753 – 1758) относится создание первых поэтических строк знаменитого «Сада божественных песен».

²³² Зеньковский В.В. История русской философии. в 2-х т. Л., 1991. Т. 1. С. 65.

²³³ Там же. С. 98.

В 1759 г. Сковорода переехал в Харьков, где занял должность учителя поэзии в коллегии местного дворянства. Вскоре он стал вести синтаксический класс и преподавать греческий язык, а с 1765 г. – читать лекции по этике. Тут Сковорода встретил юношу М.И. Ковалинского, которого горячо и глубоко полюбил на всю жизнь. Ковалинский стал его биографом после смерти. В 1765-ом году Сковорода навсегда покидает службу. В традиционной форме «проповеди» лектор развивал идеи, подчас расходившиеся с официальной идеологией и моралью, преподносил пантеистически окрашенные мысли, строго запретные в России.

Белгородскому епископу И. Миткевичу посыпался поток доносов. Г. Сковорода вновь был изгнан из училища, лишен права преподавания в учебных заведениях. Он вынужден встать на путь скитальческой жизни, сделаться странствующим философом, кочующим педагогом, народным певцом и композитором. «Затворнические» уходы мыслителя-поэта в тихие уголки украинских и русских селений были насыщены большим трудом мысли, творческими раздумьями над смыслом бытия, человеческих отношений того времени, над судьбами своей родины. Плодом их были новые трактаты, диалоги, басни, притчи. Так, в период 1766 – 1769 гг он создал первое крупное философское произведение «Наркисс». Произведение было посвящено самопознанию.

В трудах 70 – 80-х годов Г. Сковорода завершил работу над трактатами «О древнем мире» и «Беседа, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко» (1772), а также над циклом сатирических произведений и песен. В 1774 г. он закончил цикл «Харьковских басен», а год спустя, в 1775 г. – два философских сочинения – «Кольцо. Дружеский разговор о душевном мире» и «Алфавит, или Букварь мира». Все это – сочинения остро обличительные: невежество духовенства и аморализм дворянской знати высмеиваются мыслителем как явления взаимосвязанные.

В течение 1785 – 1787 гг в тех же условиях «деревенского уединения» были написаны такие работы: «Брань архистратига Михаила со сатаной» (1783), «Убогий жаворонок» (1786) и «Благородный Еродий» (1787). Аналогично им создавались философские сочинения «Потоп Змиин» (1788 – 1791), а также переводы из Плутарха («О смерти», «О хранении от долгов», «О спокойствии душевном», «О вождении богатства», «О божьем правосудии») и Цицерона («О старости»). Произведения Г. Сковороды быстро распространялись, вызвали оживленные споры. Своими сочинениями, горячим словом Г. Сковорода нес в народ передовые идеи. Широко раскрывал он свою душу. Его политические симпатии были прочно связаны с жизнью, трудом и борьбой крестьянства и беднейшего казачества. В 60 – 90 года он – один из самых ярких в России крестьянских демократов.

«Что такое жизнь? – пишет он в одном месте, – это странствие: прокладывая себе дорогу, не зная, куда идти, зачем идти»²³⁴. Несовместимы с его гуманитарной натурой ни имя «религиозного духоборца – еретика», ни имя «сторонника святоотеческой традиции» или «церковного мыслителя». Он стоял вне всякого официоза, сохраняя интеллектуальную свободу, что позволило ему сказать о себе: «Мир ловил меня, но не поймал». Эти слова после смерти мыслителя были выбиты на его могильном памятнике.

7.7.1. Философия природы и человека Г. Сковороды

Философию он считал ариадниной нитью жизни людей. Главную цель ее он видел в осуществлении задач познавательного, практического и морального значения. «Философия, или любомудрие, – учил украинский мыслитель, – устремляет весь круг дел своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, светлость мыслям, яко главе всего»²³⁵.

Мир вне человека и мир внутри его, по мнению Г. Сковороды, – обетованные области любомудрия. Можно согласиться с В. Зеньковским, что антропологизм – «беспорный» и «центральный» принцип философии Г. Сковороды. Однако представления автора «Наркисса» о предмете и задачах философии требуют признать, что некая «высшая сила», «вечная воля», «божественная сущность» выступают в его учении не только первопричиной, но в некотором смысле и основой единства всего мира. «Воля вечная... из ничего произвела все то, что существует мысленно и телесно»²³⁶.

Очевидно, Г.С. Сковорода отбросить идею «бога» не может. Однако свое миропонимание мыслитель во многом основывает на естественнонаучных данных того времени: теизм соединяется с пантеистическими идеями, временами перерастающими в деизм с концепцией параллелизма миров, двойственности натур и т.п. Не в силах решить проблему соотношения материи и духа, но не желая поступиться здравым смыслом, Г. Сковорода провозглашает некоторые истины Библии символами или аллегориями, нуждающимися в дополнительном истолковании. Из трактатов «Наркисс», «Кольцо», «Алфавит мира», «Потоп Змиин», «Израильский змий» и других работ Г. Сковороды видно, что его не удовлетворяют богословские представления о божественной сущности духа, боговоплощении, троичности бога и т.п. Поэтому украинский мыслитель свою теорию о двух натурах (видимая – товарность, материальность, вещьность, земля, плоть, вещество – и невидимая – дух, всемирный ум и т.п.) стремится примирить в пантеистической системе воззрений. Трактовка понятия «бог» в его воззрении близка к трактовке этого же понятия Б. Спинозой. Но по сравнению

²³⁴ Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х т. Л., 1991. Т. 1. С. 68.

²³⁵ Там же. С. 69.

²³⁶ Там же. С. 70.

со «спинозизмом» это самостоятельная и во многом существенно отличная система взглядов на мир. Скорее было бы предположить, что и Спиноза, и Сковорода исходят из одного источника – из древневосточных или ренессансных форм пантеизма.

«Для Сковороды ключ ко всем разгадкам жизни, как космической, так и божественной, **есть человек**, потому что все вопросы и все тайны мира сосредоточены для него в человеке... Не разгадав себя, человек не может ничего понимать в окружающем; разгадав же себя **до конца**, человек проникает в самые глубокие тайны Вселенной»²³⁷. Сковорода «логически записывает» жизнь, как она открывается человеком и для человека в ее всеобщности, необходимости и свободе. Таким образом, русская философия уже в самих своих истоках заявляет о себе в антропологической парадигме философского мышления.

Учение Сковороды о человеке опирается на понятие «внутреннего человека», которое в учениях восточных отцов церкви говорит о человеке как единении сердца и ума²³⁸, а также на понятие «сродства», которое позже получило развитие у славянофилов и характеризовало целостное отношение человека к миру. Обращение к внутреннему человеку выделяет особое исследовательское поле, в котором всесторонне выясняются феномен человека эмпирического, сущность человека внутреннего и принцип «познай самого себя», который направлен на то, чтобы «вырвать сердце из клейкой стихийности мира».

В основании метафизики человека Сковороды лежит противопоставление внешнего и внутреннего, что в целом традиционно как для религиозной антропологии, так и для антропологических идей, современных Сковороде. Формирование антропологической парадигмы на Западе связано с преодолением этого противопоставления, что, в частности, отмечал А. Гелен в своей статье «О систематике антропологии»²³⁹. Но если философы XVII – XVIII веков искали основание связи внешнего и внутреннего, способов проявления одного в другом, если христианская антропология, следуя догмату, аксиологически подчиняла внешнее (тело) внутреннему (душе), то Сковорода, оставаясь в традиции своего века, понимает это отношение несколько иначе: внешнее *таит* в себе внутреннее, *скрывает* его. Такое понимание явно несет в себе момент мистической трактовки, но для Сковороды такое понимание отношения внешнего и внутреннего имеет методологический смысл: то, что утаивает, берется им в жизненной полноте, хотя и понимается им как «неистинная» целостность. Таким образом,

²³⁷ Домке А. Е. Проблема человека в философии Г. С. Сковороды. М., 2000. С. 15.

²³⁸ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991.

²³⁹ Проблема человека в западной философии. М., 1988.

уже у самых истоков русская философия оказывается в позиции отличной от позиции рационализма западноевропейской философии.

В анализе человека Сковорода высвечивает две стороны проблемы его бытия. С одной стороны, он рассматривает человека в контексте структуры бытия, объявляет его одним из миров с микрокосмом. Но, взяв человека как микрокосм, философ приходит к необходимости рассмотреть связь этого микромира с макромиром. Для Сковороды это связь мистическая, поэтому она дается либо как откровение Бога человеку, либо как устремление человека к Богу на дороге самопознания. Здесь важно то, что эта связь, как подчеркивают исследователи творчества Сковороды (Эрн, Чижевский, Зеньковский и др.), может быть осмыслена только как символический мир, что и делает Сковорода в своем учении о Библии и архитипе «Наркисса». С другой стороны, сокровенный характер этой связи вводит в философствование Сковороды, как бы мы теперь сказали, экзистенциал надежды. Надежда найти себя, истинно постичь жизнь, т. е. стать счастливым и тем самым избежать «тлени» – вот второй аспект анализа человека у Сковороды и предмет хорошо разработанных им педагогических идей. Таким образом, положение человека в мире, по Сковороде, имеет два выражения: объективное – в структуре мира, и субъективное – для себя²⁴⁰.

Анализируя объективное положение человека в структуре мира, Сковорода строит оригинальное учение о трех мирах: «Суть три мира. Первый есть всеобщий и обитательный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мир-миров и есть великий мир. Другие два суть частные и малые миры. Первый – микрокосм сиречь мирик, мирок или человек. Второй мир символический, сиречь Библия... В ней собраны небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вечной природы, утаенной в тленной так, как рисунок в красках своих»²⁴¹. Эти три мира, различаясь, образуют целое: макро- и микромир в их мистической соразмерности. «Я верю и знаю, – писал Сковорода в письме к М. Ковалинскому, – что все то, что существует в великом мире, существует и в малом, и что возможно в малом мире, то возможно и в великом мире, по соответствованию оных и по единству всеисполнения исполняющего духа»²⁴².

Великий мир или Вселенную Сковорода характеризует как бытие двойственное: «Весь мир состоит из двух натур: одна видимая, другая невидимая». Видимая природа не ограничена ни во времени, ни в пространстве. Подобно Д. Бруно, Сковорода говорит о бесчисленном множестве миров, «систем с планетами, а планет с горами, морями и городами...». Но бесконечность «коперниканских миров» его интересует только потому, что

²⁴⁰ Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х т. Л., 1991. Т. 1.

²⁴¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Киев, 1991. С. 26.

²⁴² Там же. С. 29.

внешний мир, по мнению Сковороды, выступает только тенью мира истинного, являясь миром временным, преходящим и смертным. Но как «тень не мешает меститься яблоням», так не мешает старое небо и старая земля меститься «новому единому божественному миру в нашем дробном небожественном мире». Этот новый мир – «господствующая натура», или Бог. «Сия невидимая натура или Бог всю тварь пронизывает и содержит». Мысль Сковороды о том, что Бог не творит мира материального, что две природы – видимая и невидимая – вечно сосуществуют, могла бы дать основание считать его учение о макромире пантеистическим, если бы не идея, которой сам философ придавал первостепенное значение – невидимый мир является планом, идеей, «древом жизни» мира видимого. «Хотя бы ты все Коперниканские миры перемерил, не узнав плана их, которые всю их внешность содержит, то бы ничего из того не было», – писал Сковорода. В идее плана, скрытого в мире, в философии Сковороды видится интуиция всеединства, которая позже станет отличительной идеей философии Вл. Соловьева.

Конечно, отчетливо выраженной онтологии в философских размышлениях Сковороды нет. Философ говорит о единой противоречивой природе мира, но при этом макрокосм у него не строго дихотомичен, ибо внешнее и внутреннее в нем относительно до тех пор, пока не заблещет истина подлинного бытия. В диалоге «Разглагол о древнем мире», под влиянием учения Платона, он говорит о мире, как тени.

Так представлял себе Сковорода сущностную двойственность мира и одновременно его единство. «Я вижу в нем единое **начало**, так как один центр и один умный циркуль во множестве их». Поэтому «мир в мире есть вечность в тлении, жизнь в смерти, восстание во сне, свет во тьме, во лжи истина, в плаче радость, в отчаянии надежда». Здесь мы находим зарождение интуиции «всего во всем», которая станет в философии Владимира Соловьева разившейся идеей. Зная это, нам станет понятным смысл усиления «внутреннего-внешнего» при помощи противопоставления старого и нового: «И был ветхий, и был новый свет, но день один и мир один... Новых же небес и новой земли чаем». Идея противопоставления старого и нового, инспирированная, без сомнения, Библией, строго проводится Сковородой через все темы его философских размышлений как последний предел между миром видимым и невидимым. Эта же идея является существенной для его антропологии: «Кто старое сердце отбросил, тот сделался новым человеком».

Для Сковороды, однако, важно, что старое и новое противостоят так, что предполагают и обуславливают друг друга. Присутствие Бога в мире, вечного в тленном, нового в старом, проявляется в философии Сковороды идеей Девы как основы мира, «превосходящей разум премудрых», идеей откровения Бога в природе, которая явилась предтечей софийного идеа-

лизма конца XIX века. Сковорода пишет: «Если природа есть Откровение божественных тайн и божественной мудрости, тогда всякое постижение темных намеков природы и осознание ее таинственных сил есть мудрость, идущая к человеку из глубин космической жизни»²⁴³. Таким образом проявляется, по мысли Сковороды, полнота объективности макрокосма относительно человека.

Сам человек понимается как микрокосм. Эта идея предполагает, как уже было отмечено, однородность природы мира и человека, во-первых, и постигаемость бытия переживанием, самопознанием, во-вторых.

Природа человека двойственна, как и природа мира. Различая в целостном эмпирическом человеке «внешнее тело» и «мысль», Сковорода устанавливает между ними зависимость, видит, таким образом, в эмпирическом человеке целостность системную. «Ты ведь, без сомнения знаешь, – говорит Сковорода, – что называемое нами око, ухо, язык, руки, ноги и все наше внешнее тело само собою ничего не действует ни в чем. Но все оно порабощено мыслям нашим. Мысль, владычица его, находится в непрерывном волнении день и ночь. Она – то рассуждает, советует, определение делает, понуждает. А крайняя наша плоть, как обузданный скот, или хвост, поневоле ей последует. Так вот видишь, что мысль есть главная наша точка и средняя. А посему-то она часто и сердцем называется. Итак, не внешняя наша *плоть*, но наша *мысль*, – то главный наш человек. В ней-то мы состоим, а она есть мы»²⁴⁴. Мысль как «главный наш человек», согласно Сковороде, образует внутреннего человека, но только при условии, что эта мысль направлена не на удовлетворение потребностей «внешнего тела», а на постижение Бога. Особенно важно для Сковороды, что Бога человек постигает в сердце своем не как некоторый внешний объект, но как собственную внутреннюю сущность, как мысль Бога о себе. Таким образом, Бог оказывается и сутью мира, и сутью человека. Такое понимание соизмеримости человека с миром привносит в философию Сковороды мистический момент.

Человеческая природа двойственна так же, как природа мира, однако, в отличие от этого мира, где тлен и истина сосуществуют, где внешнее не становится внутренним, двойственность человеческая может и должна быть преодолена. Внешний человек, преображаясь во внутреннего, постигает суть бытия, постигает Бога. Здесь открывается подлинная метафизическая реальность: в глубине своего сердца человек находит Бога, и только Бог может измерить бездну человеческого сердца. «...истинный человек есть *сердце в человеке*, глубокое же сердце и одному только Богу познаваемое не что иное есть как мыслей наших неограниченная бездна, просто сказать душа, то есть истое существо, и сущая истина, и самая эссенция

²⁴³ Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х т. Л., 1991. Т. 1. С. 101.

²⁴⁴ Там же. С. 107.

(как говорят), и зерно наше, и сила, в которой единственно состоит (средняя) жизнь и живот наш».

Внутренний человек Сковороды – это то, что составляет суть каждого человека. По мысли философа, Бог дал план и миру, и человеку. И он настаивает на том, что внутренний человек – это не абстрактная идея человека, не платоновский эйдос, но новый человек, в которого преобразился старый. Этого нового человека каждый должен в себе открыть, хотя он уже есть изначально в каждом. Сковорода противопоставляет тело «земное» и «тело духовное, тайное, вечное», новую руку, скрывающуюся в старой, новое сердце и т. д., и этими противопоставлениями придает понятию «внутренний человек» личностный характер, подчеркивает его индивидуальность, такую же полную, как индивидуальность эмпирического «старого» человека. И старое, и новое, согласно Сковороде, – целостности, но разной природы; новое, внутренний человек – энтелехия старого, его цель и стремление, направление его жизни. Отношение между ними – отношение смысла жизни, т. е. отношение также целостное. Здесь мы вновь находим интуицию всеединства.

Сковорода убежден, что поиск внутреннего человека – событие личное, обретение человеком себя «нового» – судьба, дорога к своему внутреннему – факты личной духовной истории каждого человека, а содержание этой истории есть выбор человеком самого себя. Эту черту философии Сковороды Эрн называет синтезом платоновского идеализма с библейским антропологизмом. Сегодня мы можем сказать, что она придает учению Сковороды о мире экзистенциальный характер. Благодаря творчеству Бердяева, Хайдеггера, Сартра, Марселя и других философов XX века мы можем понять идею макрокосма и микрокосма: макрокосма в полноте бытия мира как Бога и твари, с одной стороны, и напряженность микрокосма в достижении внутреннего бытия человека, с другой, где единение их в однородности их сущности, с третьей стороны, образуют особую реальность жизни человека с определяющими ее ценностями веры, надежды, любви и страха, со стремлением к достижению достоинства и счастья – всем тем, что в XX веке получило в философии название экзистенции. И впервые двумя веками раньше эта проблема поставлена удивительным русским философом. Пафос философии Сковороды в убежденности, что человеку необходимо считаться с метафизическими свойствами своего умопостигаемого бытия, которое должно стать реальностью его внутренней жизни.

Проводя мысль о целостности человека через понятия сродности, любви, внутреннего человека как символического, Сковорода не ограничивается анализом человека только как существа долженствующего. Долг самопознания и экзистенциальный выбор окрашивают эмпирическое существование человека, его желания, надежды и мечты. Этому экзистенциальному выбору соответствует выбор моральный. Они связаны по тому же

центральному для философии Сковороды принципу: как «яблоня и ее тень, как вечное и тленное». Моральный выбор ситуативен, это проблемы субъективного положения человека в мире: для Сковороды они выступают как проблемы цели жизни человека, свободы воли, отношения общества и личности, преимущественно как педагогические проблемы.

Описание субъективного положения человека в мире, т.е. того, как понимает человек свои возможности и с чем связывает свои надежды, Сковорода начинает с парадокса, который выражает двойственную природу человека. Жизнь человека, единственная и неповторимая, бесценна, поэтому мерой ей может быть только счастье, но она так преходяща и так быстротечна, что смертному во временном мире счастливым быть невозможно: «Он увидел в счастье превращение, в друзьях измену, в надеждах обман, в утехах пустоту, в союзах – самовидность, в ближних остуду, в своих лицепрятие»²⁴⁵. Сковорода говорит о трех позициях человека в отношении к такому миру. Первая позиция – надежда на счастье и радость сердца: «Люди в жизни своей трудятся, мнутяся, сокровиществуют, а для чего, то многие сами не знают. Если рассудить, то всем человеческим затеям, сколько их там тысяч разных не бывает, выйдет один конец – радость сердца»²⁴⁶. Причем радость эту человек вносит в предметный мир, наделяя его своими желаниями, надеждами и мечтами: «Не для оной ли выбираем мы по вкусу нашему друзей, – говорит Сковорода, – дабы от сообщения своих мыслей иметь удовольствие; достаем высокие чины, дабы мнение наше от почтения других восхищалось; изобретаем разные напитки, кушанья, закуски для услаждения вкуса; изыскиваем разные музыки, сочиняем тьму концертов, менуэтов, танцев и контратанцев для увеселения слуха; созидаем хорошие дома, насаждаем сады, делаем златотканые парчи, материи, вышиваем их разными шелками и взору приятными цветами и обвешиваемся ими, дабы сим сделать приятное глазам и телу нежность доставить; составляем благовонные спирты, порошки, помады, духи и оными обоняние довольствуем» (там же). Словом, создаем культурный мир, в котором предметы и отношения должны удовлетворять среди других потребностей и потребность человека в радости и счастье. Собственно, Сковорода поднимает вопрос, актуальный для его времени: способствует ли развитие цивилизации счастью человека? Сковорода видел преимущества цивилизации, видел и ее издержки, но не отрицал достижения цивилизации ради сохранения морали. Он принимал эмпирический мир по мистическим основаниям: мир интимно открывается человеку в своей тайне. Он требует не морализаторства, а организации своей и только своей жизни соответственно постигнутой тайне сродности, тайне внутреннего человека. Самому Сковороде это удалось: его странничество, бездомность, бегство

²⁴⁵ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Киев, 1991. С. 30.

²⁴⁶ Там же. С. 31.

от чинов и женитьбы – все это подытожилось в эпитафии на его могиле, им же самим сочиненной: «Мир ловил меня, но не поймал».

В творчество Сковороды выделяется *три знаковых идеи*:

Итак, первая позиция отношения эмпирического человека к эмпирическому миру – переживание его как надежды. *Мир таков, каким человек его переживает*. Сковорода не думает, что мир надо менять, т. к. уверен, что человек свободен от мира по своей природе, только не знает этого. Отсюда и долг человека – узнать о своей свободе от внешнего мира.

Вторая позиция, которая может быть выделена в учении Сковороды об эмпирическом человеке, – человеческая деятельность. В этой связи философ рассуждает о воле, разуме и душе. *Душа есть предчувствие внутреннего человека, вечной его идеи*, она главное в человеке: «Что пользы приобрести целой Вселенной владение, а душу потерять?»²⁴⁷. И Сковорода ставит вопрос о душевном и телесном здоровье: «Телесное здравие не что иное есть, как равновесие и согласие огня, воды, воздуха и земли, а усмирение бунтующих ее мыслей есть здравие души и жизнь вечная». Здесь возникает у философа проблема воли и разума, их согласия как условия душевного здоровья. В мире эмпирическом они разорваны и противостоят друг другу: «Не имеем в себе целого человека». Философ приводит притчу о светлооком разуме, не имеющем ни рук, ни ног, и «сильном ногами» слепце – воле: «...из двоих человек составлен один... без всякого смешения, но и без разделения, взаимно служащих». Так видит Сковорода отношения разума и воли: неслиянность и нераздельность, только при таком отношении они могут сохранить здоровье души. Воля и разум в основе своей едины: разум деятелен, а воля разумна. Дорога человека к единству воли и разума есть его личная интимная история, полная напряженного драматического содержания. Она, согласно Сковороде, определяется мистической целью и в жизни человека раскрывается призванием, в котором он обретает себя.

И, наконец, третья позиция отношения эмпирического человека к окружающему его миру может быть обозначена как *ответственность человека за деятельность* его в мире и за те чувства, которые он предпочитает в этом мире испытывать. Это ответственность, прежде всего, перед самим собой. Ответственность за то, где человек ищет себе меру – в предметах внешнего мира или в «утишении» бесплодных желаний и обретении душевного мира, а вместе с ним свободы от мира внешнего. Только такую свободу, по мысли Сковороды, может обрести человек, который должен осуществить идею Бога, постигая божью волю как свою, в чем и находит внутреннего человека. Идея свободы от мира – это идея свободы от тлени, от смерти, это идея воскресения и всеобщего преображения, которая впоследствии проявит себя в софийном идеализме Соловьева. Таким образом,

²⁴⁷ Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х т. Л., 1991. Т. 1. С. 68.

ответственность человека перед собой, по сути, оказывается ответственностью перед Богом, с которым человек соизмерим.

Кроме того, человек несет ответственность и перед другими людьми за те чувства и настроения, которые он переживает и культивирует. Сковорода говорит о воспитании, о том, что в ребенке в первую очередь необходимо воспитывать чувство благодарности, на которой «зиждется мир сердечный, ясное спокойствие и необуреваемость воли. В человеке вечно борются два сердца – ангельское и сатанинское, считает философ, и воспитание должно помочь в этой борьбе. «Воспитание истекает от природы, вливающей в сердце семя благой воли, да мало-помалу, без препятствий возросши, самовольно и доброхотно делаем все то, что свято и угодно есть перед Богом и людьми» (там же). Чувство благодарности, воспитанное в человеке, обращает все во благо, во всем находит радость и довольство. Это чувство, согласно Сковороде, является исходным содержанием воли: «...неблагодарная воля – ключ адских мучений, благодарная же воля есть всех радостей рай». Таким образом, считает философ, воспитание чувств определяет для человека мир счастливым или несчастливым.

Концепция Сковороды – это концепция христианская. Она ценностно определена: счастье как гармония микрокосма и макрокосма диктуется божественной природой обоих миров. Счастье для Сковороды – это смысл жизни и полнота, это «целый человек», гармоничный и сердечный. Сковороде близко учение Эпикура об удовольствии как предельном взаимопроникновении чувственной и разумной областей человеческого сознания. Но для русского философа самодостаточность человека, т. е. обретение им себя, своего внутреннего человека, есть исполнение мысли Бога о нем: «Все дела его в вере, вера в истине, истина в вечности, вечность в нетлении, нетление в начале, начало в Боге». Только тогда «мир отворяет мыслям твоим храм покоя, одевает душу твою одеждою веселья, насыщает пшенична тука и утверждает сердце»²⁴⁸.

Таким образом, рассуждая о человеке, Сковорода приходит к учению о мире, во-первых, во-вторых, к пониманию природы человека, и, наконец, в-третьих, к пониманию природы человеческой жизни. Тем самым он впервые в истории русской философии формирует область размышлений о человеке, его идентичности себе во времени, о сущности человека, о смысле жизни и т. д., словом, формирует круг антропологических проблем.

Взгляд его на человека как на особую целостность, поиск единства целостности духовной и телесной, понимание самопознания как непосредственной данности сознанию чувственного и духовного опыта определили значение философии Сковороды в истории русской мысли. В русской культуре он выступает как мудрец, учитель жизни, а не как ученый, который стремится объяснить явления внешнего и внутреннего мира. Григорий

²⁴⁸ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Киев, 1991. С. 37.

Савич Сковорода, не опубликовавший при жизни своих произведений, не оставивший учеников, не оказал прямого влияния на развитие русской философской мысли. Но его мысли не остались незамеченными, «в лице Сковороды русская мысль делает какой-то значительный поворот, принимает некое основополагающее решение, берет направление, которого более не покидает»²⁴⁹.

7.7.2. Естественнонаучные концепции в русской философии XVIII века

Ярчайшим представителем этого направления был **М.В. Ломоносов** (1711 – 1765).

Ломоносов был гениальным ученым, различные учения и открытия которого (например, закона о сохранении материи) далеко опередили его время, но не были оценены его современниками. Ломоносов был в то же время и поэт, влюбленный в красоты природы, – что он выразил в ряде замечательных стихотворений. Ломоносовский материализм пронизан высокой религиозностью. Он признает «святость» естествоиспытания. В этом признании «святости» свободного научного исследования и заключается основной тезис секуляризованной мысли: здесь работа мысли сама по себе признается «святой». Это есть принцип «автономии» мысли, как таковой, – вне ее связи с другими силами духа.

Учение о материи. «Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность». Ломоносову удалось избежать отождествления материи и вещества, сведения материи к телесности, составлявшего базис натурфилософских построений западноевропейских мыслителей XVII – XVIII веков.

По мнению Ломоносова, именно материей обуславливается «все, что есть и происходит в телах». Он различал два 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». Никакого абсолютно пустого пространства не существует: мир заполнен целиком и представляет собой сочетание двух родов материи. Все изменения, происходящие в мире, связаны с процессами движения материи. Оно возможно потому, что тела обладают «порами», которые могут заполняться посторонней материей. Движение сводится к простому перемещению тел в пространстве: «...как все перемены, в натуре случающиеся, такого суть состояния, что, сколько чего у одного тела отнимется, столько присовокупится к другому, так, ежели где убудет несколько материи, то умножится в другом месте...»²⁵⁰.

²⁴⁹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Киев, 1991. С. 40.

²⁵⁰ Замалеев А.Ф. Курс русской философии. М., 1996. С. 140.

Новая историография. Сторонники «русской партии» уловили в «норманнской концепции» существенное противоречие: из ничтожества доисторического (до «призвания варягов») существования славян, с учетом культурной отсталости норманнов, вскоре растворившихся в славянстве, даже с помощью просветительской схемы невозможно вывести настоящего и будущего величия России. Кроме того, «норманнская теория», хотя некоторые аргументы ее имеют основание, задевала национальное достоинство русских и создавала идейную почву для шовинистических спекуляций врагов России. Это и определило особые позиции «русской партии», Ломоносова в частности, в исторической науке.

Ломоносову была чужда идея «чистого» служения исторической науке. Смысл ее существования, по его мнению, состоит прежде всего в том, чтобы «дать бессмертие множеству народа, соблюсти похвальных дел должную славу и, перенеся минувшие деяния в потомство и глубокую вечность, соединить тех, которых натура долготой времени разделила»²⁵¹. История, таким образом, служит сокровищницей исторического опыта народа, в которой каждый человек от государя до хлебопашца может найти для себя образцы достойного поведения в настоящем. И только при соблюдении этой мемориально-патриотической функции истории можно и должно строить ее как научную систему и рассуждать о тонкостях ее научной аргументации.

Исходя из этого, сам Ломоносов в специально написанной работе «Древняя Российская история» (1766) относит «начала» русской истории к значительно более раннему периоду, чем он обозначен у норманистов («призвание варягов»). Первый раздел ее полемически озаглавлен «О России прежде Рюрика». Он доказывает в ней древность славянского народа, расселившегося в нынешних российских пределах еще до рождения Христового. Подкрепляя свои утверждения ссылками на древних античных авторов, Ломоносов связывает расселение славян на обширных равнинах Восточной Европы от Карпат до Урала и от Балтики до Черного моря с великим переселением народов, один из мощных потоков которого они и представляли. Славяне не только смогли закрепиться на занятых территориях, но и экономически освоить его: путь «из варягов в греки» был освоен славянами задолго до Рюрика.

Полемизируя со своими противниками по поводу безгосударственности славян до призвания Рюриковичей, Ломоносов, ссылаясь на более поздний опыт Великого Новгорода и Пскова, утверждает наличие особого типа государственности у славян – «общенародного повелительства», близкого демократии античных полисов. Возвращаясь к пресловутому тезису «призвания варягов», Ломоносов решал его по-своему: на основе сложных источниковедческих и лингвистических выкладок он приходит к утвержде-

²⁵¹ Ломоносов М.В. Древняя Российская история. М., 1952. С. 171.

нию, что Рюриковичи принадлежали к одному из древнейших славянских племен – роксоланам. Отсюда тезис о добровольном призвании варягов терял свой дискриминационный характер, сцена же «выбора веры», запечатленная Летописью, свидетельствует о соперничестве соседних стран в сближении через религию с великой державой, какой она не могла стать на пустом месте. В такой интерпретации проблема «начал» российской истории переключалась в XIX век²⁵².

Вопросы для повторения

1. Как отразилось на русской философии «повсеместное вольтерьянство» екатерининской эпохи?
2. Раскройте связь русского просвещения с идеологией абсолютизма.
3. Назовите основные историософские идеи русского просвещения XVIII века.
4. Назовите условия, повлиявшие на формирование общественных и политико-правовых концепций в к. XVIII века. Как повлияли события во Франции 1789 г. на политический режим в России?
5. Можно ли говорить о том, что в России действительно сформировались три ветви общественных движений?
6. Что дает основание относить «Путешествие из Петербурга в Москву» Н.А. Радищева к историософским сочинениям? Что Радищев уподоблял божеству?
7. Могли ли быть воплощены в жизнь идеи радикально-демократического направления?
8. На каких принципах должно строиться, согласно теории Радищева, государство?
9. Что такое «внутренний человек» в учении Сковороды? Почему официальная церковь осудила теорию Сковороды?
10. Найдите элементы гносеологического дуализма в концепциях Сковороды и Ломоносова.
11. Дайте характеристику русского масонства и назовите причины его распространения в век просвещения.
12. В чем суть «норманнской» теории происхождения русского государства и полемики среди историков вокруг этого вопроса?

²⁵² Цит. по: Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII – первая половина XIX в.). М., 1985. С. 13.

Библиографический список

1. Бердяев, Н. А. Русская идея. / Н.А. Бердяев – М., 1990. – 657 с.
2. Домке, А. Е. Проблема человека в философии Г.С. Сковороды / А.Е. Домке. – М., 2000. – 677 с.
3. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский – Л.: Наука, 1991. – 886 с.
4. Карамзин, Н. М. Письма русского путешественника / Н.М. Карамзин. Избр. соч. в 2 т. – М., 1964. – 988 с.
5. Ключевский, В.О. Литературные портреты / В.О.Ключевский – М., 1991. – 766 с.
6. Краснобаев, Б. И. Русская культура второй половины XVII – начала XVIII века / Б.И. Краснобаев – М., 2000. – 675 с.
7. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви / В.Н. Лосский – Киев, 1991. – 459 с.
8. Макогоненко, Г.П. Николай Новиков и русское просвещение XVIII века / Г.П. Макогоненко – М., 1951. – 354 с.
9. Моряков, В. И. Из истории эволюции общественно-политических взглядов просветителей конца XVIII века / В.И. Моряков – М., 1993. – 367 с.
10. Радищев, А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву / А.Н. Радищев – М., 1987. – 655 с.
11. Сахаров, В.И. Русское масонство в портретах / В.И. Сахаров – М., 2004. – 244 с.
12. Стричек, А. Денис Фонвизин. Россия эпохи Просвещения / А. Стричек – М., 1994. – 477 с.
13. Шикман, А.П. Деятели отечественной истории. Биографический справочник / А.П. Шикман – М., 1997. – 442 с.
14. Щербатов, М. М. О повреждении нравов в России / М.М. Щербатов – М., 1999. – 746 с.

Часть II. Русская философия XIX – XX веков

РАЗДЕЛ I. Русская философия XIX века

Глава 8. Русская философия первой трети XIX века

«И те и другие любили свободу.
И те и другие любили Россию,
славянофилы как мать, западники как дитя...»
(Н. Бердяев, «Русская идея»).

Русская философия первой трети XIX века была отмечена формированием двух, на первый взгляд, «непримиримых» позиций. Исходной точкой формирования этих взглядов послужило, несомненно, реформирование духовной сферы. Распространение деистических и атеистических учений привело к тому, что, по сути, спор западников и славянофилов лег в русло принятия или непринятия этих идей.

В учениях западников и славянофилов можно выделить две волны.

Первая волна затрагивала глубинные проблемы интериоризации²⁵³. Для философов первой волны, как для славянофилов, так и для западников, было свойственно обличение «язв» и «социальных проблем» России. По сути, первая волна славянофилов и западников не так уж сильно отличались друг от друга. Одни обличали внутренние проблемы и предлагали реформировать государство и общество, другие, видя позитивные моменты в развитии западных стран, предлагали перенести это в Россию.

Первая волна западников может быть названа критическим направлением.

8.1. Критическое западничество

Наиболее яркой фигурой этого направления является П.Я. Чаадаев (1794 – 1856).

Петр Яковлевич Чаадаев – родился 27 мая 1794 года. В раннем возрасте лишился отца и матери и остался на руках своей тетки, дочери известного историка князя Д.М. Щербатова. Вместе с другими детьми кн. Д.М. Щербатова Чаадаев получил блестящее домашнее образование и рано обратил на себя внимание своих учителей, в числе которых были Мерзляков, Буле, Баузе и др. Некоторое время Чаадаев слушал лекции в Московском университете, а в 1811 г. из Москвы переехал в Петербург и поступил

²⁵³ Интериоризация – (франц. interiorisation, от лат. interior – внутренний), переход извне внутрь. В данном случае имеется ввиду переосмысление идей западноевропейского Просвещения.

юнкером в лейб-гвардии Семеновский полк, в рядах которого совершил поход в Париж, где перевелся в Ахтырский гусарский полк. В начале 1816 г. Чаадаев перешел в лейб-гусарский полк, квартировавший уже и в то время в Царском Селе. Здесь он познакомился с Пушкиным, считавшим его в числе лучших друзей своих. Происхождение, образование, блестящая внешность – все, казалось, сулило Чаадаеву выдающуюся служебную карьеру. Тем тяжелее была для него необходимость выйти в отставку при обстоятельствах совершенно особого рода. В 1820 г. в Семеновском полку, в котором ранее служил и Чаадаев, разыгралась весьма прискорбная история: солдаты, несмотря на все увещания, отказались повиноваться командиру полка. Для подробного донесения государю об этом происшествии был послан курьером в Троппау Чаадаев, состоявший в то время адъютантом у командира гвардейского корпуса. Подробности продолжительной аудиенций Чаадаева у императора Александра I остались неизвестными, но в обществе стали ходить крайне неблагоприятные для Чаадаева слухи: говорили, что он предал своих товарищей, что сделал он это из желания получить флигель-адъютантские вензеля и т. п. Многое в этом эпизоде остается и, вероятно, навсегда останется невыясненным. Во всяком случае в начале 1821 г. Чаадаев неожиданно для всех подал в отставку и, несмотря на крайне стесненное материальное положение, уже не искал службы. Кризис в судьбе Чаадаева не обошелся для него даром: он упал духом и стал особенно восприимчив к болезням. Лучшим выходом из щекотливого положения, в которое был поставлен Чаадаев, было заграничное путешествие, и он до 1825 г. посетил Англию, Францию, Швейцарию, Италию и Германию. В Карлсбаде он познакомился с Шеллингом, с которым был впоследствии в переписке. Во время путешествия Чаадаев пополнил свои познания по богословию, философии и истории, вернувшись же в Москву, он задумал обширный труд по философии истории, из которого успел написать лишь небольшую часть в форме писем, на французском языке. Письма эти долго ходили по рукам в рукописном виде и создали их автору известность в широких кругах. Одно из этих писем увидело, наконец, свет в «Телескопе», в 1836 г., т. 34, под заглавием «Философические письма». Появление его составило целое событие, имевшее весьма осязательные последствия и для автора, и для издателя журнала, и для цензора, пропустившего статью: автор был официально объявлен сумасшедшим и отдан под надзор врача, издатель Надеждин сослан в Усть-Сысольск, а цензор Болдырев отрешен от должности. В свое оправдание Чаадаев написал «Апологию сумасшедшего», но она, вместе с другими философскими письмами, увидела свет лишь после смерти автора. Врачебный надзор продолжался год с небольшим; Чаадаева оставили в покое, и он до смерти своей в 1856 г. оставался одним из видных представителей московских кружков.

Парадоксально, но советские власти, было, разрешили издание полного собрания сочинений П.Я. Чаадаева, но потом, «подумав», запретили их. Видимо, даже в XX веке письма Чаадаева звучали слишком актуально. Полностью сборник был издан только в 1972 г.

Чаадаев оказал существенное влияние на дальнейшее развитие русской философской мысли.

Его общефилософскую концепцию можно охарактеризовать как дуалистическую. Согласно этой концепции, физический мир построен из атомов и молекул, т. е. «элементов материальных», из которых образуются все тела. Тела существуют в пространстве, которое есть объективная форма внешнего мира, и во времени, которое трактовалось Чаадаевым в духе рас пространенного в те времена механицизма. Однако механицизм Чаадаева ограничивался миром физических явлений. Сознание человека, по его мнению, не подчиняется механистическим закономерностям природы, а является результатом божественного творения. Отсюда и понимание Чаадаевым познания также дуалистично: в области естествознания, или в опытной знании, действуют эмпирические и рационалистические методы, а логика рассуждения выстраивается согласно логике природных явлений, но в духовном мире, объекты которого обладают свободой, действует откровение.

Первое письмо П.Я. Чаадаева обращено к некой даме. Под образом дамы явно прослеживается сама Россия. Письмо проникнуто глубоко скептическим по отношению к России настроением. «Для души, – пишет он, – есть диетическое содержание, точно так же, как и для тела; уменьше подчинять ее этому содержанию необходимо. Знаю, что повторяю старую поговорку, но в нашем отечестве она имеет все достоинства новости. Это одна из самых жалких особенностей нашего общественного образования, что истины, давно известные в других странах и даже у народов, во многих отношениях менее нас образованных, у нас только что открываются. И это оттого, что мы никогда не шли вместе с другими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человечества, ни к Западу, ни к Востоку, не имеем преданий ни того, ни другого. Мы существуем как бы вне времени, и всемирное образование человеческого рода не коснулось нас. Эта дивная связь человеческих идей в течение веков, эта история человеческого разума, доведшая его в других странах мира до настоящего положения, не имели для нас никакого влияния. То, что у других народов давно вошло в жизнь, для нас до сих пор только умствование, теории... Посмотрите вокруг себя. Все как будто на ходу. Мы все как будто странники. Нет ни у кого сферы определенного существования, нет ни на что добрых обычаев, не только правил, нет даже семейного средоточия; нет ничего, что бы привязывало, что бы пробуждало наши сочувствия, расположения; нет ничего постоянного, неперемного: все проходит, про-

текает, не оставляя следов ни во внешности, ни в вас самих. Дома мы как будто на постое, в семьях как чужие, в городах как будто кочуем и даже больше чем племена, блуждающие по нашим степям, потому что эти племена привязаннее к своим пустыням, чем мы к нашим городам»²⁵⁴.

Автор, развивая популярные в тот момент идеи цикличности исторического процесса, замечает: «у всех народов бывает период сильной, страстной, бессознательной деятельности». Такое время он определяет временем «юности народов». Определенным образом «ветренная юность», с точки зрения автора, присуща и теперь современной ему России. «В самом начале у нас было дикое варварство, потом грубое суеверие, затем жестокое, унижительное владычество, следы которого в нашем образе жизни не изгладились совсем и доныне. Вот горестная история нашей юности... Нет в памяти чарующих воспоминаний, нет сильных наставительных примеров в народных преданиях. Пробежите взором все века, нами прожитые, все пространство земли, нами занимаемое, вы не найдете ни одного воспоминания, которое бы вас остановило, ни одного памятника, который высказал бы вам протекшее живо, сильно, картинно... Мы явились в мир, как незаконнорожденные дети, без наследства, без связи с людьми, которые нам предшествовали, не усвоили себе ни одного из поучительных уроков минувшего. Каждый из нас должен сам связывать разорванную нить семейности, которой мы соединялись с целым человечеством. Нам должно молотом вбивать в голову то, что у других сделалось привычкой, инстинктом... Мы растем, но не зреем, идем вперед, но по какому-то косвенному направлению, не ведущему к цели... Мы принадлежим к нациям, которые, кажется, не составляют еще необходимой части человечества, а существуют для того, чтобы со временем преподать какой-либо великий урок миру... Все народы Европы выработали определенные идеи. Это – идеи долга, закона, правды, порядка. И они составляют не только историю Европы, но ее атмосферу. Это более чем история, более чем психология: это физиология европейца. Чем вы замените все это?... Силлогизм Запада нам неизвестен. В наших лучших головах есть что-то большее, чем неосновательность. Лучшие идеи, от недостатка связи и последовательности, как бесплодные призраки цепенеют в нашем мозгу.... Даже в нашем взгляде я нахожу что-то чрезвычайно неопределенное, холодное, несколько сходное с физиономией народов, стоящих на низших ступенях общественной лестницы.... По нашему местному положению между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны бы соединять в себе два великие начала разума: воображение и рассудок, должны бы совмещать в нашем гражданском образовании историю всего мира. Но не таково предназначение, павшее на нашу долю. Отшельники в мире, мы ничего ему не дали, ничего не взяли у него, не приобщили ни одной идеи к

²⁵⁴ Чаадаев, П.Я. Философские письма. М., 1998. С. 15 – 67.

массе идей человечества, ничем не содействовали совершенствованию человеческого разума и исказили все, что сообщило нам это совершенствование... Ни одной полезной мысли не возросло на бесплодной нашей почве, ни одной великой истины не возникло среди нас. Мы ничего не выдумали сами и из всего, что выдумано другими, заимствовали только обманчивую наружность и бесполезную роскошь.... Повторяю еще: мы жили, мы живем, как великий урок для отдаленных потомств, которые воспользуются им непременно, но в настоящем времени, что бы ни говорили, мы составляем пробел в порядке разума»²⁵⁵.

Произнеся такой приговор над нашим прошлым, настоящим и отчасти будущим, Чаадаев осторожно приступает к своей главной мысли и вместе с тем к объяснению указанного им явления. Корень зла, по его мнению, в том, что мы восприняли «новое образование» не из того источника, из которого воспринял его Запад. «Ведомые злою судьбою, мы заимствовали первые семена нравственного и умственного просвещения у растленной, презираемой всеми народами Византии», заимствовали, притом, тогда, когда «мелкая суетность только что оторвала Византию от всемирного братства», и потому «приняли от нее идею, искаженную человеческою страстью». Отсюда и произошло все последующее. «Несмотря на название христиан, мы не тронулись с места, тогда как западное христианство величественно шло по пути, начертанному его божественным основателем». Чаадаев сам ставит вопрос: «Разве мы не христиане, разве образование возможно только по образцу европейскому?», – и отвечает так: «Без сомнения, мы христиане, но разве абиссинцы не христиане же? Разве японцы не образованны?.. Но неужели вы думаете, что эти жалкие отклонения от божественных и человеческих истин низведут небо на землю?»²⁵⁶

В Европе все проникнуто таинственной силой, которая царилла самодержавно целый ряд столетий». Эта мысль наполняет весь текст «Философического письма».

Как возглас звучит предостережение автора: «Взгляните на картину полного развития нового общества и вы увидите, что христианство преобразует все человеческие выгоды в свои собственные, потребность вещественную везде заменяет потребностью нравственной, возбуждает в мире мыслительном эти великие прения, которых вы не встретите в истории других эпох, других обществ... Вы увидите, что все создано им и только им: и жизнь земная, и жизнь общественная, и семейство, и отечество, и наука, и поэзия, и ум, и воображение, и воспоминание, и надежды, и восторги, и горести». Но все это относится к христианству западному; другие ветви христианства бесплодны.

²⁵⁵ Чаадаев, П.Я. Философские письма. М., 1998. С. 78.

²⁵⁶ Там же. С. 91.

Во втором письме Чаадаев выражает мысль, что прогресс человечества направляется рукою Провидения и движется при посредстве избранных народов и избранных людей; источник вечного света никогда не угасал среди человеческих обществ; человек шествовал до определенного ему пути только при свете истин, открываемых ему высшим разумом. «Вместо того, чтобы угодливо принимать бессмысленную систему механического совершенствования нашей натуры, так явно опровергаемого опытом всех веков, нельзя не видеть, что человек, предоставленный самому себе, шел всегда, наоборот, по пути бесконечного вырождения. Если и были от времени до времени эпохи прогресса у всех народов, минуты просветления в жизни человечества, возвышенные порывы разума, то ничто не доказывает непрерывности и постоянства такого движения. Истинное движение вперед и постоянная наличность прогресса замечается лишь в том обществе, которого мы состоим членами и которое не является продуктом рук человеческих. Мы без сомнения восприняли то, что было выработано древними до нас, воспользовались им и замкнули таким образом кольцо великой цепи времен, но из этого вовсе не следует, что люди достигли бы состояния, в котором они теперь находятся, без того исторического явления, которое безусловно не имеет antecedентов, находится вне всякой зависимости от человеческих идей, вне всякой необходимой связи вещей и отделяет мир древний от мира нового»²⁵⁷.

Человека Чаадаев рассматривал как объективное единство двух миров – физического и духовного, как существо свободное, которое в своем историческом бытии подчинено диалектике необходимости и свободы. На понимании соотношения необходимости и свободы во многом выстраивается концепция философии истории Чаадаева, связанная с заботой о грядущих судьбах России. Здесь взгляды Чаадаева не оставались неизменными, а определенным образом эволюционировали. В начальный период определяющей мировоззренческой идеей была мысль о тотальном единстве рода человеческого, всех наций и индивидов. Применительно к концепции русского исторического процесса эта идея выступала в императивной форме необходимости единения России с другими народами. Будучи в этот период близок к декабристам, Чаадаев, однако, не разделял их идею преобразования путем военного переворота и усматривал реальный путь исторического прогресса России в нравственном совершенствовании. Впоследствии взгляды Чаадаева на судьбы России изменились: если прежде оторванность России от мирового исторического процесса рассматривалась как недостаток, то затем она стала представляться, напротив, преимуществом ее, которое позволит ей быстро овладеть достижениями западноевропейской цивилизации, избегнув при этом присущих ей пороков. Однако реальная политическая обстановка в России, связанная с усилением абсо-

²⁵⁷ Чаадаев, П.Я. Философские письма. М., 1998. С.167.

лютизма, настраивала его на резко критический лад. Чаадаев оставался истинным патриотом России, хотя «высочайшим повелением» и был объявлен сумасшедшим и не мог публиковать свои работы. Свою позицию он высказал честно и прямо: «По-видимому, есть несколько способов любить свое отечество и служить ему.... Я предпочитаю бичевать свою родину, предпочитаю огорчать ее, предпочитаю унижать ее, – только ее не обманывать»²⁵⁸.

П.Я. Чаадаев затрагивает серьезную проблему несоответствия позиций церкви ожиданиям общества. Даже более, автор указывает, что и в самой церкви нет уверенности в правильности позиции. «Что означает утверждение, будто Церковь выродилась из первоначальной Церкви? Отцы церкви, начиная с третьего века, разве не жаловались на испорченность христианства?»²⁵⁹.

В философской концепции П.Я. Чаадаева прослеживаются тенденции объективного идеализма. Он пишет: «Главным средством формирования душ без сомнения является слово: без него нельзя себе представить ни происхождения сознания в отдельной личности, ни его развития в человеческом роде»²⁶⁰. Автор предвосхищает выводы феноменологии XX века. Но при этом делает вполне наивные предположения. «Иногда, – пишет П.Я. Чаадаев, – случается, что проявленная мысль как будто не производит никакого действия на окружающее; а между тем – движение передалось, толчок произошел; в свое время мысль найдет другую, родственную, которую она потрясет, прикоснувшись к ней, и тогда вы увидите ее возрождение и поразительное действие в мире духовном. Вы знаете такой физический опыт: подвешивают несколько шариков в ряд; отстраняют первый шарик, и последний шарик отскакивает, а промежуточные остаются неподвижными. Вот так и передается и мысль, проносясь сквозь мозг людей»²⁶¹.

Обращаясь к сущности государства, Чаадаев пишет: «В древних цивилизациях не было никакого прочного, внутри их лежащего, начала. Глубокая мудрость Египта, очаровательная прелесть Ионии, строгие добродетели Рима, ослепительный блеск Александрии – во что вы превратились? Блестящие цивилизации, взлелеянные всеми силами земли, связанные со всеми славами, со всеми героями, со всем владычеством над вселенной, с величайшими государями, которых когда-либо производила земля, с мировым суверенитетом – каким образом могли вы быть снесены с лица земли? К чему была работа веков, чудные деяния интеллекта, если новые народы, пришедшие неизвестно откуда, не приобщенные ни малейшим образом к

²⁵⁸ Чаадаев, П.Я. Апология сумасшедшего. М., 1998. С. 244.

²⁵⁹ Чаадаев, П.Я. Философские письма. М., 1998. С. 352.

²⁶⁰ Там же. С. 367.

²⁶¹ Там же. С. 390.

этим цивилизациям, должны были все это разрушить, опрокинуть великолепное здание и запахать самое место, на котором оно стояло?». С точки зрения автора отсутствие общественной идеи рано или поздно приведет к крушению государства. Как же актуально звучат его слова. Бесплотные поиски «национальной идеи» коль скоро всем уже набили оскомину, а «воз и ныне там».

Европейское общество «в течение целого ряда веков покоилось на основе федерации, которая была разорвана только реформацией; до этого печального события народы Европы смотрели на себя не иначе как на единый социальный организм, географически разделенный на разные государства, но составляющий в моральном смысле единое целое; между народами этими не было иного публичного права, кроме постановлений церкви; войны представлялись междоусобиями, единый интерес одушевлял всех, одна и та же тенденция приводила в движение весь европейский мир. История средних веков была в буквальном смысле слова историей одного народа – народа христианского. Движение нравственного сознания составляло ее основание; события чисто политические стояли на втором плане; все это обнаруживалось с особенною ясностью в религиозных войнах, т. е. в событиях, которых так ужасалась философия прошлого века. Вольтер очень удачно замечает, что войны из-за мнений происходили только у христиан; но не следовало ограничиваться лишь констатированием факта, необходимо было возвыситься до уразумения причины такого единственного в своем роде явления. Ясно, что царство мысли не могло иначе утвердиться в мире, как придавая самому принципу мысли полную реальность. И если теперь положение вещей изменилось, то это явилось результатом схизмы, которая, разрушив единство мысли, разрушила тем самым и единство общества. Но основание остается и теперь все то же, и Европа все еще христианская страна, что бы она ни делала, что бы ни говорила... Для того, чтобы настоящая цивилизация была разрушена, надо было бы, чтобы весь земной шар перевернулся вверх дном, чтобы повторился переворот подобный тому, который дал земле ее настоящую форму. Чтобы погасить дотла все источники нашего просвещения, понадобился бы, по крайней мере, второй всемирный потоп. Если бы было поглощено одно из полушарий, то и того, что осталось бы на другом, было бы достаточно для обновления человеческого духа. Мысль, долженствующая покорить вселенную, никогда не остановится, никогда не погибнет или, по крайней мере, не погибнет до тех пор, пока на это не будет веления. Того, кто вложил эту мысль в человеческую душу. Мир приходил к единению, но этому великому делу мешала реформация, возвратив его к состоянию разрозненности (*desuniti*) язычества». В конце второго письма Чаадаев прямо высказывает ту мысль, которая лишь косвенно пробивалась в письме первом. «Что папство было учреждением человеческим, что входящие в него элементы созданы чело-

веческими руками – я охотно это признаю, но сущность папства исходит из самого духа христианства... Кто не изумится необыкновенным судьбам папства? Лишенное своего человеческого блеска, оно стало от того только сильнее, а проявляемый по отношению к нему индифферентизм лишь еще более упрочивает и обеспечивает его существование.... Оно централизует мысль христианских народов, влечет их друг к другу, напоминает им о верховном начале их верований и, будучи запечатлено печатью небесного характера, парит над миром материальных интересов»²⁶². В третьем письме Чаадаев развивает те же мысли, иллюстрируя их своими воззрениями на Моисея, Аристотеля, Марка Аврелия, Эпикура, Гомера и т. д. Возвращаясь к России и к своему взгляду на русских, которые «не принадлежат, в сущности, ни к какой из систем нравственного мира, но своею общественною поверхностью примыкают к Западу», Чаадаев рекомендует «сделать все что можно, чтобы приготовить пути для грядущих поколений».

Человек, о котором дальше пойдет речь, был одарен во многих отраслях. Он знал несколько языков, был блестящим музыковедом, философом и писателем. Это **Одоевский Владимир Федорович** (1803 – 1869), русский писатель, философ, педагог, музыкальный критик. Последний представитель древнего княжеского рода. Образование получил в Московском университетском благородном пансионе (1816 – 1822). В 1823 – 1825 был председателем организованного им «общества любомудрия». В 1824 – 1825 вместе с В. К. Кюхельбекером издавал альманах «Мнемозина», в 1827 – 1830 – один из основных деятелей журнала «Московский вестник», был соредактором пушкинского «Современника». В 1826 г. переехал в Петербург. С 1846 г. помощник директора Публичной библиотеки и директор Румянцевского музея; с 1861 г. сенатор в Москве. Общественная деятельность Одоевского весьма разносторонняя: он был одним из создателей и главных деятелей благотворительного общества посещения бедных, издателем журнала для крестьян «Сельское чтение», активно выступал с поддержкой реформ 1860-х годов и др.

В 1820 – 1840-х годах писатель-романист находился в центре литературной жизни России. Был дружен с А.С. Грибоедовым, Н. В. Гоголем, М.Ю. Лермонтовым. К его творчеству с интересом относился А. С. Пушкин, а в 1836 г. он был деятельным помощником Пушкина в редакции и издании «Современника». Ему принадлежит единственный некролог Пушкину – «Солнце русской поэзии закатилось». В 1844 г. вышли 3 тома его сочинений. В томе первом опубликован роман «Русские ночи» – первый русский философский роман. Его художественные произведения высоко ценил В.Г. Белинский. А.С. Пушкин нередко увещевал Одоевского забросить службу и посвятить себя только литературному творчеству. Одоевский имел литературный салон, гостями которого в разное время были

²⁶² Чаадаев П.Я. Философские письма. М., 1998. С. 98.

А.С. Пушкин, В.А. Жуковский, И.А. Крылов, М.Ю. Лермонтов, Н.В. Гоголь, В.Г. Белинский, П.А. Вяземский, М.И. Глинка, А.С. Даргомыжский и мн. др.

Прекрасный музыкант, музыковед, он оставил и ряд им сочиненных вальсов, хоралов, прелюдий, колыбельных. Написал музыку на слова Пушкина «Дарует небо человеку», к стихотворению Н.А. Некрасова «Прости», к басне Крылова «Квартет». Участвовал в создании Русского музыкального общества и Московской консерватории. Издал «Музыкальную грамоту для немусыкантов» и «Музыкальную азбуку для народных школ».

Философско-эстетические взгляды Одоевского весьма противоречивы. Воспитанный в атмосфере рационализма и просветительства, Одоевский испытал затем сильное влияние немецкой идеалистической философии и эстетики, особенно Ф.В. Шеллинга. В художественном творчестве Одоевского выступал и как продолжатель традиции просветительской сатиры, автор дидактических апологов и повестей («Бригадир», 1833; «Княжна Мими», 1834; «Княжна Зизи», 1839), и как признанный мастер фантастической романтической повести («Импровизатор», 1833; «Сильфида», 1837; «Саламандра», 1840; «Косморама», 1840). Среди неоконченных произведений Одоевского — научно-фантастический роман-утопия «4338-й год» (опубликован в 1926), романы «Иордан Бруно и Петр Аретино», «Самарянин», «Русские ночи» (1844) — цикл из десяти новелл, обрамленных философскими беседами, — итоговое произведение русского философского романтизма 1830-х гг., отразившее характерную для него атмосферу исканий, дум об основных проблемах бытия и судьбах России. Мало кто знал даже из современников, что этот серьезный политик и ученый был автором сказок для детей («Городок в табакерке», «Сказки дедушки Иринея» и др.). Казалось, что нет таких тем, таких вопросов, которые были бы неинтересны его пытливому уму. Однако Одоевский был очень слаб здоровьем и состояние его здоровья с каждым годом все ухудшалось. Именно поэтому с середины 40-х гг. Одоевский отошёл от литературной деятельности.

В 1830 – 40-х годах Одоевский проделал эволюцию, аналогичную пути Шеллинга от «философии тождества» к «философии откровения» (что подтвердилось во время их личной встречи в 1842), в частности под воздействием французского философа-мистика XVIII века Л. Сен-Мартена. С конца 1850-х годов характерен возрастающий интерес Одоевского к «опытному познанию» мира. В мировоззрении его своеобразно переплетаются славянофильские и западнические мотивы.

Одоевский явился одним из основоположников русского классического музыкознания. Он был первым истолкователем творчества М.И. Глинки, пропагандировал произведения А.Н. Верстовского, А.Н. Серова и др., обосновывал национальную самобытность русской музыки. Ему принадлежат исследования в области народной песни и древнерусской церковной

музыки. Ряд статей Одоевского посвящен творчеству В.А. Моцарта, Л. Бетховена, Г. Берлиоза, Р. Вагнера. В своих произведениях он часто обращался в духе романтической традиции к темам музыкального творчества и образам музыкантов (новеллы «Себастиан Бах», «Последний квартет Бетховена»). Участвовал в деятельности Русского музыкального общества, в создании Петербургской и Московской консерваторий. Автор ряда музыкальных сочинений.

Одоевский как философ задается вопросом: «Какие силы составляют внутреннюю силу общества?»²⁶³. С точки зрения автора силы эти сопоставимы с человеческими. «Сии стихии должны соответствовать действиям человека, или иначе его жизни»²⁶⁴.

Особую роль в становлении человека Одоевский отдает искусству. «Искусство нужно обществу как отдых после труда, как успех после битвы – отнимите у человека успех, он ослабнет к битве, отнимите отдых – труд сделается ему невозможным, отнимите поэзию – общество разрушится так же, как без науки, но по другой причине, по недостатку нравственного чувства»²⁶⁵. Одоевский выделяет четыре стихии, позволяющие обществу достигнуть процветания. Это наука, искусство, любовь и вера. Как мы видим, позиция Одоевского носит, скорее всего, идеалистический характер.

Первая волна западников, в сущности, западниками и не была. И Чаадаев, и Одоевский были сторонниками Просвещения, при этом вере по-прежнему отдавали одну из ведущих ролей в формировании человеческой природы.

8.2. Первая волна славянофилов. Критическое направление славянофильства

Одним из основоположников славянофильства является Иван Васильевич Киреевский (1806 – 1856), прозаик, критик, публицист, философ.

22 марта 1806 года в семье отставного секунд-майора Василия Ивановича Киреевского и Авдотьи Петровны (в девичестве Юшковой) родился первенец – Иван, будущий знаменитый славянофил и философ. В 1812 г. Василий Иванович, помогая бежавшим от Наполеона, заразился тифом и умер. Двадцатидвухлетняя Авдотья Петровна осталась с тремя малолетними детьми на руках. Через три года она вышла вторично замуж за троюродного брата Алексея Андреевича Елагина.

В 1822 г. – семья переехала в Москву для продолжения обучения старших сыновей.

В 1824 г. – Иван Киреевский поступил в Архив министерства иностранных дел.

²⁶³ Одоевский, В.Ф. Русские ночи. Собрание сочинений. М., 1978. С. 34.

²⁶⁴ Там же. С. 56.

²⁶⁵ Там же. С. 124.

Первыми публикациями И.В. Киреевского были статья «Нечто о характере поэзии Пушкина» (Московский Вестник. 1828) и «Обозрение русской словесности за 1829 г.» (Денница), сразу же обратившие внимание на автора всю читающую публику своего времени. Ему прочили славу литературного критика. Заканчивая свое «Обозрение» И.В. Киреевский писал: «Судьба каждого из государств Европейских зависит от совокупности всех других; – судьба России зависит от одной России. Но судьба России заключается в ее просвещении: оно есть условие и источник всех благ». Уже здесь в первых своих статьях И.В. Киреевский вышел на свои основные идеи о необходимости просвещения России и о его отношении к европейскому просвещению.

Пережив отказ выйти за него замуж от Натальи Петровны Арбеновой в 1829 г., Иван Киреевский в следующем году едет за границу. В Берлине он слушал Гегеля, был несколько раз у него дома, беседовал с ним; познакомился с Шеллингом, Океном и другими выдающимися немецкими учеными. Путешествие по Европе прервала страшная холера 1830 г. и И.В. Киреевский спешно уехал в Россию.

По возвращении И.В. Киреевский принимается за давно задуманное – начинает издание журнала «Европеец». В новом издании приняли участие В.А. Жуковский, Е.А. Баратынский, Н.М. Языков, А.С. Хомяков, собирався принять участие с третьего номера А.С. Пушкин, но журнал был запрещен.

Запрещение издательской деятельности в 1834 г. неожиданно было рассеяно состоявшимся личным счастьем – на вторичное прошение руки и сердца Наталья Петровна Арбенева наконец дала свое согласие. Жена Ивана Киреевского была девушка глубоко церковная, духовная дочь старца московского Новоспасского монастыря Филарета, который многое сделал и для духовного возмужания Ивана Васильевича.

Предчувствуя философские возможности И.В. Киреевского, А.С. Хомяков в 1848 г. адресовал ему дивное стихотворение:

*Ты сказал нам: «за волною
Ваших мысленных морей
Есть земля – над той землею
Блещет дивной красотою
Новой мысли эмпирей».
Распусти ж твой парус белый,
Лебединое крыло,
И стремися в те пределы,
Где тебе, наш путник смелый,
Солнце новое взошло;
И с богатством многоценным
Возвратившись снова к нам,*

*Дай покой душам смятенным,
Крепость волям утомленным,
Пищу алчущим сердцам!*²⁶⁶

С конца тридцатых, в сороковые годы начинаются споры славянофилов и западников, становясь с каждым годом все непримиримее и непримиримее. Смысл расхождения этих двух групп, пожалуй, никто не выразил более кратко и четко, как Герцен. Говоря о И.В. Киреевском, он постулировал, что «между им и нами была церковная стена». И действительно, Церковь, отношение к ней, и более правильно и точно пребывание в Ней или только «около церковных стен» – было тем существенным различием, которое уже в свою очередь определяло и другие философские, исторические, политические и прочие отличия сторон.

Киреевский был безнадежным спорщиком и обладал довольно сложным нравом.

В 1844 – 1845 гг И.В. Киреевский ненадолго берет на себя редактирование журнала «Москвитянин», но вскоре отказывается от этого дела.

Писательская активность И.В. Киреевского жестко зависела от возможности напечатать то, что он пишет. Оттого-то все его статьи пишутся только тогда, когда у славянофилов появляется возможность издавать какой-нибудь сборник или журнал.

Так в 1852 г. в «Московском сборнике» появляется его статья «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России».

«Самое торжество ума европейского обнаружило односторонность его коренных стремлений; потому что при всем богатстве, при всей, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках, общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека; Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития; так что собственные его коренные начала, из которых оно выросло, сделались для него посторонними, чужими, противоречащими его последним результатам».

В России же отсутствовали три основные основы, которые действовали в Европе: древне-римский мир, католичество и возникшая из завоеваний государственность. «Рассудочность, – писал И.В. Киреевский, – проникшая в римскую жизнь во всех ее проявлениях, отразилась и в умственной особенности Запада, всюду заменяя внутреннее содержание; она заразила собою и западное христианство. Политическая же жизнь Запада основалась на насилии». Насилие в основании и должно в конце концов разрушить просвещенность Запада.

Отсутствие завоевания при начале государства в России, не абсолютность границ между сословиями, правда внутренняя, а не право внешнее, –

²⁶⁶ Киреевский, И. Полное собрание сочинений. М., 1911. С. 211.

таковы по мнению И.В. Киреевского, отличительные черты древнерусского быта.

В Святоотеческой мысли, в Православной вере И.В. Киреевский видел духовную альтернативу европейской образованности, ту альтернативу, которая может создать новую русскую философию. Он хотел, «чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Святой Православной Церкви вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших; чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие, а чтобы та цельность бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей Православной России».

В 1856 г. в «Русской беседе» была напечатана последняя статья И.В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии».

Философия на Западе дошла до своего крайнего предела развития. Есть желание противопоставить рационализму философские учения основанные на вере, но на деле получается констатация лишь того постулата, что вера несовместима с разумом.

Отпадение церкви от Запада привело к первому раздвоению «в самом основном начале Западного вероучения, из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики; их потомство называется гегельянцами».

«Чем свободнее, чем искреннее верующий разум в своих естественных движениях, тем полнее и правильнее стремится он к Божественной истине. Для православно мыслящего учение Церкви не пустое зеркало, которое каждой личности отражает ее очертание; не Прокрустова постель, которая уродует живые личности по одной условной мерке; но высший идеал, к которому только может стремиться верующий разум, конечный край высшей мысли, руководительная звезда, которая горит на высоте неба и, отражаясь в сердце, освещает разуму его путь к истине». Он не говорил о простом возобновлении философии Св. Отцов «возникшая из отношения веры к современной образованности, она должна была соответствовать и вопросам своего времени, и той образованности, среди которой она развилась. Развитие новых сторон наукообразной и общественной образованности требует и соответственного им нового развития философии. Но истины, выраженные в умозрительных писаниях Св. Отцов, могут быть для нее живительным зародышем и светлым указателем пути»²⁶⁷.

«Противопоставить эти драгоценные и живительные истины современному состоянию философии, проникнуться, по возможности, их смыслом,

²⁶⁷ Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 200.

сообразить в отношении к ним все вопросы современной образованности, все логические истины, добытые наукой, все плоды тысячелетних опытов разума среди его разносторонних деятельностей; изо всех этих соображений вывести общие следствия, соответственные настоящим требованиям просвещения, – вот задача, решение которой могло бы изменить все направление просвещения в народе, где убеждения Православной веры находятся в разногласии с заимствованной образованностью»²⁶⁸.

Киреевский выделял три элемента, ставшие основой для формирования Запада, которые совершенно противоположны русским основам. «Римская церковь, древнеримская образованность и возникшая из насилий завоевания государственность – были совершенно чужды древней России»²⁶⁹.

Однако на важнейший вопрос славянофильства: «Если российские основы развития были более перспективными, почему Запад оказался впереди России» он отвечает довольно туманно.

«В объяснение этого сказать, что если развитие русского ума отделилось на несколько веков от того времени, когда оно, по вероятности, должно было совершиться, то это произошло по высшей воле Провидения, – значило бы сказать мысль справедливую, но не ответную. Святое Провидение не без нравственной причины человека продолжает или сокращает назначенный ему путь»²⁷⁰.

«Содействовать просвещению народа не есть ли высочайшее благодеяние, которое можно ему сделать?» – писал И.Киреевский в письме к А. Кошелеву в 1827 г. и добавлял, что обязан действовать для блага своего отечества. Своей мечте философ остался верен до конца жизни.

И.Киреевский подчеркивал, что только невежество «отлучает народы от живого общения умов, которым держится, движется и вырастает истина посреди людей и народов»²⁷¹.

В «Речи Шеллинга» он религиозно-мистически обосновывает единство человечества: будущее единство «не может опять быть народом, но только самим человечеством в его первобытной цельности и нераздельности»²⁷². Между тем «первобытная нераздельность уже не может быть внешнею, она возможна только как внутреннее единство сознания»²⁷³. Однако, по мысли И. Киреевского, реализация идеи всеобщего братства должна начаться с создания новой универсальной культуры, с построения в России малого Царства Божьего, которое затем разрастется по всему миру, как горчичное семя.

²⁶⁸ Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. М., 1911.

²⁶⁹ Киреевский И.В. Указ. соч. С. 201.

²⁷⁰ Киреевский, И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 213.

²⁷¹ Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 335.

²⁷² Там же. С. 336.

²⁷³ Там же. С. 338.

Путь европейского просвещения и магометанского востока воспринимается философом как греховный, Россия же, с точки зрения И.Киреевского, – хранительница подлинной веры, тогда как Западу – носителю просвещения как мысли, как науки, веры не хватает. Католичество стало основой западной культуры, православие – основой русского просвещения, поэтому именно Россия должна играть ключевую роль в процессе преобразования мира. Будущая культура, по мысли философа, представляет собой синтез двух противоположных начал образованности под эгидой одного из них – православно-славянского.

Православно-христианская церковная философия, по мысли И.Киреевского, – стержень, сердцевина, фундамент хилиастической культуры.

И. Киреевский под руководством старца Макария готовил к изданию творения святых отцов, переведенные ранее преподобным Паисием Величковским: преподобных Марка Подвижника, Варсонофия Великого, Иоанна Пророка, Симеона Нового Богослова, Феодора Студита, Максима Исповедника, Исаака Сирина, аввы Фалассия, аввы Дорофея, аввы Орсисия, Исаяи Нитрисского. Творения преподобного Нила Сорского, житие и творения самого старца Паисия Величковского также были выпущены под руководством старца Макария и опубликованы в журнале «Москвитянин», редактором которого был в то время И.Киреевский. Однако, с точки зрения И. Киреевского, крайне ошибочно думать, что у нас есть готовая философия, заключающаяся в творениях святых отцов. «Философия наша должна еще создаться... Развитие этого... должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих, знакомых с писаниями святых отцов и западной образованностью»²⁷⁴. Надо постоянно сравнивать в уме философию святых отцов с современной образованностью, чтобы отделить в ней существенное от временного и относительного. «Истины, выраженные в умозрительных писаниях св. отцов, могут быть... живительным зародышем и светлым указателем пути...» для нового развития философии, которая будет соответствовать развитию новых сторон наукообразной и общественной образованности²⁷⁵.

И. Киреевский указывает, что в период возникновения христианства оно не безусловно отвергало древнюю философию, но, «принимая ее, преобразовывало согласно своему высшему любомудрию»²⁷⁶. Все величайшие светила церкви были глубокими знатоками древней философии, однако это вовсе не означает, что в собственных построениях они толковали христианское учение согласно уже знакомым и близким им положениям. Они пользовались языческой философией для «разумного построения того

²⁷⁴ Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 319.

²⁷⁵ Там же. С. 322.

²⁷⁶ Там же. С. 341.

первого христианского любомудрия, которое все современное развитие наук и разума связывало в одно всеобъемлющее созерцание веры». «Истинная сторона языческой философии, проникнутая христианским духом, явилась посредницею между верою и внешним просвещением человечества». Изучение наследия греческих философов было общим достоянием всех учителей церкви, и не только во времена борьбы с язычеством, но и позже. Это вовсе не означает, что для того, чтобы вместить сознание божественного, необходима соответствующая степень учености, ведь там, где существует подлинная вера, «степень учености делается вещью постороннею». Но, чтобы одушевлять умственную жизнь человечества, божественная истина не может оставаться вне ее: подчинив внешний разум, она будет господствовать над ним²⁷⁷.

С точки зрения И. Киреевского необходимо подчинить западную образованность господству православно-христианского убеждения. Русская особенность может и должна задушить вредную сторону западной образованности, чтобы направить ее в истинное русло, поскольку начало русской образованности – высшая ступень западной. Идея синтеза культур при доминировании в этом синтезе начала русской образованности – реальный путь ко всеобщему согласию.

В творчестве И. Киреевского намечается также идея синтеза науки, искусства, религии. Рисуя грандиозные абстрактные проекты, мыслитель всегда отталкивается от корней, которые таятся в недрах души каждого человека. Он акцентирует внимание на индивидуальном подвижничестве в соборности, ибо «каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже победа для всего христианского мира...»²⁷⁸. Целое проявляется только через единичное, большое выражается в малом, личное человеческое «я» равнобесконечно «я» абсолютному. Вся полнота культурного, внешнего творчества каждого христианина должна сочетаться с его напряженной внутренней работой, с внутренним деланием – тогда знание перерастет в сокровенное ведение, способное качественно изменить состояние мира. «При этом необходимо связывать направление своей жизни со своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особенное дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели»²⁷⁹. Без этого жизнь человека не будет иметь смысла, считает философ, ибо и человека-то то собственно не будет.

В своих работах мыслитель выявляет истоки западного и русского просвещения. Западную культуру он выводит из трех элементов: римское христианство, мир необразованных варваров, классический мир древнего язы-

²⁷⁷ Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 345.

²⁷⁸ Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. М., 1911. С. 277.

²⁷⁹ Там же. С. 307.

чества (статья «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России»). Европейская образованность генетически связывалась философом с зарождением в дохристианскую эпоху рационализма, атеистическая сущность которого обнажается в каждой статье мыслителя. По И. Киреевскому, недостаточное влияние античного просвещения на отечественную культуру становится, с одной стороны, достоинством, а с другой – недостатком. В ранних работах философ противопоставляет греческую и римскую линии образованности. Не греческое, а римское просвещение было передано германцам и унаследовано Западом. В римской образованности культ насилия, завоевания государства сочетается с полным обесцениванием человеческой жизни. Вслед за А. Хомяковым И. Киреевский пишет, что не вся образованность дохристианского мира была известна Западу до половины 15-го века, но образованность древнего языческого Рима, которому принадлежало материальное господство над миром, в то время как образованность греческая, которой принадлежало умственное господство, почти не проникала в Европу до покорения Константинополя. Когда же «драгоценное» греческое наследие стало известно европейцам, оно не смогло изменить сформировавшийся уже склад ума и жизни.

В России наследие древне-языческого мира осваивалось сквозь призму учения христианского. Славянский мир оказался самым христианским, поскольку чистому влиянию учения на внутреннюю и общественную жизнь человека он не только не препятствовал, но способствовал особенностями своего быта.

В своей последней статье напечатанной в журнале «Русская беседа» (1856), «О необходимости и возможности новых начал для философии» И. Киреевский говорит о греческой («аристотелевской») и римской («платоновской») линиях образованности, выводя все просвещение человечества из древнегреческой философии. Ум западного человека имеет особое родство с учением Аристотеля, система которого разорвала цельность умственного сознания и перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлеченное сознание рассуждающего разума. Единство у Аристотеля логическое, холодное, «правильное», оно – символ полноты и удовлетворенности мира, который никогда не был и не будет лучше, потому что он никогда не начинался, не изменялся и не кончался, но, будучи достаточно прекрасным, будет изменяться и уничтожаться лишь в частях своих. Внешняя реальность мистически становилась воплощением «голового», холодного единства, высшей разумности, где нет Бога. Человек сделался «умною материей», которая повинуется силе земных двигателей – выгоде и страху²⁸⁰. Связь западно-европейского рационализма с античным признает и А. Хомяков: «Строгий

²⁸⁰ Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. М., 1911. С. 315.

и сухой анализ Аристотеля был доступен всем, и все школы, весь рассудок новейшей Европы пошли по следам великого мыслителя... Приближается ли конец эпохи нашего схоластизма, нашего поклонения мудрости Аристотеля – Европы, нашей веры в его слово, подражания его быту? По-видимому, нет...»²⁸¹.

Н.Чернышевский в 1860-е сказал о Киреевском, что в нем «...была жажда истины, он пробуждал в других деятельность мысли. Потому он был полезен и нужен у нас»²⁸².

В 1856 г. И.В. Киреевский приехал в С-Петербург к оканчивавшему лицей старшему сыну, заболел холерой и 11 июня скончался.

Вот как писал в своем некрологе на смерть И.В. Киреевского А.С. Хомяков: «Сердце, исполненное нежности и любви; ум, обогащенный всем просвещением современной нам эпохи; прозрачная чистота кроткой и беззлобной души; какая-то особенная мягкость чувства, дававшая особенную прелесть разговору; горячее стремление к истине, необычайная тонкость диалектики в споре, сопряженная с самой добросовестною уступчивостью, когда противник был прав, и с какой-то нежной пощадою, когда слабость противника была явною; тихая веселость, всегда готовая на безобидную шутку, врожденное отвращение от всего грубого и оскорбительного в жизни, в выражении мысли или в отношениях к другим людям; верность и преданность в дружбе, готовность всегда прощать врагам и мириться с ними искренно; глубокая ненависть к пороку и крайнее снисхождение в суде о порочных людях; наконец, безукоризненное благородство, не только не допускавшее ни пятна, ни подозрения на себя, но искренно страдавшее от всякого неблагородства, замеченного в других людях: таковы были редкие и неоцененные качества, по которым Иван Васильевич Киреевский был любезен всем, сколько-нибудь знавшим его, и бесконечно дорог своим друзьям»²⁸³.

Алексей Степанович Хомяков (1804 – 1860), религиозный философ, публицист, один из основоположников славянофильства.

А.С. Хомяков родился в Москве в 1804 г. в дворянской семье. Отец поэта владел большим состоянием, но, будучи человеком безвольным, проиграл в карты более миллиона и после этого был отстранен женой, властной и умной женщиной, от ведения хозяйства.

Мать была первой воспитательницей Алексея Степановича, от нее он, по его собственному признанию, воспринял строгие нравственные прави-

²⁸¹ Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. М., 1911. С.135.

²⁸² Там же. С.316.

²⁸³ Лясковский В. Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб., 2000. С. 11.

ла, интерес и уважение к национальным традициям. Впрочем, как пришло состояние, так и ушло²⁸⁴.

В московском пожаре 1812 г. сгорел дом Хомяковых, и семья, прожив некоторое время в имении, в 1815 г. переехала в Петербург. Здесь к Алексею Хомякову и его старшему брату Федору учителем словесности был приглашен А. А. Жандр – литератор, друг А.С. Грибоедова. Через два года Хомяковы вернулись в Москву. Братья Хомяковы продолжали обучение у профессоров Московского университета. Алексей в 1821 г. сдал экзамен на степень кандидата математических наук, Федор избрал дипломатическое поприще.

Алексей Хомяков изучает математические науки (интерес к точным наукам он сохранил на всю жизнь) и в эти же годы много и серьезно занимается литературой, чему способствовала дружба с Дмитрием Веневитиновым, его ровесником, замечательным поэтом, будущим главой «Общества любителей».

Хомяков и Веневитинов писали стихи, соревновались в переводах Вергилия и Горация. Их взгляды складывались под влиянием господствовавших тогда в Московском университете просветительских идей и современной поэзии – вольнолюбивых произведений А.С. Пушкина и поэзии декабристов. Хомяков в своих юношеских стихах воспевает былую вольность Новгорода, начинает поэму о Вадиме – вожде восстания новгородцев против норманнского князя Рюрика.

Революционно-освободительные идеи так захватывают его, что в 1821 г. он убегает из дома и едет в Грецию, чтобы принять участие в борьбе греческих повстанцев. Правда, 17-летнего беглеца перехватили по пути и вернули в родительский дом, но его юношеский благородный порыв сочувствия угнетенному народу впоследствии развился в глубокое убеждение, стал нравственным принципом его жизни и философии.

В 1822 г. Хомяков поступает на военную службу. В армии Хомяков проявлял недюжинную храбрость и благородство. У него было веселое и вместе с тем человеческое отношение к бою. С театра военных действий Алексей Степанович пишет матери: «Я был в атаке, но, хотя раза два замахнулся, но не решился рубить бегущих, чему теперь очень рад; после того подъехал к редуту, чтоб осмотреть его поближе. Тут подо мною была ранена моя белая лошадь, о которой очень жалею. Пуля пролетела насквозь через обе ноги; однако же есть надежда, что она выздоровеет. Прежде того она уже получила рану в переднюю лопатку саблей, но эта рана совсем пустая. За это я был представлен к Владимиру, но по разным об-

²⁸⁴ Согласно семейной легенде дальний родственник Хомяковых, овдовев и оставшись один, предложил своим крестьянам самим выбрать себе «нового» барина. Крестьяне указали на Федора Степановича Хомякова. Он был родным прадедом А.С. Хомякова.

стоятельствам, не зависящим от князя Мадатова, получил только Св. Анну с бантом, впрочем, и этим очень можно быть довольным»²⁸⁵.

Несмотря на проявленную смелость, Хомяков ни разу не был ранен и это, без сомнения, вызывало у сослуживцев мистическое отношение к этой личности.

В Петербурге в гвардейском полку он продолжает писать стихи, у него появляются литературные знакомства – это декабристы и близкие к ним литераторы. Его стихи печатаются в «Полярной звезде», он постоянный посетитель собраний у Рыльева.

Современники вспоминают многочасовые разговоры – споры Хомякова с Рылевым и А.И. Одоевским. Очень многое объединяло их, они одинаково смотрели на современное положение России и народа, они стремились к одной цели, но Хомяков считал неправильным путь, который избрали для достижения своей цели декабристы: при перевороте, совершенном военной силой, рассуждал он, монархия будет заменена деспотическим правлением военной верхушки, которая будет так же враждебна народу, как и самодержавие. В середине 1825 г. Хомяков взял бессрочный отпуск и уехал за границу, о восстании 14 декабря узнал в Париже. В середине 1826 г. он вернулся в Москву.

В октябре 1826 г. в доме у Веневитинова Пушкин читал драму «Борис Годунов». На этом чтении Хомяков знакомится с Пушкиным. На следующий день там же Хомяков по просьбе Пушкина прочел свою трагедию «Ермак», написанную за границей. Эту романтическую трагедию сравнивали с «Разбойниками» Шиллера.

«Идеализированный «Ермак»», лирическое произведение пылкого юношеского вдохновения», – писал Пушкин.

Задумав с кружком Любоумров издавать журнал «Московский вестник», Пушкин называет Хомякова в числе ближайших сотрудников.

Впоследствии Пушкин неоднократно высказывался о Хомякове, высоко оценивая его творчество: его стихи он называл «прекрасными», говорил, что «истинный талант» Хомякова «неоспорим»²⁸⁶.

В 1828 – 1829 гг Хомяков участвует в русско-турецкой войне, по возвращении выходит в отставку и с того времени целиком отдается общественно-литературной деятельности.

В конце 1830-х – начале 1840-х одах общественной жизни России оформляются два лагеря – западники и славянофилы. На первый взгляд различные позиции тех и других были непримиримы. Однако и те и другие основной акцент делали на судьбе России. Их расхождение заключалось в том, что западники считали необходимым условием прогрессивного разви-

²⁸⁵ Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Алексей Степанович Хомяков. Париж: YMCA-Press, 1997. С. 78.

²⁸⁶ Там же. С. 100.

тия России – следовать по пути западного буржуазного общества; славянофилы считали, что Россия должна развиваться собственным, национальным путем, на основе национальных общественных форм. Первая волна западничества и славянофильства носила критический характер. И те и другие критиковали негативные моменты в развитии России и Запада. А.И. Герцен, Н.П. Огарев, Т.Н. Грановский, В.Г. Белинский принадлежали к западническому кружку, А.С. Хомяков, С.П. Шевырев, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков выступали как славянофилы. А.И. Герцен писал впоследствии о времени ожесточенной полемики западников и славянофилов: «Да, мы были противниками их, но очень странными. У нас была одна любовь, но не одинокая. У них и у нас запало с ранних лет одно сильное безотчетное физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы за пророчество, – чувство безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому народу, к русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно»²⁸⁷.

Одной из основных черт характера А. Хомякова была гордость и отстраненность от мира суеты. В стихах своих он часто употребляет слово гордость, это излюбленное его слово. В нем был пафос гордости. Но то не была гордость духовная по отношению к Высочайшему, то была гордость житейская по отношению к людям. И всего более сказалась эта черта характера Алексея Степановича в его отношении к женщинам. А, как известно, женщины это не очень любят. Неразделенная любовь Алексея Хомякова породила следующие строки.

*К ****

*Благодарю тебя! Когда любовью нежной
Сияли для меня лучи твоих очей,
Под игом сладостным заснул в груди мятежной
Порыв души моей.
Благодарю тебя! Когда твой взор суровый
На юного певца с холодностью упал,
Мой гордый дух вскипел, и прежние оковы
Я смело разорвал! И шире мой полет, живее в крыльях сила;
Все в груди тишина, все в сердце расцвело;
И песен благодать свежее осенила
Свободное чело! Так, после ярых бурь, моря лазурней, тише,
Благоуханней лес, свежей долин краса;
Так раненный слегка орел уходит выше,
В родные небеса!*²⁸⁸

²⁸⁷ Муравьев В.Л. А. С. Хомяков. М.: Библиотека поэзии, 2006. С. 78.

²⁸⁸ Бердяев, Н.А. Собрание сочинений. Алексей Степанович Хомяков. Париж: YMCA-Press, 1997. С. 456.

Поэт горячо любил Россию, но его любовь не была слепой; он ясно видел все мерзости русской жизни, порожденные ее политическим строем. В стихотворении «России», написанном в 1854 г., Хомяков с великой болью говорит:

*А на тебя, увы! как много
Грехов ужасных налегло!
В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!*

Как большинство славянофилов А. Хомяков не только верил в особую миссию родины, но видел возрождение России, изображая его символически «в виде мчащегося через волны корабля с поднятым флагом, на котором виден «Правды суд и мир любви»²⁸⁹.

Стихотворение Хомякова «России» было запрещено цензурой.

А.С. Хомяков умер в 1860 г., в самый разгар подготовки отмены крепостного права, в одном из самых последних своих стихотворений он писал о грядущем:

*Быть громам и быть ударам!
Быть сверканью в облаках,
И ручьям по крутоярам,
И потокам на лугах!
Быть грозе! но буря злая
Скоро силы истощит;
И, сияя, золотая
Зорька в небе погорит»²⁹⁰.*

На смерть А.С. Хомякова А.И. Герцен откликнулся некрологом, который был напечатан в «Колоколе». «Еще один из замечательнейших деятелей в мире русской мысли и русского сознания кончил свою жизнь... – писал Герцен – Не во всем согласные с ним, мы высоко ценили и огромные дарования А.С. Хомякова, и благородную жизнь его, проведенную вдали от всего официального, служебного, и его влияние на московское общество. Ему было только 55 лет... скоро изнашивает наш север лучших людей своих!»²⁹¹.

Мыслители, о которых далее пойдет речь, являясь представителями славянофильства, представляли уже его публицистическую часть.

²⁸⁹ Бердяев, Н.А. Собрание сочинений. Алексей Степанович Хомяков. Париж: YMCA-Press, 1997. С. 123.

²⁹⁰ Там же. С. 466.

²⁹¹ Муравьев, В.Л. А. С. Хомяков. М.: Библиотека поэзии, 2006. С. 90.

Аксаков Константин Сергеевич (1817 – 1860), мыслитель, публицист, филолог, историк, поэт, литературный критик. Аксаков был старшим сыном С.Т. Аксакова и Ольги Семеновны (в девичестве Заплатиной, дочери генерал-майора, участника суворовских походов С. Г. Заплатина). Родился в селе Новоаксаково Бугурусланского уезда и детство свое провел в различных имениях отца. В 1826 г. семья С.Т. Аксакова переехала в Москву. С детства Константина окружала дружная обстановка, в семье С.Т. Аксакова было 6 сыновей и 8 дочерей. Свое первоначальное образование Аксаков получил в семье. Привязанность его к родителям носила сильный характер.

В возрасте 15 лет (ранее по возрасту в университет поступил только Грибоедов) он поступил в Императорский Московский университет на словесное отделение. Здесь Аксаков знакомится с Н.В. Станкевичем, учившимся на втором курсе, и некоторое время посещает его кружок, о котором позже он вспоминал так: «В этом кружке выработалось уже общее воззрение на Россию, на жизнь, на литературу, на мир – воззрение большей частью отрицательное... Пятнадцатилетний юноша, вообще доверчивый и тогда готовый верить всему, еще многого не передумавший, еще со многим не уравнившийся, я был поражен таким исправлением, и мне оно часто было больно; в особенности больны были мне нападения на Россию, которую люблю с самых малых лет».

В 1839 г. он познакомился с Ю.Ф. Самариним, а вскоре и с А.С. Хомяковым. С этого времени Аксаков входит в круг московских славянофилов. Аксаков полагал православную веру высшим и даже «всем смыслом» жизни русского народа.

После окончания университета (1835, получил звание кандидата словесного отделения) Аксаков очень долго не мог закончить свою магистерскую диссертацию (магистерский экзамен сдал в 1840) «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» (1846) и защитил ее только 6 марта 1847 г.

На литературном поприще Аксаков известен как автор театральных произведений: драмы «Освобождение Москвы в 1612 г.» (1848), водевиля «Почтовая карета» (1845), комедии «Князь Луповицкий, или Приезд в деревню» (1851). Положенное на музыку П. И. Чайковского, с небольшим изменением слов, стихотворение Аксакова «Мой Марихен так уж мал, так уж мал» (1836) стало популярной «Детской песенкой. Мой Лизочек» (1881). Он переводил Гете, Шиллера, Мицкевича и др. европейских поэтов. Будучи тонким лингвистом, Аксаков написал книгу «Опыт русской грамматики» (1860).

Смысл всех филологических работ Аксакова можно сформулировать его же словами: «Вместе с нашествием иноземного влияния на всю Россию, на весь ее быт, на все начала, и язык наш подвергся тому же; его под-

вели под формы и правила иностранной грамматики, ему совершенно чуждой, и как всю жизнь России, вздумали и его коверкать и объяснять на чужой лад... Да возникнет же вполне вся русская самобытность и национальность!.. Где же национальность шире русской? Да освободится же и язык наш от наложенного на него ига иноземной грамматики, да явится он во всей собственной жизни и свободе своей!..».

Аксаков был активным участником всех славянофильских изданий («Московский литературный и ученый сборник», 1846 – 1847; «Московский сборник», 1852; журнал «Русская беседа»). Особое значение для уяснения славянофильского взгляда на государство имеет записка Аксакова 1855, предназначенная для молодого имп. Александра II. В ней были сформулированы основные положения славянофильского восприятия отношений государства и нации. К. Аксаков пишет: «С точки зрения западно-европейского исторического опыта, возведенного в философскую теорию, с точки зрения западно-европейской науки государственного права, русское историческое государственное начало – не более, как *nonsens*, аномалия. Для него нет юридической нормы в западно-европейской науке»²⁹². К. Аксаков, как и большинство славянофилов, был сторонником утопической идеи «истинной» свободы народа. «Самостоятельное отношение безвластного народа к полновластному государству, – пишет К. Аксаков, – есть только одно: общественное мнение»²⁹³. Раннее славянофильство, в отличие от позднейшего национализма, считало самодержавие неразрывно связанным с полной и широкой свободой общественного мнения. Иван Аксаков прославился в русской публицистике шестидесятых и восьмидесятых годов своею смелой и яркой защитой идеи внутреннего общественного самоуправления, свободы совести, мысли и слова, своим принципиальным протестом против смертной казни. Во имя славянофильских начал он обличал фактические несовершенства русской жизни, пороки русской власти. Во имя истинного самодержавия он боролся с искаженным, лживым его подобием. «Внешняя правда – Государству, внутренняя правда – Земле; неограниченная власть – Царю, свобода мнения и слова – народу» – продолжает К. Аксаков²⁹⁴.

«Русский народ, – утверждал Аксаков, – есть народ не государственный, т. е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя даже зародыша народного властолюбия... как некогда в 862, так в 1612 г. народ призвал государственную власть, избрал царя и поручил ему неограниченно судьбу свою, мирно сложив оружие и разошедшись по до-

²⁹² Записка «О внутреннем состоянии России» / Сборник Теория государства у славянофилов. СПб., 1898. С. 29.

²⁹³ Там же. С. 32.

²⁹⁴ Там же. С. 33.

мам... Не правительственные меры удерживали и удерживают порядок в России, а дух народный не хочет нарушать его»²⁹⁵.

Русский народ хочет, отказавшись от политической жизни, оставить себе «жизнь мирную духа», свободу нравственную, цель которой – «общество христианское».

Аксаков отрицательно относится к активному участию народа в «государствовании», убивающем высшую цель – «духовный подвиг жизни», с потерей которой умирает и сам народ.

«Государственная власть, – пишет Аксаков, – при невмешательстве в нее народа, должна быть неограниченная... форму должна иметь... монархическую. Всякая другая форма: демократическая, аристократическая, допускает участие народа, одна более, другая менее, и неперемнное ограничение государственной власти, следовательно, не соответствует ни требованию невмешательства народа в правительственную власть, ни требованию неограниченности правительства. Очевидно, что смешанная конституция, вроде английской, точно так же не соответствует тем требованиям...»²⁹⁶.

Вне народа, вне общественной жизни может быть только лицо (individu). Одно только лицо может быть неограниченным правительством, только лицо освобождает народ от всякого вмешательства в правительство. Поэтому здесь необходим государь, монарх. Только власть монарха есть власть неограниченная. Только при неограниченной власти монархической народ может отделить от себя государство и избавить себя от всякого участия в правительстве, от всякого политического значения, предоставив себе жизнь нравственно-общественную и стремление к духовной свободе. Такое монархическое правительство и поставил себе народ русский».

Государство должно защищать народ, охранять спокойствие его жизни и доставлять народу всяческое «внешнее его обеспечение» для процветания и благосостояния, а народ обязан исполнять государственные требования, давая государству, когда нужно, людские и денежные ресурсы.

Самостоятельным должно оставаться у «безвластного народа к полномочному государству... только одно: общественное мнение», именно оно должно связывать народ и правительство, а для этого необходима свобода печати, но без уничтожения цензуры.

Вторгнувшись в область народа, требуя смены народной традиции, обычаев, государство уничтожило тот союз между народом и властью, который существовал до этого, «образовалось иго государства над землею, и Русская земля стала как бы завоеванной, а государство – завоеванным».

В этом Аксаков видел большую опасность, потому что, отняв внутреннюю общественную свободу своего быта, своей жизни у народа, прави-

²⁹⁵ Аксаков К.С. Собрание сочинений. М., 1908. С. 34.

²⁹⁶ Там же. С. 36.

тельство направляет народный интерес в сторону борьбы за внешние политические свободы.

Выход из современного ему государственного состояния Аксаков видел только в восстановлении «мнения» народного, через созыв Земских Соборов. Он сформулировал следующий славянофильский принцип: «Правительству – неограниченная свобода правления, исключительно ему принадлежащая, народу – полная свобода жизни, и внешней и внутренней, которую охраняет правительство. Правительству – право действия и, следовательно, закона, народу – право мнения и, следовательно, слова».

Известность К. Аксакову, прежде всего, принесла его издательская деятельность. С 1857 г. Аксаков издает литературную газету «Молва». Тематика статей разнообразна: от свободы слова, народности, просвещения до места России в современном и будущем мире, о Москве и ее значении для России и пр. Как истинный славянофил, К. Аксаков критически отзывался о Европе и, особенно, о черте русской элиты – идеализировать Европу. Интересно его суждение о Европе, которая для большинства российской правящей элиты была безусловным образцом. А по Аксакову, «Европа – самая маленькая из пяти частей света. И в то же время она повелительница всего остального земного шара»²⁹⁷. Показав абсурдность такого положения, Аксаков напоминает: «Есть нечто высшее Европы – это весь род человеческий». В то же время он отдавал должное несомненным достижениям ведущих западноевропейских стран, утверждая, напр., что Англия – это лучший плод западной гражданственности. Как жаль, что высказывания Аксакова воспринимаются сегодня как пророческие, например, такое: «Россия, в понятиях европейского Запада, – это варварская страна, это страшная, только материальная сила, грозящая подавить свободу, мысль, просвещение, преуспеяние народов. Для азиатского Востока Россия – это символ грозного величия, возбуждающего благоговение и невольно привлекающего к себе азиатские народы. Для Америки имя России знаменует крайнюю ее противоположность, но, в то же время, самобытное, юное государство, которому, вместе с нею, принадлежит будущность мира»²⁹⁸.

Для всех славянофилов первой волны было характерно идеализировать русскую общину. «Община, – писал Аксаков, – это высший нравственный образ человечества, являющийся в несовершенном виде на земле. Христианство освятило и просветило общину... И община стала идеалом недостижимым, к которому предстоит вечно стремиться».

Особую известность принесла Аксакову статья, в которой он противопоставлял «публику», т. е. образованную часть общества, и народ. Он писал: «Публика выписывает из-за моря мысли и чувства, мазурки и польки; народ черпает жизнь из родного источника. Публика спит, народ давно

²⁹⁷ Аксаков К.С. Собрание сочинений. М., 1908. С. 174.

²⁹⁸ Там же. С.186.

встал и работает. Публика едет на бал, народ идет ко Всенощной. Публика танцует – народ молится. Публика презирает народ – народ прощает публике. И в публике есть золото и грязь, и в народе есть золото и грязь. Но в публике грязь в золоте, в народе золото в грязи. Публика и народ имеют эпитеты: публика у нас – «почтеннейшая, а народ – православный»²⁹⁹.

Перу К. Аксакова принадлежит и неоднозначное произведение «Князь Луповецкий». Произведение представляется лубочными картинками о русской жизни. Утопический жанр повествования в конечном итоге уводит автора в идеальную страну. Русский народ, по мнению Аксакова, видит серьезную разницу между страной и государством. «Страна» в народном понимании означает общину, которая живет по внутреннему нравственному закону и предпочитает путь мира, следуя учению Христа. Только воинственные соседи вынудили, в конце концов, русский народ создать государство. Для этой цели русские призвали варягов и, отделив «страну» от государства, вверили политическую власть выборному монарху. Государство функционирует в соответствии с внешним законом: оно создает внешние правила поведения и извлекает пользу из принуждения. Преобладание внешней справедливости над внутренней характерно для Западной Европы, где государство возникло на основе завоеваний. В России, наоборот, государство образовалось на основе добровольного призвания варягов. С тех пор существует в России союз между «страной и государством». «Страна» обладает совещательным голосом, силой «общественного мнения», однако право на принятие окончательных решений принадлежит монарху (примером могут служить отношения между Земским Собором и царем в период Московского государства). Реформы Петра Великого нарушили этот идеальный порядок. Аксаков сначала превозносил Петра Великого как освободителя русских «от национальной ограниченности», но впоследствии возненавидел его реформы (см., напр., поэму «Петру» в «Руси», 1881), хотя и продолжал оставаться противником национальной ограниченности. Аксаков считал, что русский народ выше всех др. народов именно потому, что в нем больше всего развиты общечеловеческие принципы и «дух христианской гуманности». Западные народы страдают национальной исключительностью или ее противоположностью – космополитизмом, т. е. отрицанием национального принципа; и то и др. ошибочно.

Аксаков говорил, что русская история является «всеобщей исповедью» и что «ее можно читать так же, как житие святых». О скромности русского народа говорит тот факт, что все свои победы и достижения он приписывает не себе, а воле Божией. Русские не сооружают памятников в честь народа и его великих людей, а славят Бога молебнами, шествиями и воздвигают церкви. Ненависть Аксакова к Западной Европе была такой же сильной, как и любовь к России.

²⁹⁹ Аксаков К.С. // Молва № 4 от 4 мая. 1857.

Аксаков полагал, что основы высокой нравственности русской жизни следует искать в крестьянстве, которое еще не испорчено цивилизацией. Эту идею он выразил наиболее ярко в своей комедии «Князь Луповицкий». Князь, живя в Париже и являясь поклонником западно-европейской культуры, решает отправиться в свое имение в Россию, чтобы заняться просвещением крестьян и одарить их «благами цивилизации». Так, например, он говорит своим друзьям, что русский крестьянин, если он хочет помочь нищему, дает ему копейку на улице. Это, по словам Луповицкого, примитивно, т. к. в Западной Европе организуют благотворительные балы и концерты, сборы от которых распределяют среди нуждающихся. Князь приезжает в свою деревню, вызывает управляющего Антона и беседует с ним. Между прочим, Луповицкий советует Антону устроить в деревне крестьянские танцы с приношением в пользу бедных. Антон отвечает, что деньги для бедных собираются в церкви и что если танцы будут организованы, то они потратятся не ради Бога, а ради увеселения. На предложение князя снабдить крестьян различного рода книгами, Антон отвечает, что крестьяне при случае читают очень хорошие религиозные книги, однако таких книг в деревне слишком мало; если князь купит их, то это принесет, несомненно, большую пользу. Князь крайне заинтересовался тем, как деревенская сходка решит вопрос о выделении рекрута для армии. На сходке предложено послать на службу молодого человека Андрея, сироту, но за него вступается всеми уважаемый крестьянин. Этот крестьянин говорит, что вся община должна выступить против несправедливости и защитить сироту Андрея. У управляющего Антона много сыновей, но все крестьяне любят его и не хотят огорчать. Итак, деревенская сходка находит выход, приемлемый для всех, хотя он и приносит денежные расходы для всех общинников. Принято решение уплатить за «волю рекрута» 800 рублей серебром. Здесь Аксаков старается наглядно показать, что крестьяне обладают религиозно-нравственным мировоззрением благодаря православной вере, что в разрешении социальных вопросов они руководствуются справедливостью и соблюдают интересы всей общины в целом и каждого общинника в отдельности. Утопичность восприятия народной жизни у Аксакова принимает комичные формы. Аксаков искренне любит русский народ, но это любовь абсурдного идеализирования.

Умирает К. Аксаков в Греции от туберкулеза в 1860 г. Причиной внезапно развившейся болезни исследователи считают удар после кончины его отца, к которому он был очень привязан.

8.3. Вторая волна славянофильства

Славянофилы второй волны переходят от высоких идеалов к более приземленным, а иногда и приниженным. Если для ранних славянофилов основным вопросом было осмысление места и роли России в общемировом процессе на принципах Православия, то для поздних славянофилов характерным становится звучание националистических мотивов.

Аполлон Александрович Григорьев (1822 – 1864) – русский поэт, литературный и театральный критик, переводчик, мемуарист, автор ряда популярных песен и романсов.

Противоречивый и мятущийся, бесшабашный, писавший «цыганские» романы («О, говори хоть ты со мной...», «Цыганская венгерка»), увлекающийся, искренний в своих поисках – Аполлон Григорьев был яркой личностью литературной жизни России 1840 – 1860-х годов. Родился в Москве в семье чиновника. Один из лучших выпускников юридического факультета Московского университета (1842). Но от уготованной ему чиновничьей карьеры отказался. Потерпев неудачу в любви (к Антонине Фёдоровне Корш) и тяготясь своевољством родителей, Григорьев внезапно уехал в Петербург, где служил в Управе благочиния и Сенате. С лета 1845 г. целиком посвятил себя литературным занятиям. В 1840-е года увлекался утопическим социализмом и масонством. Сотрудничал в издававшемся в Москве литературно-научном журнале «Москвитянин» (1850 – 1856), где вскоре стал ведущим критиком и вместе с А.Н. Островским (1823 – 1886) возглавил группу славянофилов.

В «Переписке» Гоголя, которая привлечет его, как всегда привлекает все непризнанное и гонимое, он услышит вопрос, подрывающий его «безверие»: «Обязан ли человек ответственностью, и человек духа в особенности?» Если раньше, в согласии с Белинским и Герценом, он искал источник зла в социальной среде, традициях и обстоятельствах, то теперь он ищет причину неустройства мира в противоречиях самого душевного нутра человека. Вопрос Герцена «Кто виноват?» он адресует больше к личности, чем к обществу, как бы предвосхищая всем этим эволюцию другого бывшего петрашевца – Федора Достоевского.

Вырвавшись, казалось, «из разных бездн умственного и морального опьянения», как напишет он в своей ранней исповеди Погодину, Аполлон Григорьев не обретает душевного покоя и ясности. Ему все недостает положительной почвы, «веры», как он говорит, которую не может для него возместить скептическое отрицание, хотя по-прежнему на многое в самодержавной России он смотрит с отвращением. Одно время он увлекается масонством. Традиционное религиозное чувство подорвано в нем с юности, поколеблен и обретенный было социалистический идеал... Это оставляет для Ап. Григорьева одну возможность – смутно, ощупью пробираться

к вере в то, что кажется безусловно надежным и лежит вне личного эгоистического сознания – в народ, нацию.

Быт его был растрепан, и, хотя он женился, вернувшись в Москву, на Лидии Корш, сестре той, кого он безнадежно любил в юности, женитьба не прибавила ему солидности и не избавила от пьяных загулов, которыми он прославился еще в Петербурге.

Его бледный красивый профиль, оттененный черной бородой, привычно было видеть перед поднятием занавеса в креслах Малого театра. Присяжный театрал, он так шумно восхищался удачным исполнением и так бурно негодовал на артиста, провалившего свою роль, – кричал, аплодировал, шикал, – что его не раз выводили из зала.

«Да, пало искусство – Аполлона из театра вывели!» – шутил кто-то из друзей.

В московских гостиных он держал себя без всякого стеснения, не боялся показаться смешным, никогда не подделывался под вкусы хозяев, но мог легко смутить салонную благопристойность какой-нибудь экстравагантной выходкой: падал на колени, восхищался, клялся, проклинал, в споре высказывался искренне и резко, что выдавало в нем несветского человека.

Его порывы удивляли. Бунтовщик и атеист, он однажды испытал такой прилив благочестия, что отправился пешком к Троице, а вернувшись в Москву, начал поститься и так размечтался на всенощной в Успенском соборе, что не заметил, как все разошлись, а он оказался запертым до ранней обедни.

Порывы истовой религиозности сменялись у него отчаянным разгулом. Из своих молодых петербургских «скитальчеств» он вынес внутреннее тяготение к простой, естественной жизни, к песне, к русской народности. Петербург был для него воплощением холодного духа бюрократии, мелкой прозы чиновничьего быта, Москва осталась растрепанной, но милой русской столицей.

В натуре Аполлона было что-то стихийное, разудалое. Погибельно звучала для него романтика цыганской песни. И сам этот «последний романтик», называвший Дон-Кихота своим «благородным прадедом», запомнился современникам человеком буйных увлечений, роковой страсти. В красной шелковой рубахе, с гитарой в руках ходил он через весь город к своему приятелю Фету, пел у него до утра, освежаясь лишь стаканом чая, песни, романсы, свои, чужие... Голос его был глуховат, но манера пения увлекательна: он как бы только обводил музыкальный контур песни, заражая напором и непрерывностью чувства.

Басан, басан, басана

Басаната, басаната.

Ты другому отдана –

Без возврата, без возврата...

Для статей 1850-х гг. характерны романтический утопизм, мечта о патриархальном народе, свободном и талантливом (черты такого идеала Григорьев видел в русском купечестве). Главное внимание критик уделял национальным и нравственным проблемам современного ему искусства, интересуясь при этом не столько объективной сущностью характеров персонажей, сколько отражением в них «натуры» автора.

В 1861 г. А. Григорьев вводит понятие «почва». Под «почвой» он понимает приближение к народной жизни, народному искусству. Собственная его лирика была стилизована под городские романсы.

А. Григорьев является автором «органической теории». С точки зрения А. Григорьева существовавшая литературная традиция исчерпала себя. Искусство ради искусства, красивые слова ради красивых слов, по мнению автора, не отвечали запросам времени. Кстати сказать, его собственные стихи были достаточно оторваны от реальности.

А. Григорьев прославился как переводчик. В книге Виктора Гюго о Шекспире Григорьев видел одно из самых цельных формулировок «органической» теории, последователями которой он считал также Ренана, Эмерсона и Карлейля. А «исходная, громадная руда» органической теории, по Григорьеву, – «сочинения Шеллинга во всех фазисах его развития». Григорьев с гордостью называл себя учеником этого «великого учителя».

Из преклонения перед органической силой жизни в её разнообразных проявлениях вытекает убеждение Григорьева, что абстрактная, голая истина, в чистом своем виде, недоступна нам, что мы можем усваивать только истину цветную, выражением которой может быть только национальное искусство. Пушкин велик отнюдь не одним размером своего художественного таланта: он велик потому, что претворил в себе целый ряд иноземных влияний в нечто вполне самостоятельное. В Пушкине в первый раз обособилась и ясно обозначилась «наша русская физиономия, истинная мера всех наших общественных, нравственных и художественных сочувствий, полный очерк типа русской души». С особенною любовью останавливался поэтому Григорьев на личности Белкина, совсем почти не комментированной Белинским, на «Капитанской дочке» и «Дубровском». С такою же любовью останавливался он на Максиме Максимовиче из «Героя нашего времени» и с особенною ненавистью – на Печорине, как одном из «хищных» типов, которые совершенно чужды русскому духу.

Григорьев увлечен яркими человеческими типами, и само их разнообразие и богатство относит к достоинствам национальной почвы. И загул,

страсть души, меры не знающей, становятся для него чертами русской национальной стихии. Даже дикое, запойное пьянство оправдано – все же это не мелкий западный развратец, а пожары русской души. А. Григорьев в период увлечения «органической теорией» посещает кружок Островского. Позднее эти увлечения «упрощенной» жизни становятся для него навязчивой идеей.

Когда в середине 50-х годов от второй своей несчастной любви к Леониде Визард, от безденежья и неприютности Григорьев сбежит в Италию, он будет с волнением и нежностью вспоминать там первые времена кружка Островского. В письме из Флоренции он напишет, что готов отдать весь пестрый блеск и роскошь южного карнавала, с его вечерними огнями, масками и криками арлекинов, за одно воспоминание о масленице. В его памяти всплывут зимняя вьюга, гулянье под Новинским, разговоры фабричных с паяцами на балконе, самокаты, песни родины, московские погребки...

«Мне представлялись летние монастырские праздники моей великой, поэтической и вместе простодушной Москвы, ее крестные ходы и проч., – все, чем так немногие умеют у нас дорожить и что на самом деле полно истинной свежей поэзии, чему, как Вы знаете, я отдавался всегда со всем увлечением моего мужицкого сердца... Все это вереницей пронеслось в моей памяти: явственно вырисовывались то Новинское, то трактир, именуемый «Волчья долина», у бедного, старого, ни за что ни про что разрушенного Каменного моста, где я, ***, **** – все трое мертвецки пьяные, но чистые сердцем, цаловались и пили с фабричными, то Симоновская гора, усеянная народом в ясное безоблачное утро, и опять - братство внутреннее, душевное с этим святым, благодушным, поэтическим народом...»³⁰⁰

Некоторая упрощенность понимания искусства в творчестве А.Григорьева объяснялась его неровной натурой. Поэт Яков Полонский станет вспоминать: «Я знал Григорьева как идеально благонаправленного и послушного мальчика в студенческой форме, боящегося вернуться домой позднее девяти часов вечера, и знал его как забулдыгу. – Помню Григорьева, проповедующего поклонение русскому кнуту – и поющего со студентами песню, им положенную на музыку: «Долго нас помещики душили, становые били!» Помню его не верующим ни в бога, ни в черта – и в церкви на коленях, молящегося до кровавого пота. – Помню его как скептика и как мистика, помню его своим другом и своим врагом. – Правдивейшим из людей и льстящим графу Кушелеву и его ребяческим произведениям!»³⁰¹

С точки зрения А. Григорьева искусство, по самому существу своему, не только национально – оно даже местно. Всякий талантливый писатель есть

³⁰⁰ Аполлон Александрович Григорьев. Материалы для биографии. Петроград, 1917. С. 13.

³⁰¹ Тютчев Ф. Письма о России // Хронос. № 3. 2003. С. 78.

неизбежно «голос известной почвы, местности, имеющей право на свое гражданство, на свой отзыв и голос в общенародной жизни, как тип, как цвет, как отлив, оттенок». Сводя таким образом искусство к почти бессознательному творчеству, Григорьев не любил даже употреблять слово: «влияние» как нечто чересчур абстрактное и мало стихийное, а вводил новый термин «веяние». Вместе с Тютчевым Григорьев восклицал, что природа «не слепок, не бездушный лик», что прямо и непосредственно «В ней есть душа, в ней есть свобода, В ней есть любовь, в ней есть язык»³⁰².

Таланты истинные охватываются этими органическими «веяниями» и созвучно вторят им в своих произведениях. Но раз истинно талантливый писатель есть стихийный отзвук органических сил, он должен непременно отразить какую-нибудь неизвестную ещё сторону национально органической жизни данного народа, он должен сказать «новое слово». Каждого писателя поэтому Григорьев рассматривал прежде всего по отношению к тому, сказал ли он «новое слово». Самое могущественное «новое слово» в новейшей русской литературе сказал Островский; он открыл новый, неизведанный мир, к которому относился отнюдь не отрицательно, а с глубокою любовью.

Истинное значение Григорьева – в красоте его собственной духовной личности, в глубоко искреннем стремлении к безграничному в светлом идеале. Сильнее всех путаных и туманных рассуждений Григорьева действует обаяние его нравственного существа, представляющего собою истинно «органическое» проникновение лучшими началами высокого и возвышенного.

Сторонником «органической теории» был **Николай Николаевич Страхов** (1828 – 1896), русский философ, литературный критик. Родился 16 октября 1828 года в Белгороде Курской губернии; сын магистра Киевской академии, протоиерея и преподавателя словесности Белгородской семинарии. Рано лишившись отца, Страхов был взят на воспитание братом матери, ректором Каменец-Подольской, а затем Костромской семинарии. Окончив курс в последней, Страхов в 1845 г. поступил на математический факультет Санкт-Петербургского университета, а в 1848 г. перешел на естественно-математический разряд Главного педагогического института, где окончил курс в 1851 г. Был учителем физики и математики в Одессе, потом преподавал естественную историю во 2-й Санкт-Петербургской гимназии. В 1857 г. защитил диссертацию на степень магистра зоологии «О костях запястья млекопитающих». Диссертация имеет научные достоинства, но на диспуте не обладавший даром слова магистрант защищался неудачно, вследствие чего при замещении зоологической кафедры в Петербурге и Москве ему предпочли других кандидатов, а приглашения в Казань он принять не захотел. В 1858 г. уже и раньше кое-что печатавший

³⁰² Тютчев Ф. Письма о России // Хронос. № 3. 2003. С. 100.

Страхов выступил в «Русском Мире» с «Письмами об органической жизни». Они обратили на себя внимание и сблизили автора с Аполлоном Григорьевым, дружба с которым имела решающее значение в истории литературного мирозерцания Страхова. В 1861 г. он оставил службу и стал ближайшим сотрудником журнала братьев Достоевских «Время». В этом органе той разновидности славянофильства, которая приняла название «почвенников», Страхов преимущественно выделялся как полемист. Под псевдонимом Н. Косица он написал ряд нашумевших в свое время статей, направленных против Чернышевского, Писарева и др. В 1863 г. Страхов, под псевдонимом «Русский», напечатал в апрельской книге «Времени» статью «Роковой вопрос», посвященную русско-польским отношениям. Своеобразная манера Страхова как бы вполне сочувственно изложить критикуемую систему с тем, чтобы потом ее тем вернее разбить, привели к тому, что появившаяся в печати первая половина «Рокового вопроса» имела и роковые последствия. Только что вступивший на новую дорогу Катков напечатал громовую статью, в которой обвинял журнал в государственной измене. Имевшее большой круг подписчиков «Время» было запрещено навсегда. Ошибка вскоре разъяснилась, издателю «Времени» Михаилу Достоевскому было разрешено с 1864 г. издавать журнал под аналогичным названием «Эпоха», где Страхов опять явился ближайшим сотрудником; но разрешение было получено только перед самой подпиской, журнал не имел никакого успеха и скоро прекратился. Оставшись без постоянной работы, Страхов в 1865 – 1867 гг жил исключительно переводами, которыми он охотно занимался и позднее.

С любовью и очень хорошо он перевел «Историю новой философии» Куно Фишера, «Бекона Веруламского» того же автора, «Об уме и познании» Тэна, «Введение к изучению опытной медицины» Клода Бернара, «Жизнь птиц» Брэма, «Историю материализма» Ланге, «Вольтера» Штрауса (уничтожен цензурой), «Воспоминания» Ренана (в «Русском Обозрении» 1890-х годов). Кроме того, нуждаясь в заработке, он, по заказу фирмы Вольфа и др., перевел множество популярных и учебных книг. В 1867 г., по смерти Дудышкина, Страхов редактировал «Отечественные Записки», а в 1869 – 1871 гг был фактическим редактором и главным сотрудником погибшей в борьбе с равнодушием публики «Зари», где, между прочим, были напечатаны его статьи о Толстом. В 1873 г. Страхов вновь поступил на службу библиотекарем юридического отдела Публичной библиотеки. С 1874 г. состоял членом Ученого комитета Министерства Народного Просвещения. В 1885 г. оставил Публичную библиотеку и несколько месяцев служил в Комитете иностранной цензуры. В 1890-х годах состоял членом-корреспондентом Академии Наук, которая неоднократно поручала ему разборы представляемых на Пушкинскую премию стихотворных произведений. Умер 26 января 1896 года. Счастливейший период личной жизни

Страхова (старого холостяка, жившего только умственными интересами, среди огромной библиотеки, которую с любовью собирал в течение всей жизни) относится к 80-м и 90-м годам. До тех пор он был известен большой публике преимущественно по полемическим статьям своих влиятельных противников в радикальной журналистике; теперь же, когда в обществе наступила реакция и временно ослабело обаяние идей 60-х годов, Страхов приобретает все больший и больший круг поклонников. Он начинает собирать свои статьи в небольшие книжки, которые имеют успех и выдерживают по 2 и 3 издания. Постепенно вокруг него лично и в печати образуется ряд молодых поклонников – Н.Я. Данилевский, В.В. Розанов и др., – старающихся создать Страхову репутацию одного из крупнейших русских мыслителей вообще и выдающегося критика в частности. О работах Страхова в области отвлеченного мышления сказано дальше. Значение Страхова как критика требует весьма существенных оговорок. Ничего цельного Страхов, за исключением статей о Толстом, не оставил, а статьи о Толстом представляют собой пример одного из самых выдающихся критических фиаско. Критическое наследие Страхова количественно очень невелико; кроме статей о Толстом и Тургеневе, оно состоит почти исключительно из небольших заметок, касающихся обыкновенно только отдельных сторон деятельности рассматриваемого писателя. Наиболее типичными из них являются его очень известные «Заметки о Пушкине». Любимый прием Страхова – выписать стихотворение и снабдить его строчкой разъяснения. Из литературно-критических сборников Страхова наименьшее значение имеет книга «Из истории литературного нигилизма». Сплошь полемическая, она состоит из потерявших уже теперь всякий интерес мелких заметок, и притом по поводу явлений второстепенного значения.

Взгляды на искусство. Страхова обвиняли в чрезмерном эстетстве в литературе, на него многие смотрят как на защитника «искусства для искусства», даже как на «эстетического сладострастника». Это находится в полном противоречии и с прямыми заявлениями Страхова, и с общим смыслом всей его деятельности. Отвечая некоторым из напавших на него за чрезмерный эстетизм, он делает такое заявление: «Меня бранят эстетиком, то есть (на их языке) человеком, который вообразил, что художественные красоты могут существовать отдельно от внутреннего, живого, серьезного смысла, и который гоняется за такими красотою и наслаждается ими. Вот какую непомерную глупость мне приписывают»³⁰³. В другом месте, прямо касаясь вопроса об «искусстве для искусства», он восклицает: «Сохрани нас Боже от той чисто немецкой теории, по которой человек может разбиваться на части, и в нем спокойно должны уживаться всякие противоречия, по которой религия сама по себе, государство само по себе, поэзия сама по

³⁰³ Страхов Н.Н. Собрание сочинений. М., 1910. С. 391.

себе, а жизнь сама по себе»³⁰⁴. В сущности Страхов ценил произведения искусства лишь постольку, поскольку они отражали те или другие идеалы. Если больше всего он преклонялся перед Пушкиным и Толстым, то потому, что в них видел наиболее яркое отражение русского «типового» начала и русского мировоззрения. К литературно-критическим работам Страхова, кроме названных сборников, относятся еще обширная биография Достоевского (при первом посмертном издании сочинений), «Толки о Толстом» в сборнике Страхова «Воспоминания и отрывки» и издание первого тома сочинений Аполлона Григорьева. Григорьева Страхов считал своим литературным учителем, постоянно цитировал его и притом чрезвычайно удачно; вообще он много сделал для популяризации имени и идей этого мало читаемого большой публикой критика. Переходом от статей критико-публицистических к философским являются три книжки Страхова под общим заглавием: «Борьба с Западом в нашей литературе». Можно подумать по заглавию, что это обзор учений славянофильского характера, но в действительности большая часть статей посвящена разбору взглядов Милля, Ренана, Штрауса, Дарвина, Тэна, Парижской коммуне и т. д., и таким образом является только борьбой самого автора с западноевропейскими учениями. Из литературных очерков «Борьбы с Западом» наибольший интерес представляет статья о Герцене. Это до последней степени тенденциозная попытка привлечь к своей борьбе человека, несомненно тоже боровшегося с «Западом», несомненно разочаровавшегося в «Западе», потому что даже «Запад» не оправдал его ожиданий, но с тем большим ужасом отворачивавшегося от того Востока, куда звал Страхов. Другая статья посвящена Г. Гегелю. В философии Гегеля Страхов ценил умение ставить и развивать понятия. На гегелевскую философию Страхов смотрел, как на завершение того мышления, которое стремится к органическому пониманию вещей. Гегель «возвел философию на степень науки, поставил ее на незыблемом основании, и если его система должна бороться с различными мнениями, то именно потому, что все эти мнения односторонни, исключительны». Несмотря на это, Страхова нельзя назвать гегельянцем в тесном смысле этого слова: он преклонялся перед немецкой идеалистической философией вообще, в ней видел синтез религиозного и рационалистического элементов. Диалектический метод он ценил весьма высоко, видел в нем истинно научный метод, но опять-таки и в диалектике он не слепо следовал за Гегелем, а смотрел на нее, как на путь развития априористических элементов в душе человека. Один из критиков, старавшийся определить значение Страхова, говорит, что центральной его идеей была религиозная, около которой располагаются две других – идея рационального естествознания и идея органических категорий. Страхов считал такое определение своего значения правильным. Следует заметить, однако, что Страхов, хотя и

³⁰⁴ Страхов Н.Н. Собрание сочинений. М., 1910. С.175.

стремился к религиозным вопросам, но своих религиозных взглядов не излагал. Так, например, весьма замечательна его критика атомистической теории, приведшая его к положительным взглядам относительно сущности материи. От атомистики Страхов перешел к динамическому мировоззрению, которое ему легче было связать с его преклонением перед идеализмом. К отчетливому пониманию природы духа Страхов стремился в своих «Основных понятиях психологии и физиологии». «Вещество, – говорит он, – есть чистый объект, т. е. нечто вполне познаваемое, но нимало не познающее; дух, напротив, есть чистый субъект, т. е. нечто познающее, но недоступное объективному познанию; дух не имеет в себе ничего внешнего, в нем все внутреннее, субъективный и объективный миры строго разграничены, но второй служит для выражения первого. Наше «я» – субъект, который никогда не может стать объектом; эмпирическая психология ошибается, подводя наше «я» под то понятие, под которым рассматривает все другие исследуемые ею явления, т. е. под понятие идеи, представления». «Все так называемые теории познания в конце концов приходят к отрицанию того понятия, которое они хотят построить и объяснить»³⁰⁵. В «Основных понятиях психологии и физиологии» Страхов доказывает, что физиология, как наука о жизни, необходимо должна иметь в виду то, что составляет жизнь по преимуществу, т. е. психические явления. Так или иначе, но все ее исследования должны со временем слиться в одно целое с психологическими исследованиями, ибо мы предполагаем в организме глубочайшее единство и соподчинение явлений. С этой точки зрения Страхов осуждал тенденцию современной ему физиологии сводить явления жизни к физико-химическим процессам. В споре с Бутлеровым и Вагнером (о спиритизме) Страхов стоял за существование непреложных истин, в признании которых он видел оплот против эмпиризма; «полный эмпиризм есть в сущности дело ужасное... Сколько бы ни искал человек истины, как бы строго ни наблюдал действительность, как бы долго ни уяснял свои понятия, новый факт, по учению эмпиризма, может ниспровергнуть все это до основания. Но ведь есть дорогие убеждения, есть взгляды, определяющие для нас достоинство и цель всей жизни. Неужели же и за них люди осуждены на веки бояться? Если наши понятия вполне связаны с какими-нибудь совершенно частными явлениями, с известным местом или временем, то положение человека, искренне желающего руководиться истинной, было бы жестоко»³⁰⁶. В Страхове была двойственность ума и сердца, которую ему не удалось примирить. Его критическое дарование ясно указывало ему на ограниченность рационализма и на необходимость искания иных начал. Он неоднократно говорил о границах рационализма, но выйти за эти границы ему не удалось. Потому-то его психология оста-

³⁰⁵ Страхов Н.Н. Собрание сочинений. М., 1910. С. 591.

³⁰⁶ Там же. С. 100.

новилась на голом признании непознаваемости субъекта. Значение Страхова в философии определяется временем, когда он писал. Специалист не будет обращаться к нему с целью поучения; но педагогическое значение философские сочинения Страхова сохранят надолго.

Одним из представителей славянофильства в стадии вырождения этого направления является **Николай Яковлевич Данилевский** (1822 – 1855).

Родители Н.Я. Данилевского сделали все, чтобы дать сыну наилучшее образование. После учебы в частном пансионе в Москве он был принят в знаменитый Царскосельский лицей, по окончании которого поступил (в качестве вольного слушателя) на физико-математический факультет Петербургского университета. Здесь в 1847 г. состоялась его первая встреча со Страховым. Впоследствии Н.Н. Страхов так описал обстоятельства их первого знакомства: «Между студентами вдруг пронесся говор: «Данилевский, Данилевский!», и я увидел, как около высокого молодого человека, одетого не в студенческую форму, образовалась и стала расти большая толпа. Все жадно слушали, что он говорит; ближайшие к нему задавали вопросы, а он отвечал и давал объяснения. Дело шло о бытии Божиим и о системе Фурье»³⁰⁷.

Продолжением этих студенческих бесед стали знаменитые «пятницы», проходившие на квартире у М.В. Буташевича-Петрашевского. Как и Петрашевский, будущий автор «России и Европы» видел достоинство «социальной науки» Фурье в том, что фурьеризм подходил к проблемам «общественного быта» не с позиций буржуазного либерализма, который приносит личность «в жертву капиталу», а искал их решения на пути соединения выгод частного и общего хозяйства.

В 1849 г. Данилевский защитил магистерскую диссертацию по кафедре ботаники, представив в университет описание флоры родной Орловщины. В том же году, находясь на научной практике в Тульской губернии (на берегах воспетой И.С. Тургеневым Красивой Мечи), он был внезапно арестован и отвезен в Петербург, где его привлекли к следствию по делу Петрашевского. Хотя данных к его обвинению не нашлось, Данилевский после трехмесячного заключения в Петропавловской крепости был выслан из Петербурга в Вологду. После светлых аудиторий столичного университета молодой ученый оказался в унылой обстановке канцелярии вологодского губернатора. Однако и в условиях ссылки, оторванный от родных и друзей, Данилевский с успехом продолжает занятия наукой. Его работа «Климат Вологодской губернии» была отмечена премией Русского географического общества.

В 1853 г. Н.Я. Данилевский, сменивший к тому времени Вологду на Самару, был командирован (в звании статистика) на Волгу – участвовать в важной для экономики страны экспедиции, целью которой было исследо-

³⁰⁷ Страхов Н. Н. Жизнь и труды Н. Я. Данилевского. СПб., 1895. С. 10, 11.

вание состояния рыбных запасов и рыболовства в низовьях великой русской реки и в Каспийском море. «Эта командировка, – писал Н. Н. Страхов, – определила всю дальнейшую судьбу Николая Яковлевича; он и умер в одной из своих поездок для исследования рыболовства»³⁰⁸. Возглавлявший экспедицию академик Карл Бэр быстро оценил познания и способности своего статистика; во время проведения изыскательских работ Бэр часто передоверял ему самые трудные участки.

Опыт, приобретенный Данилевским во время Волжско-Каспийской экспедиции 1853 г., не пропал даром. Спустя пять лет он был назначен начальником экспедиции для исследования рыбных и звериных промыслов на Белом море и на Ледовитом океане; по возвращении в Петербург Данилевский за свою научно-административную деятельность был награжден золотой медалью Русского географического общества. Затем последовали экспедиции на Черное, Азовское моря... Всего за свою жизнь Н. Я. Данилевский совершил 9 экспедиций, в результате которых было проведено исследование всех вод Европейской России. Не меньших успехов он достиг и на административном поприще. Войдя в конце своей карьеры в состав Совета Министерства государственных имуществ, Данилевский принял самое активное участие в выработке законов, которые регулировали состояние рыбных богатств страны вплоть до начала XX века.

Свою научно-литературную деятельность Н. Я. Данилевский начал еще в стенах Петербургского университета. В 1848 г. «Отечественные записки» опубликовали три его критические статьи о «Космосе» Александра фон Гумбольдта. В дальнейшем им были написаны многочисленные книги и статьи, среди которых преобладали капитальные труды по вопросам рыболовства и статистики, но встречались и такие работы, как «Опыт областного великорусского словаря», статьи о русской географической терминологии и др.

В 60-е годы с началом эпохи реформ, когда общественно-политическая жизнь страны резко активизировалась, в интересах Данилевского совершается все более отчетливый сдвиг в сторону проблем социально-политических и историко-культурных. Мы не располагаем точными данными о времени начала его работы над «Россией и Европой»; однако есть основание считать, что это относится к тому времени, когда он, наконец, получил возможность прочно осесть со своей семьей на постоянном месте. В 1864 г. он поселился на Южном берегу Крыма, в Мшатке, купив за небольшую плату это расположенное близ станции Байдары имение, состоявшее из огромного сада и развалин барского дома, сожженного французами в Крымскую войну. Думается, что сама атмосфера этого дома, стены которого помнили недавнее вражеское нашествие, чрезвычайно благоприятствовала выреванию замысла книги Данилевского. Здесь, в Мшатке,

³⁰⁸ Страхов Н. Н. Жизнь и труды Н. Я. Данилевского. СПб., 1895. С. 12.

подолгу гостил Н.Н. Страхов. Здесь признанного лидера поздних славянофилов посетил «старый» славянофил И.С. Аксаков, с которым хозяин усадьбы был в дружеских отношениях и вел переписку. Здесь весной 1885 г. в гостях у Данилевского побывал находившийся в то время в Крыму Л.Н. Толстой. Данилевский «очень полюбился» великому русскому писателю³⁰⁹.

24 апреля 1877 года Александр II подписал манифест о вступлении России в войну с Турцией. Данилевский приветствовал это решение, видя в нем «первое сознательное действие... Русского государства во имя освобождения поработанного Славянства»³¹⁰. Хотя военные действия развивались успешно для русской армии и привели к подписанию 3 марта 1878 года в пригороде турецкой столицы Сан-Стефано мирного договора, который давал свободу и независимость народам Болгарии, Румынии, Сербии и Черногории, именно в этом, победном для России году, над тихой Мшаткой возникла угроза нового вражеского нашествия. Западные державы подняли шумную кампанию якобы в защиту Турции, а в действительности с целью удовлетворения своих собственных захватнических замыслов. Правительство Дизраэли отправило военную эскадру в Мраморное море и развернуло шовинистическую антирусскую кампанию в печати. В Крыму ждали высадки английского десанта, в связи с чем семья Данилевского вынуждена была на время переселиться в другое место. Действия западных держав накануне и во время Берлинского конгресса, на котором они потребовали от России пересмотра условий Сан-Стефанского договора к невыгоде славянских народов Балканского полуострова, явились в глазах Данилевского еще одним подтверждением тех его мыслей, которые он высказал десятью годами раньше в «России и Европе». В статье «Как отнеслась Европа к русско-турецкой распре» он отмечал факт широкого распространения на Западе антирусских настроений. На стороне Турции, писал он, выступила не только «жидовствующая, банкирствующая, биржевая, спекулирующая Европа – то, что вообще понимается под именем буржуазии», но и левые политические силы – «Европа демократическая, революционная и социалистическая, начиная от народно-революционных партий... до космополитической интернационалки»³¹¹.

Политическая неудача России, вынужденной уступить на Берлинском конгрессе жесткому давлению Запада, надолго омрачила душевное состояние Данилевского. Но еще больше его угнетали те настроения, которые с каждым годом все отчетливее проявлялись среди образованной части русского общества. В статье «Горе победителям!» (1879) он пишет о большой

³⁰⁹ Письма Н. Н. Страхова к Н. Я. Данилевскому // Русский вестник. 1901. № 3. С. 136.

³¹⁰ Данилевский Н. Я. Сборник политических и экономических статей. Издание Н. Страхова. СПб., 1890. С. 32.

³¹¹ Письма Н. Н. Страхова к Н. Я. Данилевскому // Русский вестник. 1901. № 3. С. 44.

распространенности «сомнения в смысле, цели, значении самого исторического бытия России, которые как нечто несущественное, сравнительно мало важное, второстепенное, должны уступить место более существенному, более важному, первостепенному». Особенно трагично, с точки зрения Данилевского, то обстоятельство, что носителями подобных настроений выступают как раз те общественные слои, которые называются интеллигенцией и призваны жить сознательной исторической жизнью. «С такими сомнениями в сердце исторически жить невозможно!» – пророчески восклицал Н. Я. Данилевский³¹².

Как и всегда, когда ему бывало трудно, Данилевский ищет и находит выход из душевного нестроения в напряженной работе. Он деятельно борется с филлоксерой, опустошавшей виноградники Крыма, хлопчет о пополнении Никитского Ботанического сада (в течение ряда лет он исполнял должность его директора), и – что самое главное – пишет двухтомный труд «Дарвинизм», представляющий собой уничтожающую критику учения Чарльза Дарвина о естественном отборе. Отвергая дарвиновскую теорию эволюции организмов, Данилевский находит объяснение их происхождения в деятельности высшего разума. По словам Н.Н. Страхова, Данилевский определял свой неоконченный труд как «естественное богословие». В нем он мечтал о славянской науке, в которой жизнь природы рассматривалась бы, исходя из принципов единства материи и духа.

Как уже было сказано, Данилевский не успел закончить свой труд. Болезнь сердца, которой он страдал в последние годы жизни, настигла его во время очередной научной поездки. 7 ноября (по старому стилю) 1885 года Н.Я. Данилевский скоропостижно умирает в Тифлисе. Его тело было перевезено в Мшатку и похоронено в саду, неподалеку от дома, в котором он прожил 20 последних – трудных и счастливых – лет своей жизни.

Когда в январе 1869 г. в свет вышел первый номер почвеннического журнала «Заря», немногочисленные подписчики увидели в числе его авторов имена Н.Я. Данилевского и Н.Н. Страхова: первые главы «России и Европы» соседствовали на страницах «Зари» с первой статьей Страхова о «Воине и мире» Л.Н. Толстого.

Данилевский, придерживаясь националистических, панславянских взглядов, обосновывал идею о существовании так называемых культурно-исторических типов (цивилизаций), которые, подобно живым организмам, находятся в непрерывной борьбе друг с другом и с окружающей средой. Так же, как и биологические особи, они проходят стадии зарождения, расцвета и гибели. Начала цивилизации одного исторического типа не передаются народам другого типа, хотя и подвергаются определенным культурным влияниям. Каждый «культурно-исторический тип» проявляет себя в четырех сферах: религиозной, собственно культурной, политической и

социально-экономической. Их гармония говорит о совершенстве той или иной цивилизации. Ход истории выражается в смене вытесняющих друг друга культурно-исторических типов, проходящих путь от «этнографического» состояния через государственность до цивилизованного уровня. Цикл жизни культурно-исторического типа состоит из четырех периодов и продолжается около 1500 лет, из которых 1000 лет составляет подготовительный, «этнографический» период; примерно 400 лет – становление государственности, а 50-100 лет – расцвет всех творческих возможностей того или иного народа. Завершается цикл длительным периодом упадка и разложения. В наше время особенно актуальна мысль Данилевского о том, что необходимым условием расцвета культуры является политическая независимость. Без нее невозможна самобытность культуры, т.е. невозможна сама культура, «которая и имени того не заслуживает, если не самобытна». С другой стороны, независимость нужна для того, чтобы родственные по духу культуры, скажем, русская, украинская и белорусская, могли свободно и плодотворно развиваться и взаимодействовать, сохраняя в то же время общеславянское культурное богатство. Отрицая существование единой мировой культуры, Данилевский выделял 10 культурно-исторических типов (египетский, китайский, ассиро-вавилонский, индийский, иранский и др.), частично или полностью исчерпавших возможности своего развития. Одной из позднейших стала европейская романо-германская культурная общность. Качественно новым и имеющим большую историческую перспективу Данилевским провозглашается славянский культурно-исторический тип, призванный объединить во главе с Россией все славянские народы в противовес Европе, якобы вступившей в период упадка. Идеи Данилевского были тесно связаны со славянофильством и во многом носили мессианский характер. Он неоднократно подчеркивал, что «Европа не только нечто нам чуждое, но даже враждебное, что ее интересы не только не могут быть нашими интересами, но в большинстве случаев прямо им противоположны». Другие народы он назвал «бичами божьими». Данные народы, по мнению Данилевского, служили только для оттеснения истории «основных народов». Естественно, что после выхода книги в свет на Данилевского обрушился шквал критики. Тон задавали высказывания Влимира Соловьева, окрестившего теорию Данилевского «ползучей теорией»; ее создатель порицался известным философом за то, что он «отрицает всякое нравственное отношение к прочим народам и к целому человечеству». Под пером некоторых ретивых публицистов конца 80-х годы XIX века Данилевский (к тому времени уже покойный) выступал в качестве пророка «роковой смертельной борьбы России со всем Западом, т. е. со всем образованным миром»³¹³; автору «России и Европы» приписывалось стремление воссоздать славянское просвещение и – нечто еще более неле-

³¹³ Соловьев В. С. Собр. соч.: в 10 т. СПб., 1911. Т. 1. С. 285.

пое – славянский государственно-общественный строй не иначе как «на развалинах европейской культуры». Ранняя философско-историческая концепция Вл. Соловьева, изложенная им в статье «Три силы», а затем в «Философских началах цельного знания», базировалась на представлении о том, что судьбы человеческой цивилизации определяют три мировые силы – Восток, Запад и славянский мир (с Россией во главе). Молодой философ считал, что первые две: «мусульманский Восток» и «западные цивилизации» – уже исчерпали себя, впад соответственно в «твердыню мертвого единства» и во «всеобщий эгоизм и анархию». «Третья сила» – Россия – должна была, по мысли Вл. Соловьева, дать жизнь и обновление двум первым. «...Неизбежно царство третьей силы, – писал философ, – единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский»³¹⁴. В дальнейшем в философии Вл. Соловьева все сильнее начинают звучать мысли о жертвеннической и примирительной миссии русского народа. Мессианские мотивы, столь часто звучавшие в ранних философско-исторических работах В.С. Соловьева, приобретают теперь качественно иной смысл: роль России заключается в способности к «национальному самоотречению». Естественно, В. Соловьев обвиняет Н. Данилевского в националистическом, релятивистском подходе к истории и судьбе русского народа.

Автор «России и Европы» был далек от огульного охаивания всего западного точно так же, как он был далек от проповеди «роковой смертельной борьбы» между русскими и теми, кто отказывал русским в праве называться европейцами. Н.Я. Данилевский допускал возможность того, что в будущем враждебность Европы к независимому самобытному славянству прекратится, но это произойдет не раньше, чем она убедится в неодолимости появившейся на Востоке новой миродержавной силы – Всеславянского союза. По мысли Данилевского, Всеславянский союз необходим как гарант сохранения всемирного равновесия. Этот союз нисколько не угрожал бы окружающему миру, а был бы «мерой чисто оборонительной»³¹⁵.

Однако труд Данилевского содержит немало мыслей, ценность которых ощутимо возросла в конце XX столетия. Одна из них – это предостережение автора «России и Европы» от опасности денационализации культуры. Установление всемирного господства одного культурно-исторического типа, по мнению Данилевского, было бы губительным для человечества, поскольку господство одной цивилизации, одной культуры лишило бы человеческий род необходимого условия совершенствования – элемента разнообразия. Автор считает, что самое большое зло – это потеря «нравственной народной самобытности». Правда, Данилевский, решительно осуждая За-

³¹⁴ Трубецкой Евгений. Личность В. С. Соловьева // Наше наследие. 1988. № 2. С. 70.

³¹⁵ Там же. С. 73.

пад за навязывание миру своей культуры, высказывается довольно резко, называя это «фиговым листком общечеловеческих ценностей»³¹⁶. Следует отметить, что раньше большинства своих современников русский мыслитель понял: ради того чтобы «культурородная сила» не иссякла в человечестве вообще, необходимо противостоять власти одного культурно-исторического типа, необходимо «переменить направление» культурного развития. «Всемирная ли монархия, всемирная ли республика, всемирное ли господство одной системы государств, одного культурно-исторического типа – одинаково вредны и опасны для прогрессивного хода истории», – писал Н. Я. Данилевский.

Леонтьев Константин Николаевич (1831 – 1891), русский философ, писатель, публицист. Родился 13 января 1831 года в с. Кудиново Калужской губернии. В 1850 – 1854 учился на медицинском факультете Московского университета. В 1854 – 1856 в качестве военного врача участвовал в Крымской войне. Уже в молодости Леонтьев приобрел известность как писатель, его повести и романы часто печатались в журналах. В 1863 Леонтьев был назначен секретарем посольства на о. Крит и находился на дипломатической службе до 1871, когда, пережив духовный кризис, принял решение постричься в монахи. Однако монахи вначале отказали ему. Леонтьев часто бывал в Оптиной пустыни, на Афоне.

Постриг он принимает только перед смертью и втайне. Умер Леонтьев в Сергиевом Посаде 12 ноября 1891 года. Основные религиозно-философские идеи Леонтьева нашли отражение в его работах: «Византизм и славянство», «Племенная политика как орудие всемирной революции», «Отшельничество, монастырь и мир» и др. Эти работы составили содержание книги «Восток, Россия и славянство» (1885 – 1886). Леонтьев испытал существенное влияние идей Данилевского и называл себя идейным консерваторм. К тем ценностям, в которые Леонтьев верил и считал, что они нуждаются в защите, следует отнести византийско-православное христианство, прочную монархическую государственность и «цветущую сложность» культурной жизни в ее национальных формах. В целом принимая предложенную Данилевским циклическую модель исторического процесса, Леонтьев подчеркивал естественно-органический характер исторического развития. Он писал о «триедином универсальном процессе», имеющем место в природе и обществе. Все этнические, государственные и культурные образования проходят в своем развитии три стадии: первоначальной, «младенческой» простоты, «цветущей сложности» зрелого возраста и, наконец, «вторичной простоты», характеризующейся всеобщим

³¹⁶ Данилевский Н. Я. Сборник политических и экономических статей. Издание Н. Страхова. СПб., 1890. С. 78.

упрощением и уравниванием, а в конце концов – смертью («космический закон разложения»)³¹⁷.

В XVIII веке Европа, по Леонтьеву, как раз и вступила в эту последнюю стадию. В эпоху Просвещения и Великой Французской революции на Западе утверждается идеология равенства и начинается «эгалитарный процесс», который «везде разрушителен». Леонтьев с тревогой думал о будущем России, считая, что после Крымской войны и реформы 1861 г. эгалитарная буржуазность начала утверждаться и в российском обществе. В отличие от Данилевского он с большим сомнением относился к идее объединения славянства, опасаясь, что более тесный союз с западными славянами, уже зараженными духом «эгалитаризма», может принести России больше вреда, чем пользы.

Г.В. Флоровский писал о Леонтьеве как о «разочарованном романтике». В консервативной философии Леонтьева действительно присутствовали романтические черты. Само его неприятие буржуазности носило изначально глубоко эстетический характер. «Из человека с широко и разносторонне развитым воображением, – утверждал он, – только поэзия религии может вытравить поэзию изящной безнравственности». Восприняв всем сердцем «поэзию религии», русский мыслитель всегда чутко и болезненно реагировал на любые проявления пошлости и фальши в обществе и культуре, удивительным образом соединяя в своем мировоззрении суровый ригоризм приверженца строго монашеского, аскетического благочестия с почти натуралистическим преклонением перед «цветущей сложностью» природных и исторических сил.

На социологическое учение К. Леонтьева имел влияние Н. Данилевский своей книгой «Россия и Европа», хотя он и стоял многими головами ниже. Н. Данилевский тоже был натуралистом по складу ума и образования. И он натуралистически обосновывал некоторые славянофильские идеи. Но уже Данилевский упрекал славянофилов в «увлечении общечеловеческим» и в том, что учение их «было не чуждо оттенка гуманитарности». Он уже учил натуралистически о периодах цветения и упадка, дряхления цивилизаций, и в Европе, в романо-германском культурно-историческом типе, видел начало отцветания и одряхления. Данилевский развил теорию культурно-исторических типов и пытался установить самобытный славянский культурно-исторический тип, который должен идти на смену типу романо-германскому. Эта теория, довольно произвольная и в чистом виде совершенно неприемлемая, оплодотворила мысль К. Леонтьева и дала в нем оригинальные плоды. По складу мышления и подходу к вопросам Данилевский был ему ближе старых славянофилов, которые никакого непосредственного влияния на него не оказывали. И у Данилевского и у Леонтьева было иное отношение к прошлому Европы, не такое отрицательное,

³¹⁷ Леонтьев, К.Н. Собр. соч. в 9 т. М., 1911. С. 67.

как у старых славянофилов. Данилевский дает Леонтьеву научный аппарат, которым он пользуется для совершенно своеобразного построения, родившегося из совершенно других внутренних мотивов и интересов. Со свойственным К. Н. Леонтьеву благородным бескорыстием, отсутствием завистливого и самолюбивого соревнования, он оценивал Данилевского и его влияние на себя выше, чем тот этого заслуживает, хотя нельзя отрицать того, что Данилевский был умный и своеобразный мыслитель. Но мышление самого К.Н. Леонтьева было жизненно-конкретным. Вот что говорит он о том, как написана лучшая его вещь «Византизм и славянство», в которую он вложил всю свою общественную философию: «Без ученой подготовки, без достаточных книжных источников под рукой, подчинясь только внезапно охватившему мою душу огню, я написал эту вещь, «Византизм и славянство». Сила моего вдохновения в то время (в 73-м году) была до того велика, что я сам теперь дивлюсь моей тогдашней смелости». Толчок для написания «Византизма и славянства» дала восточная политика. К.Н. Леонтьев не мог писать без непосредственных жизненных импульсов. Но внутренних побуждений, определявших всю его философию истории, нужно искать глубже. Это – побуждения прежде всего эстетические, в конце концов вызвавшие творческую работу мысли и давшие плод познавательный. Над философией истории, над судьбой обществ, государств и культур, над движущими пружинами общественного процесса К.Н. Леонтьев глубоко задумался прежде всего потому, что его эстетически ранила и ужаснула одна мысль, на которую натолкнула его картина современной Европы: «Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей восходил на Синай, что эллины строили свои изящные Акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, или немецкий, или русский буржуа в безобразной комической своей одежде благодушествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах всего этого прошлого величия?.. Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки!»³¹⁸.

Перед К. Леонтьевым встал образ мещанства, как последний результат либерально-эгалитарного процесса, которым захвачена Европа. И он ужаснулся, содрогнулся от отвращения. Опасность европейского мещанства почувствовал уже Герцен, которого К. Леонтьева очень любил и который имел на него некоторое влияние. Но К. Леонтьев острее почувствовал проблему мещанства и глубже поставил её.

³¹⁸ Леонтьев К. Н. Культурный идеал и племенная политика. Письма г. Астафьеву. М.: Восток, 1988. С. 609.

Никто ещё не изобличал так гениально-остро низости и уродства идеи земного равного благополучия человечества. Он – самый крайний враг эвдемонизма. «О ненавистное равенство! О подлое однообразие! О треклятый прогресс! О тучная, усыренная кровью, но живописная гора всемирной истории! С конца прошлого века ты мучаешься новыми родами. И из страдальческих недр твоих выползает мышь. Рождается самодовольная карикатура на прежних людей; средний рациональный европеец, в своей смешной одежде, неизобразимой даже в идеальном зеркале искусства; с умом мелким и самообольщенным, со своей ползучей по праху земному практической благонамеренностью! Нет, никогда ещё в истории до нашего времени не видал никто такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идолом однородного, серого рабочего, только рабочего и безбожно-бесстрастного всечеловечества! Возможно ли любить такое человечество? ³¹⁹» «Не следует ли ненавидеть не самих людей, заблудших и глупых, – а такое будущее их, всеми силами даже и христианской души?» Ясно, что К.Н. Леонтьев эстетически любит органические периоды человеческой истории, органическое строение общества и не любит критических периодов, критическое строение общества. Общество было для него организмом, и выход его из органического состояния означал разложение и смерть. Проблема социологии и философии истории была для него не только биологическая проблема, но прежде всего эстетическая. Он задумывался над вопросами социологии и философии истории под влиянием эстетических впечатлений. И в сознании его произошло сближение и совпадение эстетических и натуралистических восприятий и критериев. Это отождествление эстетической и биологической оценки может быть охарактеризовано как элемент натуралистического оптимизма в его мирозерцании. Но в противоречии со своими прозрениями неизбежности социальной революции К. Леонтьев как будто бы считает невозможным и противоречащим греховной природе человека осуществление социализма и социальных утопий. В действительности же социальный идеал самого Леонтьева есть большая утопия, чем социализм.

Подобно Спенсеру, К. Леонтьев хочет найти формулу органического развития общества. Спенсера он не знал, когда писал «Византизм и славянство», но впоследствии прочел и признал, что у них общая исходная точка зрения. Понятие развития у Леонтьева чисто натуралистическое, оно взято из естественных наук, и в нем нет нравственной оценки. Но он хочет найти не только формулу органического развития общества, но и формулу наибольшего органического совершенства общества, формулу его высшего цветения. «Идея развития соответствует в тех реальных, точных науках, из которых она перенесена в историческую область, некоему сложному процессу, и, заметим, нередко вовсе противоположному с процессом распро-

³¹⁹ Леонтьев К. Н. Указ. сочин. М.: Восток, 1988. С. 602.

странения, развития, процессу как бы враждебному этому последнему процессу». Процесс развития в органической жизни значит вот что: «Постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой – от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений. Постепенный ход от бесцветности, от простоты, к оригинальности и сложности. Постепенное осложнение элементов составных, увеличение богатства внутреннего и в то же время постепенное укрепление единства. Так что высшая точка развития не только в органических телах, но и вообще в органических явлениях, есть высшая степень сложности, объединенная некими внутренним деспотическим единством». Единство в разнообразии, цветущая сложность – вот вершина органического развития. Но всякий живой организм не только развивается, но и разлагается, идет к смерти. Что такое разложение? Какова формула разложения? «Что бы развитое мы ни взяли, болезни ли (органический сложный и единый процесс), или живое, цветущее тело (сложный и единый организм), мы увидим одно, что разложению и смерти второго (организма) и уничтожению первого (процесса) предшествуют явления: упрощение составных частей, уменьшение числа признаков, ослабление единства, силы и вместе с тем смешение. Все постепенно понижается, мешается, сливается, а потом уже распадается и гибнет, переходя в нечто общее, не собой уже и не для себя существующее. Перед окончательной гибелью индивидуализация как частей, так и целого слабеет. Гибнущее становится и однообразнее внутренне, и ближе к окружающему миру, и сходнее с родственными, близкими ему явлениями (то есть свободнее)»³²⁰.

Ключ к идейной диалектике Леонтьева следует искать в его антропологии, которая оказалась в решительной оппозиции к оптимистическому пониманию человека в секулярной идеологии, к вере в человека. Он не раз очень остро восстает против «антрополатрии» – «новой веры в земного человека и в земное человечество, – в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица... (Все это есть выражение) того индивидуализма, того обожания прав и достоинств человека, которое воцарилось в Европе с к. XVIII века». «Европейская мысль теперь поклоняется человеку потому только, что он – человек». Это восстание против абсолютизации человека в современной культуре попадает, конечно, в центральную точку секуляризма, который отвергает Церковь во имя самодостаточности человека. Для Леонтьева для такого возвеличивания человека нет ни эмпирических, ни метафизических данных. Он пишет: «Если я смирился, то никак не потому, что я в свой собственный разум стал меньше верить, а вообще в человеческий разум». «Разлитие рационализма (др. словами, рас-

³²⁰ Кто правее? Письма к В. С. Соловьеву. Письмо третье // Наш современник. 1991. № 12. С.67 – 89.

пространение больших, против прежнего, претензий на воображаемое понимание) приводит к возбуждению разрушительных страстей». «Наивный и покорный авторитетам человек, – отмечает Леонтьев, – оказывается, при строгой проверке, ближе к истине, чем самоуверенный и заносчивый человек». «Свободный индивидуализм («который фактически подменяется отвратительным атомизмом») губит современные общества»³²¹.

Книга Леонтьева «О романах гр. Л.Н. Толстого. Анализ, стиль и веяние. Критический этюд», написанная в духе А. Григорьева, была высоко оценена современниками как по стилю изложения, так и по эстетическому вкусу и чутью.

И в этом случае Леонтьев оказался подражателем. А. Григорьев преследовал цель преодолеть полярности односторонних методов «утилитарного» и «художественного» (терминология А. Григорьева) путем рассмотрения искусства как особой синтетической формы отображения жизни в свете авторского идеала, серьезность и важность наличия которого постоянно утверждалась критиком.

Такой подход как нельзя более удовлетворял мировоззрению Леонтьева, и он создал свой критический этюд, заимствуя у А. Григорьева терминологию и приемы анализа, что хорошо видно при текстуальном сопоставлении работ критиков.

Книга «Анализ, стиль и веяние..» была написана в последний год жизни автора и явилась, таким образом, своеобразным духовным завещанием. Леонтьеву было важно еще раз, обратившись к творчеству писателя-современника, завладевшего большой читательской аудиторией, дать свое прочтение классика, обнародовать свою гражданскую позицию и религиозные предпочтения. А главное, призвать Л.Н. Толстого как великого русского писателя вернуться к художественному творчеству. Как это ранее сделал И.С. Тургенев.

Литература, считал Леонтьев, оказывая сильное воздействие на душу читателя, даже на уровне бессознательного, приобретает воспитательное значение и является почти стратегическим фактором. Военная терминология станет понятной, если вспомнить особое пристрастие критика к армии, в чем он сам признавался в статье «Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой». Статья, написанная на два года раньше книги «Анализ, стиль и веяние..»³²² в исповедальной тональности – это обращение к личности Л. Толстого, которого в качестве художника Леонтьев высоко ценил и потому протестовал против обращения последнего к нравственной проповеди.

³²¹ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. М.: Восток, 1988. С. 127, 128.

³²² Кремнев Г.Б. Комментарии // К. Леонтьев. Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 – 1891). М., 1996. С. 735.

В статье Леонтьев признается, что в конце концов пришел к выводу – для поэзии жизни нужны те формы и виды человеческого развития, к которым он был равнодушен в молодости: «Я стал любить монархию, полюбил войска и военных». Структура государства, по Леонтьеву, обратная платоновской, имеет в вершине иерархии воинов как охранителей и жрецов. Алексей Вронский по этой ценностной шкале оказывается «нужнее и дороже» Л. Толстого, ведь «без Вронских Россия не продержалась бы и полувека», без Толстого обошлась бы – народ велик. Толстой же стал «тенью прежнего Льва»: разве можно назвать любовью его попытку отнимать у людей ту веру, которая облегчала им «жестокое скорби земного бытия»? Леонтьев протестует против толстовской этики, которая, как он считает, ничем внешней стороной не отличается от либерализма и прогресса. Леонтьев защищает православную церковь, изо всей силы стоит за «византизм», но при этом выступает за индивидуальное общение с богом, и его больше устраивает устройство католического храма с отдельными келейками для молитвы.

Исходя из вышеизложенного, под требуемой Леонтьевым «эстетикой», по-видимому, следует понимать все сильное, яркое, блестящее, помпезное – оригинальную внешность, испепеляющие чувства, исключительные поступки, грандиозные события. А подобное понимание красивого и героического не в традиции русской литературы, быстро изжившей западный романтизм (очень верно Н. Бердяев назвал Леонтьева последним романтиком!). Но это не последний леонтьевский парадокс.

О «смирном русском типе» хорошо сказано в статье Н.Н. Страхова «Сочинения гр. Л. Толстого»³²³. Л.Н. Толстой в романе «Война и мир», полемически заостряя образы двух полководцев, Наполеона и Кутузова, разрешает спор о содержании героического не в пользу героя западного типа.

Все это уместно будет вспомнить, когда мы заговорим о том, как распределил свои симпатии Леонтьев между героями романов Толстого.

Но сначала немного об «органической» критике А. Григорьева. Для того чтобы выйти на смысловой уровень любого художественного произведения, необходимо рассмотреть это произведение как составляющее определенного литературного процесса, учитывая историческое качество, т.е. систему значений, порожденных исторически сложившимся, социально определенным комплексом культуры, то есть «цвет и запах» эпохи, ее «веяние» – в терминологии А. Григорьева, которую повторяет Леонтьев.

К.Н. Леонтьев вступает в литературную полемику с Л.Н. Толстым и Ф.М. Достоевским. «Наши новые христиане..» – свод двух в разное время опубликованных статей Леонтьева, уже после смерти Ф.М. Достоевского вышедших отдельной книгой, призванной обвинить в «европеизме» про-

³²³ Страхов Н.Н. Литературная критика. М., 1984. С. 78.

славленных русских писателей, опротестовать их религиозные идеалы, заклеив определение «сентиментального одностороннего христианства»³²⁴.

Имея первопричиной создания каждой из статей конкретные события: речь Достоевского на празднике Пушкина в 1880 г. и «назойливо» публикуемый четвертый раз за лето 1881 г. рассказ Толстого «Чем люди живы?», Леонтьев тем не менее как бы бьет дальше зримой цели, отчего его работа приобретает не только критическое, но и публицистическое значение.

В речи по поводу Пушкинского праздника Достоевский назвал нашего великого писателя всемирным гением, доказавшим своим творчеством способность к всемирной отзывчивости и делящим эту способность со всем русским народом, представляющим единым духовным целым. Не равняясь с западными родами, «гений» русского народа наиболее способен вместить в себя идею всечеловеческого единения, братской любви – создания гармонического общества, космизации всего на основе взаимодополнения.

Речь Достоевского была восторженно принята современниками, пафос речи как бы снимал противоречия между западниками и славянофилами. Но именно эта речь вызвала искреннее возмущение и несогласие Леонтьева самым предположением о возможности строить новую национальную культуру на одном только добром отношении к людям без учета «выше человечества стоящих предметов веры»³²⁵.

Ведь Христос и апостолы проповедовали как раз неудачу евангельской проповеди на земле, нигде не обещали торжества поголовного братства, ставили милосердие личным идеалом... Так что иначе считать ересью.

«...Как можно надеяться на всеобщую нравственную правду, если скрыта разгадка земной жизни! – восклицает Леонтьев – Ничего нет верного в реальном мире явлений. Одно несомненно – все должно погибнуть»³²⁶.

Христианство в этом случае – единственно верная пессимистическая философия, которая должна лечь в основу науки, долженствующей помогать лишь паллиативно: нужно отказаться от искания правды в недрах современного человечества и войти в состояние «высокого равнодушия». (Чем не буддизм? – И.Н.) На этой земле, считает Леонтьев, возможен лишь «гармонический закон вознаграждения: «...и поэзия земной жизни, и условия загробного спасения – одинаково требуют не сплошной какой-то любви, которая и невозможна, и не постоянной злобы, ...а, говоря объективно, некой как бы гармонической, ввиду высших целей, борьбы вражды с лю-

³²⁴ Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // К.Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. С. 151.

³²⁵ Там же. С. 154.

³²⁶ Там же. С. 157.

бовью». (Чтобы самаритянину было кого жалеть и перевязывать раны – необходимы разбойники. Где взять «разбойника»? На то есть историческое пророчество Церкви – «будут разбойники»). Страдание полезно для духовного настроения, «без страдания не будет веры».

Неверие в человека, в человеческий разум, в современную культуру с ее «поэзией изящной безнравственности» тем сильнее у Леонтьева, что он в своей собственной жизни пережил действие «таинственных и непонятных» сил. «Я нахожу, что самый глубокий, блестящий ум ни к чему не ведет, если нет судьбы свыше». Любимой мыслью Леонтьева становится «исторический фатализм», признание «невидимых сил, таинственных и сверхчеловеческих». «Тяжкие, тернистые высоты христианства» впервые бросают надлежащий свет на человека, на его путь, – и именно христианство кажется Леонтьеву решительно несоединимым с культом человека, с верой в человека. Леонтьев с небывалой силой в русской литературе ставит вопрос о спасении, – хотя сам он постоянно подчеркивает, что понимает его в смысле трансцендентном, потустороннем. Вместе с тем Леонтьев отказывается трактовать проблему человека, проблему его жизни лишь в отношении к отрезку его земной жизни. Он глубоко живет сознанием, что человек живет и в потустороннем мире и что его жизнь там зависит от жизни здесь. Это коренное христианское убеждение, со времени перелома целиком проникающее в мысль и душу Леонтьева, определяет его отношение к ходячей утилитарной морали, к буржуазному идеалу. Отвращение к духовному мещанству, к внешнему равнению определяется и его эстетическим отталкиванием от современности.

Леонтьев пылал «философской ненавистью» к современной культуре, т. е. не одним только эстетическим отталкиванием, но и «философским» отвержением ее, т. е. отвержением ее «смысла», распространяемого вне идеи спасения, вне идеи вечной жизни. Современность, заполненная суетливыми заботами о том, как на земле, и только на земле, устроить жизнь, современность отрывающая дух от мысли о вечной жизни, стала чужда Леонтьеву прежде всего религиозно. Эстетическая мизерность упоения здешней жизнью могла открыться только христианскому сознанию, и если Леонтьев с его настойчивым приматом проблемы спасения остался мало услышанным, то все же должно признать всю силу и глубину его религиозного сознания. Идея спасения есть по существу своему чисто этическая идея, только обращенная не к одной земной, но и загробной жизни.

Леонтьев отталкивался от современности, от современного человека не столько во имя эстетического идеала, сколько, наоборот, его эстетическая «придирчивость» определялась слишком высоким представлением религиозного порядка о «настоящем» человеке. В антропологии Леонтьева мы видим борьбу религиозного понимания человека с тем обыденным в секуляризме его пониманием, которое не ищет высоких задач для человека, не

измеряет его ценности в свете вечной жизни, а просто поклоняется человеку вне его отношения к идеалу. В антропологии этическая и эстетическая придиричность Леонтьева определяется именно его религиозной установкой.

Леонтьев решительно различает «любовь к ближнему» и «любовь к дальнему» (к человечеству вообще). В первой идет дело о реальном живом человеке, а не о «собирательном и отвлеченном человечестве» с его «многообразными и противоречивыми потребностями и желаниями». Первую любовь (к человеку) Леонтьев горячо защищает, вторую (к человечеству) страстно высмеивает – за ее надуманность и неправду, за непонимание «непоправимого трагизма жизни». В отношении любви к «ближнему» Леонтьеву чужда всякая «близорукая сентиментальность» – он считает страдание неизбежным и очень часто целительным моментом жизни. Леонтьев едко высмеивает то «утешительное ребячество», которое успокаивает себя в благодушном оптимизме, он зовет обратиться к «суровому и печальному пессимизму, к мужественному смирению перед неисправимостью земной жизни»³²⁷.

Для понимания этических воззрений Леонтьева очень существенно его учение о любви. Восхваляя личное милосердие, Леонтьев категорически утверждает, что «та любовь к людям, которая не сопровождается страхом перед Богом, не зиждется на Нем, – такая любовь не есть чисто христианская». Без страха Божия любовь к людям теряет свой глубокий источник, легко превращается в сентиментальность, в поверхностную жалость. Эта «естественная» доброта – субъективна, часто – ограничена, поэтому только та любовь к людям, которая питается из религиозного родника, ценна и глубока, – и доступна даже черствым натурам, если они живут верой в Бога». По Леонтьеву, следует различать любовь моральную и любовь эстетическую – первая и есть подлинное милосердие, а вторая просто «восхищение». Для Леонтьева любовь к дальнему (лежащая в основе всего европейского гуманизма с его идеалом всеобщего благополучия) есть как раз мечтательное восхищение перед «идеей человека вообще», – ни к чему не обязывающее и ни к чему не зовущее поклонение человечеству. Тут вовсе и нет добра, – оттого в новейшем гуманизме есть много пылкости, переходящей в революционизм, но нет подлинного добра. Леонтьев глубоко почувствовал мечтательность в идеале «всеобщего» благополучия и никакой подлинно моральной ценности в этом идеале он не видел. Критика Пушкинской речи Достоевского у Леонтьева основана на том, что «лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений» есть упрощение трагической темы истории. В гуманизме нового времени Леонтьев чувствовал

³²⁷ Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. СПб., 1995. С. 151.

«психологизм», сентиментальность; сам же он чувствовал «потребность более строгой морали». Внутренняя суровость, присущая действительно Леонтьеву после его религиозного перелома, совсем не означает выпадения морали, а определяется пониманием того, что в моральном сознании нового времени скрыто много подлинной (хотя и «изящной») безнравственности. Моральные идеи Леонтьева пронизаны сознанием испорченности современного человека и современной культуры (с ее «позицией изящной безнравственности»). Леонтьев гораздо более моралист, чем эстетизирующий мыслитель (как его изображают), но его мораль, суровая, окрашенная сознанием трагичности жизни, вытекала из его религиозного восприятия современности.

Любопытно сопоставить почвенничество Леонтьева и Достоевского. Публицистика Леонтьева 80-х годов близка публицистике «Дневника писателя», которую он оценивал очень высоко. Однако речь Достоевского на открытии памятника Пушкину и возражение на нее Леонтьева показывает иллюзию близости их почвенничества. Расхождение идет по двум основным линиям: народ – государство и христианство – церковность. Достоевский (и в 40-е, и в 80-е годы) оставался народником. Для него «почва» – это и есть преимущественно народ. Русская идея для него – это, прежде всего, идея русского народа-богоносца, к государству же русскому, и будучи социалистом, и будучи почвенником, он относился с неизменной враждебностью. Государство – насильственное объединение людей (здесь Достоевский вполне славянофил), историческая церковь исказила учение Христа (здесь он христианский социалист).

К.Н. Леонтьев по справедливости является одним из наиболее актуальных русских философов XIX столетия. В лице Леонтьева русская мысль встретила наиболее серьезного и последовательного апологета государства и строгой православной церковности – не только в XIX, но, пожалуй, и XX веке. Даже наиболее близких ему в последние годы Достоевского, В. Соловьева отталкивала эта жесткость социально-философских воззрений Леонтьева. Поздний славянофил и популяризатор славянофильства И.С. Аксаков находил у Леонтьева «сладогласный культ палки». Следует при этом заметить, на всякий случай, что Леонтьев не был ни в коем случае «идеологом тоталитаризма» или тем более сторонником «диктатуры большинства над меньшинством». Его государственничество было тоньше – обратим внимание на важные оттенки леонтьевской мысли: народ должен быть стеснен, но «отечески и совестливо».

8.4. Почвенничество и народничество: два пути – одна цель

В XIX столетии в русской философии наметилось два направления. Специфика этих направлений строилась на противопоставлении сциентизма и антисциентизма. Данный спор, наметившийся одновременно и на Западе и в России, был камнем преткновения оценки прогресса. Расходясь в первичных положениях (почвенники изначально исходили из поиска веры как стабилизирующего начала, а народники, наоборот, «торопили», звали прогресс, отрекаясь от веры), они пришли к одним и тем же выводам. При этом понимание веры у них сильно отличалось от ортодоксальной церкви.

Почвенничеством в русской философии называют направление целью существования которого является приближение к жизни. Представителями почвенничества являются русские писатели Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой.

Первым из почвенников мы рассмотрим Николая Васильевича Гоголя. **Николай Васильевич Гоголь** (1809 – 1857). Он родился в местечке Большие Сорочинцы на границе Полтавского и Миргородского уездов (Полтавская губерния). Происходил из старинного украинского казацкого рода.

Отец Гоголя, Василий Афанасьевич Гоголь (1777 – 1825), умер, когда сыну было 15 лет. Полагают, что сценическая деятельность отца, который был замечательным рассказчиком и писал пьесы для домашнего театра на украинском языке, определила интересы будущего писателя – у Гоголя рано проявился интерес к театру.

Особую роль в его судьбе сыграла мать. Она, будучи очень религиозным человеком, сумела привить религиозное чувство и сыну.

Во время учебы в гимназии Гоголь не проявляет особых способностей по ряду предметов. Вместе с друзьями он увлекается литературой. Товарищи выписывали в складчину журналы; затеяли свой рукописный журнал, где Гоголь много писал в стихах. С литературными интересами развилась и любовь к театру, где Гоголь, уже тогда отличавшийся необычным комизмом, был самым ревностным участником (ещё со второго года пребывания в Нежине). Юношеские опыты Гоголя складывались в стиле романтической риторики – не во вкусе Пушкина, которым Гоголь уже тогда восхищался, а скорее во вкусе Бестужева-Марлинского³²⁸.

Смерть отца была тяжёлым ударом для всей семьи. Заботы о делах ложатся и на Гоголя; он дает советы, успокаивает мать, должен думать о будущем устройстве своих собственных дел. К концу пребывания в гимназии он мечтает о широкой общественной деятельности, которая, однако, видится ему вовсе не на литературном поприще; без сомнения под влиянием

³²⁸ Александр Александрович Бестужев (писавший под псевдонимом Марлинский) – русский писатель, критик, публицист, декабрист. Автор коротких повесте «Испытание», «Наезды», «Лейтенант Белозор», «Страшное гадание», «Аммалат-бек», «Фрегат Надежда» и пр.

окружения, он думает выдвинуться на службе государству, верный своей гимназической мечте о «гражданском подвиге», к которой на деле был неспособен. Планы будущего были неясны, но Гоголь был верен своей мечте. «Я перебирал в уме все состояния, все должности в государстве и остановился на одном. На юстиции... Неправосудие, величайшее в свете несчастье, более всего разрывало мое сердце. Я поклялся ни одной минуты короткой жизни своей не утратить, не сделав блага».³²⁹ Он говорит уже об указаниях провидения и не может удовлетвориться тем, чем довольствуются простые обыватели, по его выражению, какими было большинство его нежинских товарищей.

Не оставляет Н. Гоголь и идеи стать известным писателем. С этой целью он едет в Петербург. Здесь впервые ждало его жестокое разочарование: скромные средства оказались в большом городе совсем незначительными, а блестящие надежды не осуществлялись так скоро, как он ожидал. Его письма домой того времени полны из этого разочарования и туманного упования на лучшее будущее. В запасе у него было много характера и практической предприимчивости: он пробовал поступить на сцену, стать чиновником, отдаться литературе.

В актёры его не приняли; служба была так бессодержательна, что он стал ею тяготиться; тем сильнее привлекало его литературное поприще. В Петербурге он первое время держался общества земляков, состоявшего отчасти из прежних товарищей. Он нашёл, что Малороссия возбуждает живой интерес не только среди украинцев, но также и среди русских; испытанные неудачи обратили его поэтические мечтания к родной Украине, и отсюда возникли первые планы труда, который должен был дать исход потребности художественного творчества, а также принести и практическую пользу: это были планы «Вечеров на хуторе близ Диканьки».

Но до этого он издал под псевдонимом В. Алова романтическую идиллию «Ганц Кюхельгартен» (1829), которая была написана ещё в Нежине (он сам пометил её 1827 г.) и герою которой приданы те идеальные мечты и стремления, какими он был исполнен в последние годы нежинской жизни. Вскоре по выходе книжки в свет он сам уничтожил её тираж, когда критика отнеслась неблагоприятно к его произведению.

В беспокойном искании жизненного дела Гоголь в это время отправился за границу, морем в Любек, но через месяц вернулся опять в Петербург. Устроившись чиновником, он все еще ищет литературной славы. В 1831 г. происходит сближение с кругом Жуковского и Пушкина, что оказало решительное влияние на его дальнейшую судьбу и на его литературную деятельность.

³²⁹ Из письма матери 28 февраля 1827 года. / Письма Н. В. Гоголя в 4 т. Ред. В. И. Шенрока. СПб., 1901.

Неудача с «Ганцем Кюхельгартенем» была ощутимым указанием на необходимость другого литературного пути; но ещё раньше, с первых месяцев 1829 г., Гоголь осаждает мать просьбами о присылке ему сведений об украинских обычаях, преданиях, костюмах, а также о присылке «записок, ведённых предками какой-нибудь старинной фамилии, рукописей стародавних» и пр. Всё это был материал для будущих рассказов из украинского быта и преданий, которые стали началом его литературной славы. Он уже принимал некоторое участие в изданиях того времени: в начале 1830 г. в «Отечественных записках» Свиньина был напечатан (с правками редакции) «Вечер накануне Ивана Купала»; в то же время (1829) были начаты или написаны «Сорочинская ярмарка» и «Майская ночь».

Другие сочинения Гоголь печатал тогда в изданиях барона Дельвига «Литературная газета» и «Северные цветы», где была помещена глава из исторического романа «Гетман». Быть может, Дельвиг рекомендовал его Жуковскому, который принял Гоголя с большим радушием: по-видимому, с первой встречи их сблизило взаимное сочувствие людей, родственных по любви к искусству, в религиозности, склонной к мистицизму, – после они сошлись очень тесно.

Постепенно мечта Гоголя начинает сбываться. После небольших трудов, выше частью названных, его первым крупным литературным делом, положившим начало славе, были «Вечера на хуторе близ Диканьки». Повести, изданные пасичником Рудым Паньком», вышедшие в Петербурге в 1831 и 1832 гг. двумя частями (в первой были помещены «Сорочинская ярмарка», «Вечер накануне Ивана Купала», «Майская ночь, или утопленница», «Пропавшая грамота»; во второй – «Ночь перед Рождеством», «Страшная месть, старинная быль», «Иван Фёдорович Шпонька и его тётушка», «Заколдованное место»).

Известно, какое впечатление произвели на Пушкина эти рассказы, изображавшие невиданным прежде образом картины украинского быта, блиставшие весёлостью и тонким юмором; вся глубина этого таланта, способного на великие создания, не могла пока быть оценена по этим произведениям. Следующими сборниками были сначала «Арабески», потом «Миргород», оба вышедшие в 1835 г. и составленные частично из статей, опубликованных в 1830 – 1834 гг., а частично из новых произведений, публиковавшихся впервые. Вот когда литературная слава Гоголя стала бесспорной.

В 1832 г. его работы несколько приостановились за всякими домашними и личными хлопотами; но уже в 1833 г. он снова усиленно работает, и результатом этих трудов стали были два упомянутые сборника. В 1835 г. Н. Гоголь начинает активно издаваться. Сначала вышли «Арабески», где было помещено несколько статей популярно-научного содержания по истории и искусству, но вместе с тем и новые повести «Портрет», «Невский проспект» и «Записки сумасшедшего».

В том же году вышел «Миргород. Повести, служащие продолжением Вечеров на хуторе близ Диканьки». Здесь помещён был целый ряд произведений, в которых раскрывались новые поразительные черты таланта Гоголя. В первой части «Миргорода» появились «Старосветские помещики» и «Тарас Бульба»; во второй – «Вий» и «Повесть о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем».

Впоследствии «Тарас Бульба» был полностью переработан Гоголем. Будучи профессиональным историком, Гоголь использовал фактические материалы для построения сюжета и разработки характерных персонажей романа. События, легшие в основу романа, – крестьянско-казацкие восстания 1637 – 1638 гг, предводительствуемые Гуней и Острянином. По всей видимости, писатель использовал дневники польского очевидца этих событий – войскового капеллана Симона Окольского.

К началу тридцатых годов относятся замыслы и некоторых других произведений Гоголя, таких как знаменитая «Шинель», «Коляска», может быть, «Портрет» в его переделанной редакции; эти произведения явились в «Современнике» Пушкина (1836) и Плетнева (1842) и в первом собрании сочинений (1842); к более позднему пребыванию в Италии относится «Рим» в «Москвитянине» Погодина (1842).

К 1834 г. относят первый замысел «Ревизора». Сохранившиеся рукописи Гоголя указывают, что он работал над своими произведениями чрезвычайно тщательно: по тому, что уцелело из этих рукописей, видно, как произведение в его известной нам, законченной форме выросло постепенно из первоначального очерка, все более осложняясь подробностями и достигая, наконец, той удивительной художественной полноты и жизненности, с какими мы знаем их по завершении процесса, тянувшегося иногда целые годы.

Основной сюжет «Ревизора», как и сюжет «Мёртвых душ», был сообщён Гоголю Пушкиным. Но в том и другом случае всё создание, начиная от плана и до последних частных деталей, было плодом собственного творчества Гоголя: анекдот, который мог быть рассказан в нескольких строках, превращался в богатое художественное произведение.

Отличительной чертой стиля Н. Гоголя становится ирония, насмешка. Гоголь через смех стремится преодолеть грехи и пороки человека и общества. Однако стиль Гоголя не все принимали благосклонно. Стоило «Ревизору» выйти на театральные подмостки, как разразилась буря протестов. «Ревизор» получил необычайный резонанс: ничего подобного не видела русская сцена; действительность русской жизни была передана с такою силой и правдой, что, хотя, как говорил сам Гоголь, дело шло только о шести провинциальных чиновниках, оказавшихся плутами, на него восстало всё то общество, которое почувствовало, что дело идёт о целом принципе, о целом порядке жизни, в котором и само оно пребывает.

Гоголь видел, что «сила смеха так велика, что ее боятся, стало быть, ее не следует трогать по-пустому». «Я решился собрать все дурное, какое только я знал, и за одним разом над ним посмеяться – вот происхождение «Ревизора»! Это было первое мое произведение, замышленное с целью произвести доброе влияние на общество, что, впрочем, не удалось: в комедии стали видеть желанье осмеять узаконенный порядок вещей и правительственные формы, тогда как у меня было намерение осмеять только самоуправное отступление некоторых лиц от форменного и узаконенного порядка»³³⁰.

Но, с другой стороны, комедия встречена была с величайшим энтузиазмом теми лучшими элементами общества, которые сознавали существование этих недостатков и необходимость их преодоления, и в особенности молодым литературным поколением, увидевшим здесь ещё раз, как в прежних произведениях любимого писателя, целое откровение, новый, возникающий период русского художества и русской общественности. Таким образом, «Ревизор» расколол общественное мнение. Если для консервативно-бюрократической части общества пьеса казалась демаршем, то для ищущих и свободомыслящих поклонников Гоголя это был определённый манифест.

Это последнее впечатление было, вероятно, не вполне понятно Гоголю: он не задавался ещё столь широкими общественными стремлениями или надеждами, как его молодые почитатели; его интересовал, в первую очередь, литературный аспект, в общественном плане он стоял вполне на точке зрения своих друзей Пушкинского круга, хотел только больше честности и правды в данном порядке вещей, и потому-то его особенно поразили тот разноголосый шум непонимания, который поднялся вокруг его пьесы. Впоследствии, в «Театральном разезде после представления новой комедии», он, с одной стороны, передал то впечатление, какое произвёл «Ревизор» в различных слоях общества, а с другой – высказал свои собственные мысли о великом значении театра и художественной правды.

Утомлённый усиленными работами последних лет и нравственными тревогами, каких стоил ему «Ревизор», Гоголь решил отдохнуть вдали от этой суматохи под другим небом.

В июне 1836 г. Николай Васильевич уехал за границу, где пробыл с перерывами около десяти лет. Сначала пребывание в «прекрасном далеко» как будто укрепило и успокоило его, дало ему возможность завершить его величайшее произведение, «Мёртвые души» – но стало зародышем и глубоко фатальных явлений. Опыт работы с этой книгой, противоречивая реакция современников на неё так же, как в случае с «Ревизором», убедили его в огромном влиянии и неоднозначной власти его могучего таланта над умами современников. Эта мысль постепенно стала складываться в пред-

³³⁰ Гоголь Н. В. Письма. Собр. соч. в 7 т. М.: Художественная литература, 1978. Т. 7.

ставление о своём пророческом предназначении, и соответственно, об употреблении своего пророческого дара силой своего таланта на благо обществу, а не во вред ему.

В марте 1837 г. он был в Риме, который чрезвычайно ему понравился и стал для него как бы второй родиной. Европейская политическая и общественная жизнь всегда оставалась чужда и совсем незнакома Гоголю; его привлекала природа и произведения искусства. Гоголь изучал памятники древности, картинные галереи, посещал мастерские художников, любовался народной жизнью и любил показывать Рим, «угощать» им приезжих русских знакомых и приятелей.

Но в Риме он и усиленно работал: главным предметом этой работы были «Мёртвые души», задуманные ещё в Петербурге в 1835 г.; здесь же, в Риме, закончил он «Шинель», писал повесть «Анунциата», переделанную потом в «Рим», писал трагедию из быта запорожцев, которую, впрочем, после нескольких переделок уничтожил.

Осенью 1839 г. он вместе с Погодиным отправился в Россию, в Москву, где его с восторгом встретили Аксаковы. Потом поехал в Петербург, где ему надо было взять сестёр из института; затем опять вернулся в Москву; в Петербурге и в Москве он читал ближайшим друзьям законченные главы «Мёртвых душ».

Устроив свои дела, Гоголь опять отправился за границу, в любимый Рим; друзьям он обещал вернуться через год и привести готовый первый том «Мёртвых душ». К лету 1841 г. первый том был готов. В сентябре этого года Гоголь отправился в Россию печатать свою книгу. Книга была представлена сначала в московскую цензуру, которая собиралась совсем запретить её; затем книга отдана в цензуру петербургскую и благодаря участию влиятельных друзей Гоголя была, с некоторыми исключениями, дозволена. Она вышла в свет в Москве. У литературных поклонников Гоголя, желающих видеть в нём лишь вождя «натуральной школы», книга оставила удручающее впечатление. Гоголь мучительно переживал провал.

Лишь А.О. Смирнова и П.А. Плетнёв смогли поддержать его в эту минуту, но то были лишь частные эпистолярные мнения. Нападения на «Мертвые души» он объяснял отчасти и своей ошибкой, преувеличением назидательного тона и тем, что цензура не пропустила в книге нескольких важных писем; но нападения прежних литературных приверженцев он мог объяснить только расчётами партий и самолюбий. Общественный смысл этой полемики был ему чужд; по примеру Пушкина, он считал себя рождённым «для звуков сладких и молитв».

В подобном смысле были им тогда написаны «Предисловие ко второму изданию «Мертвых душ»; «Развязка Ревизора», где свободному художественному созданию он хотел придать характер нравоучительной аллегории, и «Предупреждение», где объявлялось, что четвертое и пятое издания

«Ревизора» будут продаваться в пользу бедных... Неудача книги произвела на Гоголя подавляющее действие. Он должен был сознаться, что была допущена ошибка; даже друзья, как С.Т. Аксаков, говорили ему, что ошибка была грубая и жалкая; сам он сознавался Жуковскому: «я размахнулся в моей книге таким Хлестаковым, что не имею духу заглянуть в неё».

В его письмах с 1847 г. уже нет прежнего высокомерного тона проповедничества и назидания; он увидел, что описывать русскую жизнь можно только посреди неё и изучая её. Убежищем его осталось религиозное чувство: он решил, что не может продолжать работы, не исполнив давнишнего намерения поклониться Святому Гробу. В конце 1847 г. он переехал в Неаполь и в начале 1848 г. отплыл в Палестину, откуда через Константинополь и Одессу вернулся окончательно в Россию.

Пребывание в Иерусалиме не произвело того действия, какого он ожидал. «Ещё никогда не был я так мало доволен состоянием сердца своего, как в Иерусалиме и после Иерусалима, – говорит он. – У Гроба Господня я был как будто затем, чтобы там на месте почувствовать, как много во мне холода сердечного, как много себялюбия и самолюбия».

Он продолжал работать над вторым томом «Мёртвых душ» и читал отрывки из него у Аксаковых, но в нём продолжалась та же мучительная борьба между художником и христианином, которая шла в нём с начала сороковых годов. По своему обыкновению, он много раз переделывал написанное, вероятно, поддаваясь то одному, то другому настроению. Между тем его здоровье всё более слабело; в январе 1852 г. его поразила смерть жены Хомякова, которая была сестрой его друга Языкова; им овладел страх смерти; он бросил литературные занятия, стал говеть на масленице; однажды, когда он проводил ночь в молитве, ему послышались голоса, говорившие, что он скоро умрёт.

Дом Талызиных на Никитском бульваре, где последние годы жил и работал Гоголь, именно в этом доме был сожжён второй том «Мёртвых душ». В этом же доме Николай Васильевич Гоголь скончался.

Проблема веры в творчестве Н.В. Гоголя

«...Разве вся жизнь моя не стоит благодарности, разве небесные минуты тех радостей, которые я слышу, не вызывают благодарности, разве прекрасная жизнь тех прекрасных душ, с которыми встретила душа моя, не вызывает благодарности? Разве любовь, обнявшая мою душу и возрастающая в ней более и более с каждым днем, не стоит благодарности? Разве в сих небесных торжественных минутах не присутствует Христос? <...> Разве эта любовь не есть уже Сам Христос? И да молится вечно человек, чтобы спасли его небесные силы от сей ложной, превратной любви! Но любовь душ – это вечная любовь»³³¹.

³³¹ Аксаков С. Т. История моего знакомства с Гоголем // Собр. соч.: в 3 т. М.: Художественная литература, 1986. Т. 3.

У Гоголя любовь и христианское смирение неразделимы. Призыв Гоголя: «Полюбите каждого человека! Помогите ему через любовь обрести Христа» – звучал одиноко в его веке.

Герои мои вовсе не злодеи... <...> Русского человека испугала его ничтожность более чем все его пороки и недостатки. Явление замечательное! Испуг прекрасный! <...> ...Но достоинство это, говорю вновь, не развилось бы во мне в такой силе, если бы с ним не соединилось мое собственное душевное обстоятельство и моя собственная душевная история. Никто из читателей моих не знал того, что, смеясь над моими героями, он смеялся надо мной.

Во мне не было какого-нибудь одного слишком сильного порока, который бы высунулся видней всех моих прочих пороков... но зато, вместо того, во мне заключилось собрание всех возможных гадостей, каждой понемногу, и притом в таком множестве, в каком я еще не встречал доселе ни в одном человеке. Бог дал мне многостороннюю природу. Он поселил мне также в душу, уже от рожденья моего, несколько хороших свойств; но лучшее из них, за которое не умею, как и возблагодарить Его, было желание быть лучшим. Я не любил никогда моих дурных качеств, и если бы небесная Любовь Божья не распорядила так, чтобы они открывались передо мною постепенно и понемногу, в то время как я не имел еще никакого понятия о всей неизмеримости Его бесконечного милосердия, – я бы повесился»³³².

Когда я впервые прочитал эти слова, я поразился. И почему нам, учащимся или студентам, не говорили ничего подобного наши преподаватели? Дивлюсь теперь. И скорблю. А какая благодарная тема! И когда я, уже к старости своей, читал эти выдержки современным людям – и старым, и молодым, – они только молчали. Еще бы! Видно, и преподаватели уже не жили духовною жизнью, и уже им самим непонятны были эти переживания Гоголя. Но и он сам не все говорил о себе. Разве – только на исповеди.

«По мере того как они стали открываться, чудным Высшим внушением усиливалось во мне желание избавляться от них; необыкновенным душевным событием я был наведен на то, чтобы передавать их моим героям. Какого рода было это событие, знать... не следует...»³³³.

«С этих пор я стал, – говорит далее Гоголь, – наделять своих героев, сверх их собственных гадостей, моей собственной дрянью. Вот как это делалось: взявши дурное свойство мое, я преследовал его в другом званье и на другом поприще, старался себе изобразить его в виде смертельного врага, нанесшего мне самое чувствительное оскорбление, преследовал его злобой, насмешкой и всем чем ни попало. Если бы кто увидел те чудови-

³³² Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. М.: Советская Россия, 1990. С. 98.

³³³ Там же. С. 100.

ща... он бы, точно, содрогнулся. Довольно сказать... только то, что когда я начал читать Пушкину первые главы из «Мертвых душ»... то Пушкин, который всегда смеялся при моем чтении (он же был охотник до смеха), начал понемногу становиться все сумрачней, сумрачней, а наконец сделался совершенно мрачен. Когда же чтение кончилось, он произнес голосом тоски: «Боже, как грустна наша Россия!» Меня это изумило. Пушкин, который так знал Россию, не заметил, что все это карикатура и моя собственная выдумка! <...> С этих пор я уже стал думать только о том, как бы смягчить то тягостное впечатление, которое могли произвести «Мертвые души»³³⁴.

«...Я сказал тебе то, чего доселе не говорил еще никому. Не думай, однако же, после этой исповеди, чтобы я сам был такой же урод, каковы мои герои. Нет, я не похож на них. Я люблю добро, я ищу его и сгораю им... я не люблю тех низостей моих, которые отдаляют меня от добра. Я воюю с ними, и буду воевать, и изгоню их, и мне в этом поможет Бог! <...> Я уже от многих своих гадостей избавился тем, что передал их своим героям, обсмеял их... и заставил других также над ними посмеяться»³³⁵.

Н.В. Гоголь в философской статье «О тех душевных недостатках наших...» призывает побеждать в себе гнев, неуверенность, уныние. Христианское смирение соседствует в философии Гоголя с твердостью веры в добро. Оправдание добра по Гоголю – это добро душевное. «Не думая о своих собственных смущеньях, мы должны думать только о том, как бы сделать побольше добра тем, которые нам причиняют смущение. А делая добро, мы должны помнить, что оно должно быть душевное добро, то есть не то, которое доставляет минутное удовольствие, и потому нечего нам глядеть на то, бранят ли нас, платят ли нам неблагодарностью или приемлют самое дело не в том виде, как оно есть»³³⁶.

Достоевский Федор Михайлович (1821 – 1881), выдающийся писатель. Родился 30 октября (11 ноября н.с.) в Москве в семье штаб-лекаря Марининской больницы для бедных. Отец, Михаил Андреевич, дворянин; мать, Мария Федоровна, из старомосковского купеческого рода. Получил прекрасное образование в частном пансионе Л.Чермака, одном из лучших в Москве. В семье любили читать, выписывали журнал «Библиотека для чтения», который давал возможность знакомиться с новейшей иностранной литературой. Из русских авторов любили Н.Карамзина, В.Жуковского, А. Пушкина. Мать, натура религиозная, с малого возраста познакомила детей с Евангелием, возила на богомолье в Троице-Сергиеву лавру.

³³⁴ Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. М.: Советская Россия, 1990. С. 177.

³³⁵ Переписка Н. В. Гоголя: в 2 т. М.: Художественная литература, 1988. С. 157. Т. 2.

³³⁶ Гоголь Н.В. О тех душевных недостатках наших которые, приводят нас в смущение и мешают пребывать в спокойном состоянии. М.: Художественная литература, 2005.

Тяжело пережив смерть матери (1837), Достоевский по решению отца поступил в Петербургское военно-инженерное училище, одно из лучших учебных заведений того времени. Новая жизнь давалась ему с великим напряжением сил, нервов, честолюбия. Но была и другая жизнь – внутренняя, сокровенная, неизвестная окружающим.

В 1839 г. неожиданно умирает отец. Это известие потрясло Достоевского и спровоцировало тяжелый нервный припадок – предвестие будущей эпилепсии, к которой у него была наследственная предрасположенность.

Закончил училище в 1843 г. и был зачислен на службу в чертежную инженерного департамента. Через год вышел в отставку, убежденный, что его призвание – литература.

Первый роман Достоевского «Бедные люди» был написан в 1845 г.

Позднее вышли «Белые ночи» (1848) и «Неточка Незванова» (1849), в которых обнаруживались черты реализма Достоевского, выделявшие его из среды писателей «натуральной школы»: углубленный психологизм, исключительность характеров и ситуаций.

Удачно начавшаяся литературная деятельность трагически обрывается. Достоевский был одним из членов кружка Петрашевского, объединявшего приверженцев французского утопического социализма (Фурье, Сен-Симона). В 1849 г. за участие в этом кружке писателя арестовывают и приговаривают к смертной казни, замененной затем четырьмя годами каторги и поселением в Сибири.

После смерти Николая I и начала либерального царствования Александра II участь Достоевского, как и многих политических преступников, была смягчена. Ему возвращают дворянские права, и в отставку в 1859 г. он выходит уже в чине подпоручика (в 1849 г., стоя у эшафота, услышал рескрипт: «...отставного поручика... в каторжную работу в крепостях на... 4 года, а потом рядовым»³³⁷).

В 1859 г. получает разрешение жить в Твери, затем в Петербурге. В это время публикует повести «Дядюшкин сон», «Село Степанчиково и его обитатели» (1859), роман «Униженные и оскорбленные» (1861). Почти десять лет физических и моральных страданий обострили восприимчивость Достоевского к человеческим страданиям, усилив напряженные поиски социальной справедливости. Эти годы стали для него годами душевного перелома, краха социалистических иллюзий, нарастания противоречий в его мировоззрении. Он активно участвует в общественной жизни России, выступает против революционно-демократической программы Чернышевского и Добролюбова, отвергая теорию «искусства для искусства», утверждая социальную ценность искусства. После каторги были написаны «Записки из мертвого дома». Летние месяцы 1862 и 1863 гг., писатель прово-

³³⁷ Волгин И.Л. Родиться в России: Достоевский и современники: Жизнь в документах. М., 1991. С.78.

дит за границей, посетив Германию, Англию, Францию, Италию и др. страны. Он считал, что исторический путь, который прошла Европа после французской революции 1789 г., был бы гибельным для России так же, как и внедрение новых буржуазных отношений, отрицательные черты которых потрясли его во время поездок по Западной Европе. Особый, самобытный путь России к «земному раю» – вот социально-политическая программа Достоевского начала 1860-х годы.

В 1864 г. были написаны «Записки из подполья», важное произведение для понимания изменившегося мировоззрения писателя. У Достоевского впервые звучит критика позитивизма как «несостоятельного учения». В 1865 г., будучи за границей, в курортном Висбадене, для поправки здоровья, начинает работу над романом «Преступление и наказание» (1866), в котором отразился весь сложный путь его внутренних исканий.

В 1867 г. Достоевский женился на Анне Григорьевне Сниткиной, своей стенографистке, ставшей для него близким и преданным другом.

Вскоре они уезжают за границу: живут в Германии, Швейцарии, Италии (1867 – 1871). В эти годы писатель работает над романами «Идиот» (1868) и «Бесы» (1870 – 1871), последний заканчивает уже в России. В мае 1872 г. Достоевские уезжают на лето из Петербурга в Старую Русу, где они впоследствии покупают скромную дачу и живут здесь с двумя детьми даже зимой. В Старой Русе написаны почти целиком романы «Подросток» (1874 – 1875) и «Братья Карамазовы» (1878 – 1879).

С 1873 г. писатель становится ответственным редактором журнала «Гражданин», на страницах которого начинает печатать «Дневник писателя», ставший учителем жизни для тысяч русских людей.

В конце мая 1880 г. Достоевский едет в Москву на открытие памятника А.Пушкину (6 июня, в день рождения великого поэта), где собралась вся Москва. Здесь были Тургенев, Майков, Григорович и другие русские писатели. Речь Достоевского была названа И. Аксаковым «гениальной», «историческим событием».

Здоровье писателя ухудшалось, и 28 января 1881 года в Петербурге Достоевский скончался. Похоронен на кладбище Александро-Невской лавры.

Философия Ф.М. Достоевского.

Антропология в творчестве Ф.М. Достоевского.

Ф.М. Достоевского современники называли «хирургом человеческих душ». И действительно, немногие мыслители смогли так глубоко проникнуть в суть человеческой личности, насколько это удалось Ф.М. Достоевскому. Антропология Достоевского построена на очищении человеческого сердца. Многие в природе человека, то, что было признано затем бесспорно всеми, разгадал именно он. История человечества, в большинстве своем трагичная, складывается из миллионов и миллионов трагичных жизней

конкретных и уникальных личностей. Не удивительно поэтому, что, проникнув в сущность природы человека, Достоевский смог понять и суть Истории, в том числе будущей. «Всеобщий муравейник», который люди пытались построить в наше недавнее прошлое, и человеческое «отъединение», другая крайность, наблюдаемая сейчас, были предсказаны гением Достоевского. Он предостерегал о возможности этих страшных последствий из-за односторонних взглядов на человека, из-за неприятия человека в его целостности.

Достоевский рассматривал человека не в психологическом аспекте, но в метафизическом. Это был совершенно новый подход в понимании человека, оказавший решающее влияние на развитие западной и русской философии.

Свою связь со всем бытием человек, который в представлении Достоевского всегда загадка, мистическая тайна, должен ощущать в каждое мгновение жизни. Другая его потребность – удостовериться (и также в каждое мгновение), что он действительно занимает центральное место в бытии. Личность у Достоевского – это всегда противоречивая личность, раздваивающаяся и страдающая от своей двойственности. Двусмысленным оказывается бытие, в центре которого находится это противоречивое существо – человек. Для героев Достоевского любовь часто бывает любовью-презрением, любовью-ненавистью, любовью-мщением. Красота тоже вмещает в себя «две бездны».

В каждом герое произведений Достоевского происходит борьба, как правило, отчаянная, между утверждением жизни и ее отрицанием, между верой и неверием, светлой и темной сторонами его души. Однако для Достоевского человеческая личность имеет абсолютную ценность во всем своем противоречии. Каждая конкретная личность уникальна и иррациональна, она предполагает внутри себя синтез абсолютного и относительного. Абсолютное, заключенное в человеке, – это и есть «лик Божий», «образ и подобие Божие». Но в своей эмпиричности человек ущербен, несовершенен, греховен.

Этот абсолют и эта относительность обуславливают друг друга, они неразрывно связаны, только обе эти грани вместе и составляют природу человека. Если человек пытается уничтожить в себе одну из них, это неизменно приводит к трагедии, к преступлению, к физической или духовной гибели человеческой личности.

Величайшая заслуга Достоевского в том и состоит, что он не только познал свое падение, смирился и пришел через труднейшую борьбу к истинной вере во Христа, как и сам говорил: «Не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна

прошла»³³⁸, – но и в том, что в необычно яркой, сильной, глубокой художественной форме раскрыл миру этот путь души. Достоевский как бы еще раз благовествовал миру христианство, и так, как, по-видимому, никто из светских писателей еще ни до, ни после него не сделал.

В смирении видит Достоевский основу для нравственного возрождения человека и для принятия его Богом и людьми. Без смирения не может быть исправления, в котором нуждаются все без исключения живущие, ибо во всех присутствует зло, и великое зло. «Если б только, – говорит Достоевский устами князя в «Униженных и оскорбленных», – могло быть (чего, впрочем, по человеческой природе никогда быть не может), если б могло быть, чтобы каждый из нас описал всю свою подноготную, но так, чтобы не побоялся изложить не только то, что он боится сказать и ни за что не скажет людям, не только то, что он боится сказать своим лучшим друзьям, но даже и то, в чем боится подчас признаться самому себе, – то ведь на свете поднялся бы тогда такой смрад, что нам бы всем надо было задохнуться».

Потому-то везде и всюду, если не прямо словом, то всей изображаемой жизнью героя, его падениями и восстаниями Достоевский призывает человека к смирению и труду над самим собой: «Смири свою гордость, гордый человек, поработай на ниве, праздный человек!»³³⁹ Да и как не смириться тому, кто прямо посмотрит на себя и признается честно самому себе во всем? Смирение не унижает человека, а, напротив, ставит его на твердую почву самопознания, реалистического взгляда на себя, вообще на человека, поскольку смирение и есть тот свет, благодаря которому только человек видит себя таким, каким он является на самом деле. Оно есть свидетельство великого мужества человека, не убоявшегося встретиться с самым грозным и неумолимым соперником – совестью своей. Для самолюбивого и тщеславного это не под силу. Смирение является твердой основой, солью всех добродетелей. Без него они вырождаются в лицемерие, ханжество, гордыню.

Эта мысль постоянно звучит в творчестве Достоевского. Она является для него своего рода фундаментом, на котором он строит редкий по глубине прозрения психоанализ человека. Отсюда необычайная правда изображения им внутреннего мира человека, сокровенных движений его души, его греха и падения и одновременно глубинной чистоты его и святости образа Божия. При этом никогда не чувствуется со стороны автора ни малейшего осуждения самого человека. В уста старца Зосимы Достоевский вкладывает замечательные слова. «Братья, – поучает старец, – не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уже подобие Боже-

³³⁸ Соловьев В. Вторая речь в память Достоевского. / Сочинения в 2 т. М., 1988. С. 177. Т. 2.

³³⁹ Там же. С. 201.

ской любви и есть верх любви на земле... И да не смущает вас грех людей в вашем делании, не бойтесь, что он затрет дело ваше и не даст ему совершиться. Бегите сего уныния... Помни особенно, что не можешь ничьим судьей быть. Ибо не может быть на земле судьи преступника, прежде чем сам судья не познает, что он такой же точно преступник, как и стоящий перед ним, и что он-то за преступление стоящего перед ним, может, прежде всех виноват»³⁴⁰.

Но познать-то это не так просто. Далеко не многие способны увидеть в себе, «что и он такой же точно преступник». Большинство мнит себя в общем-то хорошими. Именно потому и мир так плох. Те же, которые становятся способными увидеть, что «все виноваты за всех», видят личную свою преступность перед внутренним законом правды и раскаиваются, – глубоко преображаются, потому что начинают видеть в себе Божию правду, Бога.

Человек в романах Ф.М. Достоевского должен испытать свою «чашу терпения» до конца, не ропща и не отрекаясь от участи своей. Деяния человека предопределены Богом. Все они не более как «луковка», о которой говорит Алеше Грушенька («Братья Карамазовы»): «Всего-то я луковку какую-нибудь во всю жизнь мою подала, всего только на мне и есть добродетели». То же самое говорит Алеше во сне и его праведный старец Зосима, удостоившийся чести быть на брачном пире Господнем. Старец подошел к Алеше и говорит ему: «Тоже, милый, тоже зван, зван и призван. Веселимся. Я луковку подал, вот и я здесь. И многие здесь только по луковке подали, по одной только маленькой луковке... Что наши дела?» Это состояние – действительно состояние евангельского мытаря, вышедшего из храма, по слову Самого Господа, оправданным.

Подобное же настроение мы видим и у пьяницы Мармеладова («Преступление и наказание»), когда он говорит о Страшном суде Божиим: «И всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смиренных... И когда же кончит над всеми, тогда возглаголет и к нам: «Выходите, скажет, и вы! Выходите пьяненькие, выходите слабенькие, выходите соромники!» И мы выйдем все, не стыдясь, и станем. И скажет: «Свиньи вы! Образа звериного и печати его; но приидите и вы!» И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: «Господи! Почто сих приемлещи?» И скажет: «Потому их приемлю, премудрые, потому их приемлю, разумные, что ни один из сих сам не считал себя достойным сего»... И прострет к нам руки Свои, и мы припадем... и заплачем... и все поймем! Тогда все поймем... и все поймут». Так изумительно переложил Достоевский начало и основу евангельского учения о спасении – «Блаженны нищии духом, яко тех есть Царство Небесное» – на язык современности: «потому что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего».

³⁴⁰ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. В 4 ч. М., 1981. Ч. 2. С. 268.

Только на этой незыблемой основе «нищеты духа» возможно достижение и цели христианской жизни – любви. Ее утверждает Евангелие как закон жизни: только в ней обещает оно благо, счастье человека и человечества. Эта любовь как сила исцеляющая, возрождающая и проповедуется Достоевским во всех, можно сказать, произведениях, к ней зовет он людей.

Любовь у Достоевского сопряженная с жалостью. Любовь Достоевского – это жалость того же князя Мышкина к ударившему его купцу Рогожину, это сострадание к страждущему телом и душой ближнему, неосуждение его: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его».

Вспомним заключительную сцену из «Братьев Карамазовых», когда Ракитин, семинарист, зло радуясь, приводит Алешу к Грушеньке, надеясь увидеть позор праведника. Но позора не случилось. Напротив, Грушенька была потрясена чистой любовью – состраданием к ней Алеши. Все дурное враз исчезло у нее, когда она увидела это. «Не знаю я, – говорила она Ракитину, – не ведаю, ничего не ведаю, что он мне такое сказал, сердцу сказало, сердце он мне перевернул... Пожалел он меня первый, единый, вот что! «Зачем ты, херувим, не приходил прежде, – обратилась она к Алеше, упав перед ним на колени, как бы в исступлении. – Я всю жизнь такого, как ты, ждала, знала, что кто-то такой придет и меня простит. Верила, что и меня кто-то полюбит, гадкую, не за один только срам!» «Что я тебе такого сделал, – умиленно улыбаясь, ответил Алеша, нагнувшись к ней и взяв ее за руки, – луковку я тебе подал, одну самую малую луковку, только, только!» И, проговорив, сам заплакал».

Другую сторону отношение человека и Бога примете. Хотел Достоевский показать и показал со всей силой своего таланта, что живет Бог в человеке, живет в человеке добро, несмотря на всю ту наносную грязь, которой покрывает он себя. Хотя и не ангел человек по жизни своей, но и не злобное он животное по своей сущности. Он именно образ Божий, но падший. Потому Достоевский и не произносит суда над грешником, что видит в нем искру Божию как залог его восстания и спасения. Вот Дмитрий Карамазов, человек взбалмошный, распущенный, с нравом дерзким, необузданным. Что творится в душе этой страшной личности, кто он? Мир произнес свое окончательное суждение о нем – злодей. Но верно ли это? «Нет!» – утверждает со всей силой своей души Достоевский. И в этой душе, в глубине ее, горит, оказывается, лампада. Вот что исповедует Дмитрий Алеше, брату своему, в одной из бесед: «... мне случалось погружаться в самый глубокий позор разврата (а мне только это и случалось)... И вот в самом-то этом позоре я вдруг начинаю гимн. Пусть я проклят, пусть я низок, подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облачается Бог мой; пусть я иду в то же самое время вслед за чертом, но я все-таки и Твой сын, Господи, и я люблю Тебя, и ощущаю радость, без которой миру нельзя стоять и быть...». Иван Карамазов стремится выйти за пределы своей

относительности. Этим объясняется его этический максимализм, его неприятие человека. От людей он требует абсолютной безгрешности, поэтому и не верит, что можно любить ближних своих, таких несовершенных. «Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое – пропала любовь»³⁴¹. Он убежден, что помогать им можно только «с надрывом лжи, из-за заказанной долгом любви, из-за натащенной на себя епитимии».

Великий Инквизитор любит людей. Но это любовь-презрение, он не верит в то, что в человеке наряду со всеми его слабостями и пороками есть нечто высокое, абсолютное. Любовь Великого Инквизитора к людям принимает парадоксальный характер. Он сострадает им, служит им всю свою жизнь и мечтает устроить их счастье, превратив в послушное стадо, а тех, кто не хочет жить в стаде, сжигает в аутодафе. Из-за сострадания Великий Инквизитор осуществляет духовное или физическое умерщвление людей, над которыми он властвует. И Великий Инквизитор, и Иван не принимают «мира Божьего» как отражения бытия несовершенного человека. Отрицая относительное в мире, признавая только абсолютное, они отрицают в конечном итоге и сам Абсолют. Это то, что Достоевский назвал бунтом против Бога, т.е. Абсолюта.

Вера, представление о святости у Достоевского находятся в непосредственной связи с его представлениями о природе человека, об антиномичности его бытия. Человек, стремящийся к абсолютной вере и абсолютной святости, оказывается на противоположном этой абсолютности полюсе. В гармонии должны находиться две противоположные, и одновременно взаимно дополняющие, взаимно обуславливающие, стороны сущности человека. «Но в том и великое, что тут тайна, – что мимоидущий лик земной и вечная истина соприкоснулись тут вместе. Пред правдой земною совершается действие вечной правды»³⁴². Человек также глубок, как все мироздание, и так же непознаваем в полной мере, как это мироздание. Вся метафизическая глубина личности наиболее полно раскрывается в его религиозных поисках. Ведь только религия признает мистическое происхождение и мистическую природу человека. В нем, в этом создании Творца, заключено творческое начало, отражение «лика Божьего». И здесь мы также наблюдаем раздвоенность человека: осознание им святости Божеского в себе, абсолютной невозможности своего бытия в безбожии, с одной стороны, а с другой – бунт против Бога, неприятие мира Божьего и утверждение человекобожества.

На пути религиозных поисков встает множество проблем, которые столь же противоречивы и иррациональны, как и вся природа человека. Существование живой, истинной веры невозможно без сомнений. Однако

³⁴¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. В 4 ч. М., 1981. Ч. 2. С. 268

³⁴² Та же. С. 330.

если человек полностью отдаляется от Бога и в этой удаленности отрицает бытие Божие, то он непременно приходит к отрицанию и себя. Он оказывается захваченным силами разрушения и саморазрушения. Бунт против Бога самоубийственен. Иван Карамазов и Великий Инквизитор не могут понять и принять, как Бог, который есть Абсолютное Благо, допускает зло и страдания в сотворенном им мире. Несовершенство мира и человека вызывает у них сомнение в благости и даже неверие в существование Бога.

Достоевский верит, что муки сердца, страдания, связанные с поиском веры, которые и происходят-то от «глубокой совести», не могут быть напрасными и будут человеку зачтены. «Но благодарите творца, что дал вам сердце высшее, способное такою мукой мучиться, «горняя мудрствовать и горних искати, наше бо жительство на небесех есть». Дай вам Бог, чтобы решение сердца вашего постигло вас еще на земле, и да благославит Бог пути ваши!»³⁴³.

Однако это поистине страшные мучения. Иван не видит исхода, путей решения для себя вопроса веры, и он не видит оснований существования мира. Если спасутся только избранные, то для чего же тогда создавался мир? «И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше»³⁴⁴. Но, с другой стороны, это страстное желание торжества справедливости: «Что мне в том, что виновных нет и что я это знаю - мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя. И возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь уже на земле, и чтоб я его сам увидал. Я веровал, я хочу сам и видеть, а если к тому часу буду уже мертв, то пусть воскресят меня, ибо если все без меня произойдет, то будет слишком обидно. Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию»³⁴⁵.

Но самая искренняя вера не защищает от страданий. Наоборот, вера, которую Достоевский понимает как постоянное движение и усилие, как непрекращающееся обращение к Богу и к Божескому в себе, часто и оказывается источником страданий. Очищающих, искупительных страданий человек, порой, ищет сам, через них может произойти его возрождение. Однако ему трудно понять смысл страданий невинных, особенно детей, трудно понять замыслы Бога, допускающего эти страдания, и соотнести их с представлениями об абсолютной благости Бога, о высшей справедливости. Безмерность страданий невинных ставит проблему их искупимости. «Видишь ли, Алеша, ведь, может быть, и действительно так случится, что когда я сам доживу до того момента али воскресну, чтоб увидеть его, то и сам я, пожалуй, воскликну со всеми, смотря на мать, обнявшуюся с мучителем ее дитяти: «Прав ты, Господи!», но я не хочу тогда восклицать. Пока

³⁴³ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. В 4 ч. М., 1981. Ч. 1. С. 82.

³⁴⁴ Там же. С. 277.

³⁴⁵ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. В 4 ч. М., 1981. Ч. 2. С.276.

еще не время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей неисккупленными слезками своими к «Боженке»! Не стоит потому, что слезки его остались неисккупленными. Они должны быть искуплены, иначе не может быть и гармонии. Но чем, чем ты искупишь их? Разве это возможно? Неужто тем, что они будут отомщены? Но зачем мне их отмщение, зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены?»³⁴⁶. Достоевский в своем герое демонстрирует собственный взгляд, отличный от традиционного взгляда церкви, на природу детей. Как известно, в религии утверждается об изначальной греховности людей, о том, что человек рождается уже в грехе. У Достоевского же мы читаем: «Дети, пока дети, до семи лет, например, страшно отстоят от людей: совсем будто другое существо и с другою природой»³⁴⁷. В.В.Розанов писал по этому поводу: «Далее, страдания детей, столь несомненные, по-видимому, с действием высшей справедливости, могут быть несколько поняты при более строгом взгляде на первородный грех, природу души человеческой и акт рождения. Выше уже сказали мы, что в душе человеческой сверх того, что в ней выражено ясно и отчетливо, заключен еще целый мир содержания, невыраженный, не проявленный»³⁴⁸. «Таким образом, беспорочность детей и, следовательно, невинность их есть явление только кажущееся: в них уже скрыта порочность отцов их и с нею — их виновность; она только не проявляется, не выказывается в каких-нибудь разрушительных актах, то есть не ведет за собою новой вины: но старая вина, насколько она не получила возмездия, в них уже есть»³⁴⁹. И действительно, возможно ли рождение от человека определенной природы ребенка, у которого природа совсем иная? И почему же тогда она по мере взросления человека меняется и все же становится во многом общей с природой своего родителя? Общей не по каким-то поверхностным критериям (что можно было бы объяснить воспитанием, постоянно оказываемым влиянием), но в самой своей таинственной сути.

В легенде о Великом Инквизиторе Достоевский высказывает мысль о невинности виновных. Человек грешен, несовершенен из-за своей слабости. «И чем виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие? Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров?»³⁵⁰. И здесь сострадание к «малосильным» людям оборачивается восстанием против Бога. Если невинны люди, следова-

³⁴⁶ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. В 4 ч. М., 1981. Ч. 2. С. 277.

³⁴⁷ Там же. С. 269.

³⁴⁸ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе. М., 1990. С. 114.

³⁴⁹ Там же. С. 115, 116.

³⁵⁰ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. В 4 ч. М., 1981. Ч. 2. С. 291.

тельно, виновен Бог, который сначала создал людей слабыми, «бунтовщиками», а затем вручил им непосильный дар.

Неискупимость страданий, согласно Достоевскому, основывается еще на одном аспекте. Розанов дал глубокое толкование позиции философа: «Отказ принять воздаяние или даже только видеть торжество Божией правды основывается в приведенных выше словах действительно на одной верной, тонко подмеченной особенности человеческой души: всякий раз, когда ее страдание слишком велико, оскорбление нестерпимо, – в ней пробуждается жажда не расставаться с этим страданием, не снимать с себя этого оскорбления. Есть что-то утоляющее самое страдание в сознании, что оно не заслужено (как страдания детей, предполагается) и что оно не вознаграждено; и как только это вознаграждение является, исчезает утление и боль страдания становится нестерпимой. Таким образом, вознаграждение приходит новою, другою радостью; но оно вовсе не становится на место прежней горечи, нисколько не вытесняет ее. И это закон души человеческой, как она дана, устроена. Нельзя отрицать, что в черте этой есть много благородного и вытекает она из сознания человеком в себе достоинства, из некоторой гордости и вместе смирения, но без какой-либо дурной примеси»³⁵¹.

Достоевский придерживается жесткого христианства. Все герои его романов должны вынести все ниспосланные им страдания. Если же они отказываются от Бога, просят прекратить страдание, то они жестоко наказаны. В романе «Братья Карамазовы» только Митя Карамазов не наказан, так как не отказался от Бога. На суде он говорит: «Коли пощадите, коль отпустите – помолюсь за вас. Лучшим стану, слово даю, перед Богом его даю. А коль осудите – сам сломаю над головой моей шпагу, а сломав, поцелую обломки! Но пощадите, не лишите меня Бога моего, знаю себя: возропщу!»³⁵². На этом пределе происходит, по словам Д.С. Мережковского, соприкосновение кощунства с религией³⁵³.

Именно такова таинственная суть человека: он не может существовать без Бога в душе, и сам почитает в себе это Божеское как святыню, но он же и восстает против Бога своего. В человеке заключен не только лик Христа, но и лик Антихриста.

Когда Смердяков совершает убийство, Иван Федорович Карамазов, по сути, оказывается соучастником этого преступления. Между ними устанавливается теперь уже постоянная связь, они начинают тонко чувствовать друг друга и видеть друг в друге то, что раньше было для них скрыто. Но одновременно все связи с другими людьми у них прерываются. В тот миг, когда человек переступает через жизнь другого человека и вместе с ним

³⁵¹ Розанов В.В. Указ. Сочин. С. 113.

³⁵² Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. В 4 ч. М., 1981. Ч. 4. С. 483.

³⁵³ Мережковский Д.С. Л.Толстой и Достоевский. М., 2000. С. 282

убивает и то абсолютное, Божеское, что заключено даже в самом ничтожном на наш взгляд человеке, в то же миг он разбивает и «лик Божий», заключенный в нем самом. Об этом писал В.В. Розанов в своем исследовании романа «Братья Карамазовы». «В том, что ощущает преступник, Достоевский, несомненно, видел прикосновение к «мирам иным», вдруг становящееся отчетливым, ощутимым, тогда как для всех других людей, не переступивших законов природы, оно есть, но не сознается, оно вполне неосязаемо и безотчетно»³⁵⁴. «И отчего, совершив преступление и, следовательно, вдруг упав среди окружающих людей на всю его высоту, преступник в каком-то одном отношении, напротив, поднимается над ними всеми?»³⁵⁵.

Смердяков, который кощунствует в отношении Бога до совершения им убийства, после него – не просто верит, а буквально ощущает присутствие Провидения рядом с собой в каждую минуту своей жизни. Это же происходит и с Таинственным посетителем из рассказа старца Зосимы: «Значит, четырнадцать лет, как уже впал я в руки Бога живаго, – вот как эти четырнадцать лет, стало быть, называются»³⁵⁶. Слова Евангелие, которые Достоевский взял эпиграфом к своему роману «Братья Карамазовы» («Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода»), и следует понимать как неразрывность жизни и смерти, падения, разложения и возрождения. Часто только через преступление, духовную смерть человек может возродиться к жизни, преодолеть свое отпадение от Бога. Законы жизни и смерти им могут быть осознаны только после того, как он через них переступил. В этих законах заложена связь всех людей друг с другом и со всем мирозданием. Разбитый в себе «лик Божий» человек может возродить, только покайся перед людьми и перед Богом, приняв очищающее страдание; ему необходимо восстановить нити, которые связывали его с миром земным и с «миром горним».

Решение проблемы отношения человека и Бога в романах Достоевского претерпевает поэтапное изменение. В романе «Преступление и наказание» эта проблема сопрягается с самоволием человека: «Если Бога нет, то тогда все дозволено и баста!»³⁵⁷. Несмотря на то, что мистическое единство с людьми и Богом сверхнравственно, человек в своем земном, эмпирическом существовании осознает его как явление этическое. Без такой этической категории, как любовь, невозможна и безусловная необходимость человеческого бытия – свобода, без любви свобода перерождается в своеволие. А своеволие – это уже нечто прямо противоположное свободе, ибо оно пора-

³⁵⁴ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе. М., 1990. С. 88.

³⁵⁵ Там же. С.89.

³⁵⁶ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. В 4 ч. М., 1981. Ч. 2. С. 350.

³⁵⁷ Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. М., 1981. С. 135.

бощает человека. Герои произведений Достоевского пытаются определить, существуют ли границы свободы человеческой личности, может ли для нее свобода быть абсолютной. Абсолютная свобода предполагает и независимость человека от Бога, т.е. его отрицание: «...новому человеку позволено стать человеко-Богом, даже хотя бы одному в целом мире, и, уж конечно, в новом чине, с легким сердцем перескочить всякую прежнюю нравственную преграду прежнего раба-человека, если оно понадобится»³⁵⁸.

В романе «Братья Карамазовы» Достоевский выводит решение этой проблемы в другую плоскость. Основной урок «Легенды о Великом Инквизиторе» – это то, что человек вовсе отказывается от Бога. Люди, понимающие веру как страх перед Богом, не обладают истинной верой. Ведь там, где страх, там нет любви. Великий Инквизитор это знает, он говорит Христу: «Ты не сошел со креста, когда кричали тебе, издеваясь и дразня тебя: «Сойди со креста и уверуем, что это ты.» Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника пред могуществом, раз навсегда его ужаснувшим»³⁵⁹.

Великий Инквизитор понимает невозможность существования веры без свободы и любви, но он также считает, что человек не в силах вынести это поистине страшное бремя свободы. «Говорю тебе, что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается»³⁶⁰.

Вопрос спасения, поднимаемый на страницах романа «Братья Карамазовы», не менее сложен, чем вопрос искупления. Достоевский дает несколько вариантов его решения. В своих беседах и поучениях старец Зосима рассуждает о том, что ад – это страдание из-за невозможности любить. В кошмаре Ивана Федоровича Черт тоже говорит о том, что мучения грешников в аду нравственные, а не физические и что в конце концов и грешники, претерпев страдания пропорционально своим грехам, окажутся в раю. Иван Федорович предполагает, что «зарезанный встанет и обнимется с убившим его»³⁶¹, а мать обнимется с мучителем ее ребенка. По-видимому, идея мистического единства предполагает единение людей и после смерти. Та самая гармония, воплощение которой в полной мере все же невозможно на земле, должна восторжествовать в мире ином, и спасение должно быть всеобщим.

Вопросы, встающие перед человеком в течение его жизни, – это вечные вопросы. Никогда не будут они решены окончательно ни конкретной человеческой личностью, ни человечеством в целом. Но, пожалуй, в этих поис-

³⁵⁸ Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. М., 1981. С. 345.

³⁵⁹ Там же. С. 290.

³⁶⁰ Там же. С. 289.

³⁶¹ Там же. С. 276.

ках и заключается смысл его жизни, они и делают человека личностью, глубокой и уникальной.

Лев Николаевич Толстой (1828 – 1910), граф, писатель. Потомок старинных дворянских родов и с отцовской (граф Н.И. Толстой, участник Отечественной войны 1812), и с материнской (урождённая княжна М.Н. Волконская) сторон. Первый раз приехал с семьёй в Москву в январе 1837 г., прожив до 1841 г. на улице Плющихе, 11 (впечатления об этой поре отражены в повести «Детство»). После учёбы в Казанском университете вновь жил в Москве в 1848 – 1849 и 1850 – 1851 гг, где вёл дневник, работал над «Повестью из цыганского быта», рассказом «История вчерашнего дня». В 50-х – начале 60-х годы Толстой часто бывал в Москве наездами, останавливаясь в гостинице Шевалье, описанной в повести «Казачьи», романе «Декабристы»; посещал В.П. Боткина, М.П. Погодина, А.А. Фета, общался с А.Н. Островским и А.В. Дружининым. В 1857 г. он работал над романом «Семейное счастье». В 1859 г. Толстой был избран членом Общества любителей российской словесности при Московском университете, на заседании которого в 1875 г. прочитал отрывок из романа «Анна Каренина», а в 1886 г. – повесть «Смерть Ивана Ильича». В 1887 г. прочёл в Московском университете реферат «Понятие жизни». С конца 50-х годов Толстой посещал в Кремле семью врача А. Берса, с дочерью которого, Софьей Андреевной, 23 сентября 1862 года обвенчался в кремлёвской церкви Рождества Богородицы. Работая над романом «Декабристы» (первоначальный замысел «Войны и мира»), встречался с вернувшимся из ссылки декабристом П.Н. Свистуновым.

В 80-е годы писатель переживает духовный кризис. В это время были написаны следующие произведения: «Воскресение», «Смерть Ивана Ильича», «Хаджи-Мурат», «После бала», «Живой труп», «Анна Каренина», «Исповедь». Философия Л. Толстого в этот период все более приближается к пантеизму. Это привели к тому, что 21 февраля 1901 года его отлучили от церкви.

В 1910 г. Л. Толстой, в очередной раз уйдя из дома, находит смерть на станции.

Философия Л.Н. Толстого.

Лев Толстой явился родоначальником движения толстовства, одним из основополагающих тезисов которого является Евангельское «непротивление злу силою»³⁶². Толстой профессионально занимался философией, начиная с времен учебы в Казанском университете. В зрелые годы, когда его литературная деятельность шла к своему зениту, он так характеризует свой режим: «Каждое утро философское, вечер – художественное». За свою долгую жизнь Толстой приобрел огромную философскую эрудицию. В

³⁶² Горелов А.А. Толстой и мир. М., 1992. С. 70.

ранний период своего философского развития он испытывал сильное влияние Ж.Ж. Руссо. Особенно выделял И. Канта, А. Шопенгауэра, Б. Спинозу, Л. Фейербаха. Р. Оуэну и П.Ж. Прудону противопоставлял К.Маркса, подчеркивая, что Маркс старался найти научные основания для социализма. Он был лично знаком с А.С. Хомяковым, Н.Г. Чернышевским, А.И. Герценом, К.Н. Леонтьевым, В.С. Соловьевым, Н.Ф.Федоровым, П.Д. Юркевичем, Б.Н. Чичериным и др. О славянофилах отзывался с таким уважением, с каким он не говорил ни о ком, кроме как о русском народе. Родственным по духу мыслителями он считал Ф.М. Достоевского и П.А. Кропоткина.

Эта позиция непротивленчества зафиксирована, согласно Толстому, в многочисленных местах Евангелия и есть стержень учения Христа, как, впрочем, и буддизма.

Сущность христианства, согласно Толстому, можно выразить в простом правиле: *«Будь добрым и не противодействуй злу силою»*³⁶³. «Будь добрым» – это положительное, деятельное содержание нравственности, которое включает в себя все заповеди Нового Завета – возлюби Бога, возлюби ближнего своего как самого себя и т. д. – все деятельное содержание учения Христа. Но если на добро мы отвечаем добром – мы не делаем ничего особенного, «не так ли поступают и язычники?» В этом случае мы находимся в рамках циклических, замкнутых отношений ответного дара: «ты – мне, я – тебе», в которых нет моральности, поскольку мы как бы «платим» за добро, содеянное нам. Другое дело, если мы на зло отвечаем добром. В этом и проявляется высшая нравственность, поскольку мы на себе останавливаем цепочку зла. Ведь зло существует (распространяется) в причинных цепочках зла как ответ на зло злом, а добро, наоборот, – в причинных цепочках добра как ответ на добро добром. Поэтому отвечать злом на зло, насилием на насилие означает давать злу распространяться через нас. Невозможно признать ответное на зло силовое действие остающимся в лоне добра. Поэтому единственный ответ на зло, осуществляемое против нас, может быть только слово, только жест, обращенный к совести, но не противодействие силой! В этом состоит отрицательное, «недеятельное» содержание нравственности. Таким образом, общее правило нравственности можно переформулировать следующим образом: творить новые цепочки добра (положительная, деятельная часть нравственности) и останавливать на себе распространение цепочек зла («не противиться злу силою» – отрицательная, недеятельная часть нравственности). Это означает, отдаривать мир добром сверхмеры – не только за все доброе, содеянное нам (что естественно), но и за все злое. Таким путем мы не замыкаем добро в дискрет-

³⁶³ Бердяев Н.А. О религиозном значении Л.Толстого, 1908 // Вопросы литературы. 1989. № 4. С.269 – 274.

ных актах взаимного обмена, но делаем добро нашей судьбой – останавливая на себе распространение бесконечных цепочек зла и порождая бесконечные цепочки добра.

Радикальность такой «недейственной» по отношению к злу позиции оправдывается абсолютной верой в Бога, в его провиденциальность, мудрость и справедливость. Только Бог вправе судить других, останавливать их действие силою. «Мне отмщение и аз воздам за зло» – такой эпитафия ставит Толстой в начале «Анны Карениной». Для христианина доступно единственное средство против зла – проповедь, обращение к совести. В этом также проявляется истинная вера, ведь если мы рискуем своей жизнью ради пробуждения совести в злой воле, значит мы на деле верим в Бога, полагаемся на его Волю и верим в то, что человек как создание Божье от природы добр, что он может обратиться. И, наконец, в чём ином можно усмотреть осуждение этого мира, как не в том, чтобы не участвовать в нём злым действием. Так, монахи «умирают» для этого мира, что по сути должно означать, что их действие в нём сведено к минимуму, а вся жизнь оказывается в духе – в слове Божьем. И, конечно, не может быть справедливых войн, справедливого смертного приговора и т.д. Вдумайтесь в заветы – «не суди», «просящему у тебя дай и от хотящего занять у тебя не отвращайся», «и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду», «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас», «не протився злему, но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую», «кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» и т.д. Ведь везде проповедано полное подчинение злой воле, но с условием обращения к ней в слове, в поучении.

В качестве аргумента в пользу позиции Толстого, можно обратить внимание на радикальное отличие Нового Завета от Ветхого, состоящее в том, что на место противодействия злу делом (насилием) «око за око, зуб за зуб», выступает сопротивление злу только словом, не силой. Учение, которое основывается на непротивлении злу силой нарушает естественную симметрию природы, проявляющуюся в связанности действия и противодействия, акции и реакции – и впервые порождает сферу нравственности по ту сторону всякого утилитаризма и взаимной выгоды как бесконечную активность добра.

Здесь следует указать, что зло, о котором идет речь, следует отличать от простого *вреда*. Зло – это *намеренность* некоторой воли против другой воли, а вред – это случайное стечение обстоятельств места и времени. Так, стихийные бедствия, случайные неудачи, потери и т. д. есть вред, против которого мы можем и должны активно действовать. Но другое дело злонамеренная воля – против неё и возникает принцип «непротивления злу силою».

Против позиции непротивления выступил И.А. Ильин в своей работе «О сопротивлении злу силою». Вокруг этой темы в русской эмигрантской среде в 1925 г. разгорелись до сих пор не утихающие споры, в которых принимали участие многие русские философы того времени.

В учении о религиозно-нравственном самоусовершенствовании, могущем изменить жизнь, у Толстого переплетаются художественное видение мира и религиозно-философские взгляды. В романе «Война и мир» Толстой рассуждает о причинах исторических событий, роли в них государственных деятелей и народных масс, о значении власти, о различных философско-исторических концепциях, созданных на сей счет, о свободе и необходимости. При этом Толстым написана целая серия философских монографий, множество статей на философские темы, в записных книжках многие тексты носят философский характер и создавались для их последующей публикации. Уже в ранних заметках «О цели философии» (1847) им поставлены вопросы, которые станут главными в его творчестве: сущность и смысл жизни, ее обусловленность природой и общественной средой, единство божественного и человеческого. Ключевое значение в его философском творчестве занимают: «Исповедь» (1881), которая и положила начало его книгам, посвященным вопросам мировоззрения, философии, этики, эстетики, политики, «В чем моя вера?» (1884) и «Что такое искусство?» (1897).

Однако, хотя сам Толстой считал, что его философское творчество не менее значимо, чем художественное, его философия была воспринята совершенно иначе, чем его литературные произведения. Официальный лагерь его философию не только не принимал, но и преследовал. Его сочинения с философским содержанием не пропускались цензурой. Некоторые из них сделали более доступными первая русская революция, другие оставались под запретом вплоть до 1917 г. Однако его философия не вызвала сочувствия и в революционном движении. В обстановке вызревания и свершения революций начала XX века казались весьма сомнительными и несвоевременными идеи Толстого о непротивлении, всеобщей любви и т.п.

Отвергая исторические религии, Толстой стремился поставить на их место свою собственную, синонимом которой являлась нравственность. На основании обстоятельного критического рассмотрения догматов христианства, он пришел к заключению, что различные исторические религии, включая православную, не что иное, как суеверия. Правда, сам Толстой утверждал, что он отходит от церкви, полагая, что знать Бога и нравственно жить – одно и то же.

Толстой отверг путь революционной борьбы за социальные идеалы. Он выражал несогласие как с официальным курсом, так и с попытками противодействовать ему методами, ведущими к политической революции. По его убеждению, насилие должно быть исключено из социального обихода,

так как оно не способно порождать ничего, кроме нового насилия. Насилию, как методу решения социальных проблем, он противопоставил концепцию «непротivления злу насилieм». Эта концепция была раскритикована слева и справа, окарикатурена и почти единодушно отвергнута. Непротивление, однако, не понималось Толстым как исключительно пассивное отношение к насилieму. При обращении к нему предполагалась целая система мер, нейтрализующих насилie государственной власти: неучастие в существующем строе, в том, что поддерживает его: в армии, судах, податях, в ложном учении и т.п. В XX веке такое понимание непротivления и ненасильственных действий было положено в основу ненасильственного несотрудничества и гражданского неповиновения, апробированных социальной практикой, в частности, в Индии в процессе освобождения ее от колониальной зависимости. Жизненность идеи Толстого подтверждается предшествующей и последующей всемирной историей, в которой не все революции сопровождались насилieм. Кроме того, Толстой постепенно убеждался, что полное ненасилie в современной ему жизни не достижимо, что это скорее идеал, к которому стоит стремиться.

Вопросы для повторения

1. Назовите западнические и славянофильские черты в философии П.Я. Чаадаева.
2. Назовите основные черты философии ранних славянофилов.
3. Выделите существенные отличия славянофильства «первой» и «второй» волны.
4. В чем суть славянофильского учения?
5. Какие концепции культурно-исторического развития были представлены славянофилами?
6. Выделите общие черты философии почвенников и народников. В каких точках зрения они расходились?
7. Какие трактовки веры дают почвенники?
8. Раскройте антропологические принципы философии почвенников.

Библиографический список

1. Аксаков, К.С. Статья / К.С. Аксаков // Молва – 1857. – № 4 от 4 мая.
2. Аксаков, К.С. Собрание сочинений в 5 томах. / К.С. Аксаков – М.: Правда, 1966.
3. Бердяев, Н.А. Духовные основы русской революции. / Н.А. Бердяев Собрание сочинений в 6 т. – Париж: YMCA-Press, 1990. – 788 с.
4. Волгин, И.Л. Родиться в России: Достоевский и современники: Жизнь в документах – М., 1991. – 204 с.

5. Гоголь, Н.В. О тех душевных недостатках наших которые приводят нас в смущение и мешают пребывать в спокойном состоянии / Н.В. Гоголь – М.: Художественная литература, 2005. – 78 с.
6. Гоголь, Н. В. Собр. соч.: в 7 т. / Н.В. Гоголь. М.: Художественная литература, 1978. – 675 с.
7. Гоголь, Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями / Н.В. Гоголь – М.: Сов. Россия, 1990. – 655 с.
8. Горелов, А.А. Русская идея и возможность зеленой России / А.А. Горелов // Вопросы философии – 1992, – № 3. – С. 176 – 189.
9. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. / Ф.М. Достоевский – Л.: Наука, 1986.
10. Киреевский, И.В. Критика и эстетика / И.В. Киреевский – М., 1979. – 546 с.
11. Киреевский, И. Полное собрание сочинений в 3т. / И. Киреевский – М.: Правда, 1967. Т. 1 – 2.
12. Киреевский, И.В. Разум на пути к истине / И.В. Киреевский – М.: Правило веры, 2002. – 308 с.
13. Княжнин, В., Ап. Григорьев-поэт / В. Княжнин – М.: Русская мысль, 1916. – 345с.
14. Кто правее? Письма к В. С. Соловьеву. Письмо третье // Наш современник – 1991. – № 12. – С. 67 – 89.
15. Леонтьев, К.Н. Культурный идеал и племенная политика. Письма г. Астафьеву / К. Леонтьев – М.: Восток, 1998. – 609 с.
16. Леонтьев, К. Византизм и славянство. / К. Леонтьев – М.: АСТ-Москва, 1996. – 527 с.
17. Леонтьев, К.Н. Собр. соч. в 9 т. / К.Н. Леонтьев – М., 1911.
18. Лясковский, В. Братья Киреевские. Жизнь и труды их / В. Лясковский – СПб.: «РГХИ», 2000г. – 455 с .
19. Мережковский, Д.С. Л. Толстой и Ф. Достоевский. Вечные спутники / Д.С. Мережковский – М.: Наука, 1995. – 453 с.
20. Муравьев, В.Л. А. С. Хомяков / В.Л. Муравьев – М.: Библиотека поэзии, 2006. – 675 с.
21. Одоевский, В.Ф. Собрание сочинения в 2т. / В.Ф. Одоевский – М.: Наука, 1978.
22. Письма Н.Н. Страхова к Н. Я. Данилевскому. // Русский вестник. – 1901. – № 3. – С. 136 – 176.
23. Розанов, В.В. На лекции о Достоевском / В.В. Розанов. Собрание сочинений. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского – М.: Гелиос, 1996. – 564 с.
24. Соловьев, В.С. Вторая речь в память Достоевского / В.С. Соловьев. Сочинения в 2 т. – М., 1988. Т. 2. – 377 с.

25. Страхов Н.Н. Собрание сочинений в 2 т. / Н.Н. Страхов – М., 1910. Т. 2. – 420 с.
26. Страхов, Н. Н. Жизнь и труды Н. Я. Данилевского / Н. Н. Страхов – СПб., 1895. – 657 с.
27. Страхов, Н.Н. Литературная критика / Н. Н. Страхов – М.: Наука, 1984. – 876 с.
28. Трубецкой, Е. Личность В. С. Соловьева / Е. Трубецкой. // Наше наследие – 1988. – № 2. – С. 70 – 112.
29. Трубецкой, С. Собрание сочинений в 3 т. / С. Трубецкой – М.: Наука, 1999.
30. Чаадаев, П.Я. Апология сумасшедшего / П.Я. Чаадаев – М: Издательство «ИДДК», 2001. – 560 с.
31. Чаадаев, П.Я. Философские письма / П.Я. Чаадаев – М.: Издательство «Правда», 1991. – 675 с.

Глава 9. Философия русского космизма

9.1. Основоположники космизма

Сегодня, спустя время после возникновения теории космизма сформировалось два подхода к этой проблеме.

Первый рассматривает русский космизм в зеркале современной науки. Он ориентирован на интерпретацию современных научных исследований (астрономии, космологии, квантовой механики, синергетики и др.), приводящих к новому осмыслению вопросов, поставленных русским космизмом. И второй, ориентированный на развитие философской и религиозной проблематики самого русского космизма.

Эти два подхода во многом различаются. Первый из них рассматривает русский космизм в свете философских проблем развивающегося знания, что позволяет включить феномен космизма в поле наиболее значимых проблем современности. Согласно второму подходу главным оказывается соответствие теоретических концепций науки философским и религиозным высказываниям классиков русского космизма. Из современных теоретических концепций науки принимаются во внимание преимущественно те, которые можно интерпретировать как реализацию их идей. Так, идеи Н.Ф. Федорова, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева и др. служат как бы мерилом уровня современной науки, постепенно осуществляющей их предсказания.

Интерес к месту человека во Вселенной, его связи с космосом наиболее ярко прослеживается в русской поэзии, начиная с творчества Г.Р. Державина, Ф.И. Тютчева, Е.А. Баратынского, А.А. Фета, хотя он нашел выражение и ранее в русской иконописи, живописи, музыке.

Русский космизм соединяет в себе традиционные ценности русской культуры и современное научное представление о мире. Русский космизм, понимаемый в широком смысле, социокультурный феномен, в узком – естественнонаучная школа.

Русская философская поэзия выразила задолго до науки, до теоретической философии, до К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, А.И. Чижевского чувство планетарного сознания, глубокой органической связи человека со всей Вселенной, космосом. В свою очередь философские идеи русского космизма, вызрев в лоне русской культуры, получили живой отклик в отечественной философской поэзии XX века.

Основная черта русского космизма – идея активной эволюции, то есть необходимости нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство. Человек – существо сознательное, творческое, но несовершенное, призванное преобразовать не только внешний мир, но и собственную природу. Космисты обосновали нравственную и объективную необходимость активной эволюции и ионосферы, дали дальнейший толчок развитию научной и философской мысли.

На заре XX века поэтическое сознание символистов, выражало космические идеи в русле оппозиции «хаос-космос», в стремлении к вселенскому синтезу, что нашло свое яркое выражение в учении о «всеединстве» Вл. Соловьева. Однако практика символистов показала, что, обращаясь к символу как знаку, связывающему этот мир и потусторонний, младшие символисты пренебрегали реальным миром. В то же время они стремились «творить» жизнь, преобразовывать ее в соответствии с христианским идеалом.

Говоря о традиционном русском космизме (мы бы сказали, космичности русского духа), мы не сможем понять его и оценить, не найдя ему места в соответствующей умственной традиции. Так, никто из западных мыслителей XIX – XX веков не может исследоваться безотносительно к трудам Канта. Как пишет Н.К. Боневский, «Подобного «отца» у русской философии нет; зато общей матерью наших мыслителей была Православная Церковь»³⁶⁴. Другими словами, Тело Христово, Православная Церковь – всегда была исповедальницей всеединства. Именно мистика Церкви, ее метафизические основы влекут к себе тех, кто остро ощущает не только целостность природного бытия, его живое единство, но и связь космоса с запредельным, абсолютным началом бытия. Здесь уместно говорить о таких русских мыслителях, как Бердяев, Розанов, Мережковский, Франк, Лосский, Флоренский. Е.Н. Трубецкой пишет: «В Евангелии есть дивный образ, ярко олицетворяющий непрекращающееся раздвоение земной жизни

³⁶⁴ Флоренский П. Столп и утверждение истины. СПб., 1996. С. 434.

человечества. На горе Фавор избранные апостолы созерцают светлый лик преобразившегося Христа. А внизу, под горою, среди общего смятения «рода неверного и развращенного» скрежещет зубами и выпускает пену бесноватый: и ученики Христовы «по неверию своему» бессильны исцелить его»³⁶⁵.

Здесь мы видим мир расколотый, преображенную и непрображенную действительность, мир «высший» и мир «тварный». Современные западные (да и не только западные) слависты называют такой взгляд на бытие как византизм, когда в религиозных представлениях человека возвышается все трансцендентное в ущерб всему имманентному.

Так или иначе «...во всем мире есть эта непримиренная противоположность верхнего и нижнего, горного и равнинного, но может быть, нигде она не проявляется так ясно и так резко, как у нас»³⁶⁶. Итак, лишь преобразование, духовное и физическое – тот светоч, к которому всегда стремилась русская душа (что наиболее выпукло показали русские славянофилы). Космос, в котором господствует смерть, слепая необходимость, где человек есть раб греха, должен быть мистически преобразован. О. Клеман пишет: «Человек эфемерен. Ничтожная частица природы, ничтожное мгновение истории, он живет «мертвой жизнью», как сказал Григорий Нисский – в мире, несущем на себе печать смерти, непрерывно раскачивающемся в небытии. Таков корень того, что мы называем злом. Но в отличие от животных, человек знает, что смертен, и самая тоска его – отражение желания Бытия, Единого, начала их откровения»³⁶⁷. И это – ключевая идея русского православного космизма. Православие космично по своему духу, ибо только здесь чувствуется дыхание Вечности.

Преобразование мира уже свершилось около двух тысяч лет назад во время Воскресения и Вознесения Господа Иисуса Христа. Раскол между жизнью и смертью, святостью и грехом, свободой и необходимостью, верой и неверием был преодолен. Мир вновь обрел целостность, объединенный тысячами осколков. Космос победил Хаос. Вочеловечившийся Бог позволил войти в Себя всей нашей конечности, всей нашей заброшенности и смерти, чтобы все наполнить Своим светом. То, о чем мечтал Скрябин в начале нашего столетия (сочинить музыкальную мистерию такой красоты, чтобы с последним аккордом мир оказался действительно преображенным) – об этом Церковь первых веков молила и этого ожидала при каждом евхаристическом богослужении.

Русский космизм начинается с «философии общего дела» **Николая Федоровича Федорова** (1828 – 1903).

³⁶⁵ Флоренский П. Столп и утверждение истины. СПб., 1996. С. 437.

³⁶⁶ Русский космизм: Антология философской мысли. С. 101.

³⁶⁷ Клеман О. Истоки. М., 1994. С. 19

Н.Ф. Федоров – незаконный сын князя П. И. Гагарина, родился в 1828 г. Образование Федоров получил в одесском лицее Ришелье, а затем преподавал историю и географию в провинциальных городах. В течение многих лет Федоров был библиотекарем Румянцевской библиотеки в Москве. Страстный библиограф и любитель книг, Федоров знал на память все имеющиеся в библиотеке книги и их место, Федоров обладал громадной эрудицией во всех областях знаний. Читателям различных профессий Федоров обычно выдавал наряду с книгами, которые они требовали, другие пособия, в которых они всегда находили ценный совет и хорошую информацию. Каждый, кто сталкивался с Федоровым, поражался точности и многообразию его знаний. В начале 90-х годов Румянцевскую библиотеку посетила группа инженеров, отъезжавшая в Сибирь для проведения изыскательских работ на трассе Сибирской железной дороги. Федоров сразу же предложил им описание Сибири, о котором они ранее никогда не слышали.

Взглянув на проект железной дороги, он обнаружил на карте две ошибки: в одном случае была неправильно указана высота горы, а в другом – был совершенно упущен довольно важный ручей. По словам инженеров, возвратившихся из Сибири двумя годами позже, Федоров оказался вполне прав. Подобные истории о Федорове могли бы рассказать многие историки, юристы, филологи, физики, техники и представители других профессий.

Федоров жил напряженной духовной жизнью. Он всецело посвятил себя служению обществу и свел до минимума свои материальные потребности. Он занимал крошечную комнату и спал не более четырех или пяти часов в сутки на непокрытом горбатом сундуке, подкладывая под голову вместо подушки что-нибудь твердое. Его пища состояла из чая с черствыми булочками, сыра или соленой рыбы. Часто месяцами Федоров не употреблял горячую пищу. Деньги были для него помехой. Получая незначительное жалованье (менее 400 руб. в год), он отказывался от всякого повышения его.

Значительную часть жалованья Федоров ежемесячно раздавал своим «стипендиатам». Он не хотел владеть каким-либо имуществом и никогда не имел даже теплого пальто. Федоров считал славу и популярность проявлениями бесстыдства. Его статьи печатались под псевдонимом. Большую часть из них он не публиковал совсем. Некоторые сочинения Федорова были опубликованы только после смерти его друзьями В. Кожевниковым и Н. Петерсоном. Сборник, вышедший в количестве 480 экземпляров, носит название «Философия общего дела». Кожевников и Петерсон разослали эту книгу по библиотекам и научным обществам, а остающиеся экземпляры были распределены бесплатно среди желающих. В 1928 г. эта книга была переиздана последователями Федорова в Харбине.

Федоров не хотел фотографироваться или оставить свой портрет. В этом еще раз проявилась его скромность. Чтобы запечатлеть образ Федорова, друзьям пришлось прибегнуть к хитрости. Известный художник Пастернак постоянно посещал Румянцевскую библиотеку и, обложив себя книгами, принимал вид читающего. Время от времени он бросал взгляд на Федорова и рисовал его портрет.

Несмотря на свою аскетическую жизнь, Федоров обладал превосходным здоровьем. Он заболел только тогда, когда по настоянию друзей отказался от своих привычек. Федоров никогда не носил шубу и всегда ходил пешком. Однако в 1903 г. в жестокий декабрьский мороз друзья уговорили его надеть шубу и поехать в экипаже. Федоров заболел воспалением легких и скончался.

Все знакомые Федорова питали к нему величайшее уважение и проявляли большой интерес к его идеям. В. Соловьев писал Федорову: «Ваш план является шагом вперед, сделанным человеческим умом на пути к Христу». Толстой обычно говорил, что по образу своей жизни Федоров был истинным христианином: «Он очень беден, он все отдает, а всегда весел и кроток».

Сын Толстого, Илья Львович, вспоминая о взаимоотношениях своего отца с Федоровым, говорил, что у Федорова были удивительно живые, пронизательные и умные глаза. Они, казалось, излучали добро и светились почти детской наивностью.

Илья Львович также говорил, что он представлял себе святых как раз такими, каким был Федоров. По словам Ильи Львовича, во время спора его отец всегда нервничал и легко терял самообладание, однако он всегда слушал Федорова с особенным вниманием и никогда не позволял себе обычной раздражительности.

Федоров резко критиковал отрицательное отношение Толстого к высшим культурным ценностям, науке и искусству. Однажды, когда Толстой пришел в библиотеку, Федоров начал показывать ему ее книжные сокровища. «Как много люди пишут глупостей, – заметил Толстой. – Все это следовало бы сжечь». Федоров вспылил: «Я видел за свою жизнь многих глупцов, но таких, как вы, еще не видел».

Федоров связывает свое учение с христианством, в частности с православием как религией, которая придает особую ценность идее воскресения (пасха) и вечности жизни. Долг человека – достижение сверхнравственности, осуществление синтеза теоретического и практического разума и становление разума всеобщего.

Посредством знания и деятельности человек должен превратить все слепые и часто враждебные ему силы природы в орудия и органы человечества. Установив господство над природой, человечество победит смерть. Более того, человечество может и должно поставить перед собой задачу

воскрешения всех своих прародителей. Будучи многим в едином, подобно триединству Бога Отца, Сына и Святого Духа, человечество достигнет такой «неделимости», которая сделает невозможным любое разрушение, любую изоляцию, т.е. смерть.

Причина недоброжелательного, враждебного отношения людей и народов друг к другу, по мнению Федорова, кроется в том, что каждый человек под давлением грозных и смертоносных сил природы становится одержимым стремлением к самосохранению. Вследствие этого самомнения силы человека разобщены и поэтому недостаточны для разрешения великой проблемы господства над природой. К тому же эти силы в некоторой степени действительно направлены на борьбу человека с человеком и нации с нацией. Общественный строй, возникающий на базе эгоизма, Федоров определяет как зооморфический. Этот строй зиждется на отделении сознающих и направляющих органов от исполнительных. Отсюда вытекают различия между классом и социальным положением. Вследствие противоречия между мыслью и действием каста ученых, погруженная в чистое созерцание, приходит к ложному учению о мире и ложной ориентации в научной деятельности. Созерцающий ученый объявляет мир своим представлением. Он занят изучением только того, что есть, взятым в отрыве от того, чему следовало бы быть. Такой ученый не интересуется конечной целью жизни. Он не занимается исследованием причин враждебного отношения людей друг к другу и т.д. Фальшивое учение, заключающееся в том, что мир является нашим представлением, приводит к фальшивой практике (например, морфинomanии как средству личного разрешения космической проблемы путем превращения неприятных представлений в приятные при помощи наркотиков или гипнотизму как средству «вызывания чар» вместо воспитания воли и ума человека. Великие научные открытия и изобретения (например, взрывы) используются в таком обществе главным образом для взаимной борьбы, а не в целях достижения общего блага).

По мнению Федорова, идеальный социальный строй должен основываться на единстве сознания и действия. При этом строе не должно быть ни классовых различий, ни военного или полицейского принуждения, ни «демиургической», т. е. промышленной, деятельности, формирующей внешние материалы и отношения. При этом идеальном режиме, который Федоров называл «психократией», каждый будет исполнять свой долг, вполне сознавая задачи, которые стоят перед ним. При «психократии» особой миссией научной деятельности будет изучение слепых и смертоносных сил природы с целью их превращения в силы жизнедеятельные. Вся общественная работа будет связываться с изучением определенного района мира.

Когда человечество научится управлять силами природы и таким образом покончит с голодом и удовлетворит свои другие потребности, оно, по

мнению Федорова, тем самым покончит и с источниками человеческой вражды. Человечество сосредоточит все свои силы на общей задаче по управлению природой на земном шаре и даже в пределах всей вселенной.

Огромное впечатление на Федорова произвели опыты с искусственным дождем, вызывавшимся при помощи орудийной стрельбы, проводимые в США в 1891 г., как раз во время страшного голода в России, вызванного засухой. Федоров говорит о необходимости сохранения армий при будущем идеальном строе не для взаимного истребления, а для выполнения общих задач по управлению силами природы.

Федоров строил далеко идущие планы. Он говорил об управлении метеорологическими процессами, что обеспечило бы получение хороших урожаев; об использовании солнечной энергии и замене ею каменного угля – продукта одной из наиболее трудоемких отраслей промышленности. Но это еще не все. Он предлагал так освоить электромагнитную энергию земного шара, чтобы регулировать ее движение в пространстве и превратить ее в подобие корабля для полетов в космическом пространстве. Федорова не пугала опасность перенаселения земли: он предсказывал возможность заселения планет и других небесных тел.

Главной целью, достижению которой должны быть подчинены силы природы, является воскрешение всех наших предков. Федоров считал аморальной позитивистскую теорию прогресса с ее бессердечным отношением к поколениям прошлого и стремлением создать благополучие живущего поколения на трупах и страданиях предков. «Нужно жить не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а с каждым и для каждого; это союз живущих (сыновей) для воскрешения мертвых (отцов)»³⁶⁸.

Даже неверующие, т. е. материалисты, не могут доказать, что воскрешение наших предков является невозможным. Поэтому, как полагал Федоров, никто не имеет права уклониться от этой задачи. «Объединимся и возвратим им жизнь», – призывает Федоров. Разложение тела и полное исчезновение его частиц не является абсолютным препятствием к их воссозданию, так как частицы тела не могут выйти за пределы пространства.

Называя задуманное им воскрешение имманентным, Федоров осуждал стремление к потустороннему, трансцендентальному бытию. Его идеалом было осуществление царства Божия в этом мире.

Экономист и философ, профессор Харбинского университета Н.А. Сетницкий в своей книге «О конечном идеале» (1932) говорит, что единство знания и действия осуществляется в Советской России, в которой под научной деятельностью понимают особую миссию ученых, имеющую своей задачей изучение слепых и смертоносных сил природы. В дополнение к этой миссии выдвигается требование, чтобы все люди, выполняющие ту или иную общественную функцию (трудящиеся и служащие), в то же вре-

³⁶⁸ Фёдоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 82.

мя проводили исследовательскую работу в своей сфере деятельности. Подобно этому» во многих технических планах советского правительства Сетницкий видит несомненное влияние и реализацию идей Федорова, хотя его имя, имеющее сильную религиозную окраску», никогда не упоминается. Более того, в Советской России не понимают значения ведущих работ, а также их связь с планами Федорова. Наиболее яркой иллюстрацией такого положения является отношение Советов к предложениям Федорова о борьбе с засухой. То же самое видно на примере последних планов использования водных путей СССР (проблема «Большой Волги», ирригация Туркестана и т.д.).

Можно указать на еще более далеко идущие планы, которые были предметом обсуждения советской прессы (например, план отепления Сибири посредством изменения течения Гольфстрима и отвода полярных айсбергов к берегам Англии, для того чтобы заморозить эту страну – во плоти ненавистного капитализма).

В действительности, однако, хорошо известно, что даже осуществляющиеся в Советском Союзе технические планы не приводят к какому-либо повышению материального благосостояния народа. Много лет тому назад Достоевский предсказывал, что попытка построить вавилонскую башню на чисто научной основе, «без Бога и религии», без нравственного оправдания социальных отношений (как это делается коммунистами в Советской России), приведет к полной нищете и гибели. Для философии Федорова характерно своеобразное сочетание глубоко религиозной метафизики (например, в учении о Святой Троице как идеале любовного союза нескольких лиц) с натуралистическим реализмом (например, в учении о методах воскрешения наших предков).

Федоров, по-видимому, имеет в виду воскрешение человека в непретворенном теле, которое все еще нуждалось бы в пище. Отсюда возникает вопрос о заселении других планет. Все это достигается благодаря высоко развитой науке и технике. С этой точки зрения, учение Федорова родственно учениям современных натуралистов, которые считают возможным продление жизни посредством совершенствования искусства медицины, улучшения гигиенических условий жизни и т. д. Натурализм Федорова в сочетании с христианским учением о воскресении во плоти не является последовательным. Действительно, тело, состоящее из непроницаемых частиц (атомов, т. е. частиц, находящихся в процессе отталкивания от окружающей среды), необходимо связано с борьбой за существование, а поэтому со злом. Однако сохранение тела как такового в течение длительного времени потребует большого труда и исключительного предвидения. Но хуже всего то, что вечная сохранность тела (даже если это будет достигнуто) означала бы вечное зло и вечное существование неизменных форм жизни. Идеал христианства несравненно выше, ибо он имеет в виду преоб-

раженное тело, свободное от процессов отталкивания, которое порождает непроницаемость. На земле невозможно найти силу, способную разрушить такое тело, – ее невозможно даже представить. Наука бессильна создать преображенное тело. Его создает дух человека, который любит Бога больше, чем самого себя, и всех ближних, как себя самого. Такой человек свободен от всякого себялюбия. Основой христианского учения является убеждение, что нравственное зло – гордость и себялюбие – вообще изначально. Все остальные формы зла – несовершенство тела, слепота сил природы, людская вражда – только последствия изначального зла. Поэтому искупление от зла может быть достигнуто только посредством уничтожения его главной причины – отрыва от Бога. Федоров считает вопрос решенным, когда говорит о том, что борьба каждого человека за сохранение своей жизни порождает разлад с другими людьми. В действительности наоборот, разлад между людьми, разлад между человеком и природой порождает борьбу за существование.

Философские работы Федорова производят впечатление талантливых, но незрелых. Они изложены не совсем систематически и последовательно вследствие недостатка учености и чрезмерного интереса к одной проблеме. Тем не менее, эти работы изобилуют оригинальными и глубокими размышлениями по самым различным вопросам (несовершенство научных знаний в отрыве от практики, позитивистская теория прогресса, сопоставление древнеготического письма германцев и древнерусского письма с современной стенографией).

В наши дни, когда человечество, опираясь на гигантские темпы развития науки и техники, ставит перед собой необычайно смелые задачи, философские взгляды Федорова, возможно, приобретут большее влияние.

Идеи космизма получают продолжение в творчестве *Николая Алексеевича Умова* (1846 – 1915). Философские и мировоззренческие представления Н.А.Умова во многом не согласуются с традицией русского космизма. Космос Н.А. Умова – космос физика, который свободен от антропоморфизма. Он указывает, что «несмотря на прогресс естественных наук, антропоморфную точку зрения находим и у современных мыслителей. Оно отличается от древней тем, что они переносят на природу свойства своей более культурной личности. Это обстоятельство, несомненно, указывает, до какой степени трудно избежать её человеку, стремящемуся определить своё отношение к тому «Всё», которое подавляет его своим величием и мощью»³⁶⁹. В общем представлении о космосе у Н.А.Умова не содержится ни малейшего намёка на некие гарантии роста жизни, её безудержной экспансии, и тем более человекоразмерности космоса. Космос абсолютно рав-

³⁶⁹ Русский космизм: Антология философской мысли. / Сост. С.Г. Семенова. М.: Педагогика-Пресс, 1993.

нодушен к жизни, к человеку. Весь смысл существования и главная задача человеческого гения в одном: «Охранение, утверждение жизни на Земле»³⁷⁰. Под сильным впечатлением русской революции 1905 – 1907 гг, её идей, Н.А. Умов приходит к убеждению об иллюзорности основных целей и результатов революции. Самое главное, что вызывает у него сильное неприятие – это идеи равенства и уравнительной справедливости, потому что весь смысл эволюции живого заключён в неустранимом неравенстве, в его высокой творческой продуктивности. Там, где равенство утверждается силой, там прекращается развитие, прекращается всякая эволюция. По мнению Н.А. Умова, русская революция ещё раз обнаружила существование двух моралей, одной – традиционной (записанной в Евангелии), и другой – морали творческого созидания. «Не в подрываемом человеческим творчеством лозунге «продукт труда должен принадлежать обрабатывающему» кроется разрешение бедствий человеческой жизни, а в увеличении человеческим творчеством богатств второй природы, изменённого вне-человека, и в приобщении возможно большей части рода человеческого к царству мыслей и воли»³⁷¹. Активное и последовательное неприятие христианства, его идеологии и ценности, принятие духа открытости самого человеческого существования в чуждом, не поддающемся человеческой мысли и воле мире – это указывает на отход Н.А. Умова от традиционного русского космизма.

Василий Иванович Вернадский (1863 – 1945).

Дед будущего ученого – Василий Иванович закончил медицинский факультет Московского университета и служил военным врачом, получил дворянский титул, принимал участие в походах войска Суворова через Альпы, после чего поселился в Киеве, где и родился отец В.И. Вернадского – Иван Васильевич (1821 – 1884).

Вернадский создал своё представление о биосфере (третий синтез космоса), поставив в основу живое вещество, которое владеет всеми минеральными и химическими движениями и с которым связаны процессы питания и размножения в активном поверхностном слое планеты. Вернадский сумел увидеть прочную связь жизни с основным объектом физического мира – атомами. Каждый атом и все они вместе «сделаны» в биосфере. Каждый атом получит печать биосферы. Он «заведён» в ней, энергетически насыщен. Живое вещество планеты расположилось в управляющем центре нашего участка мироздания, и оно воздействует на энергию вещества. Своим питанием, размножением и жизнедеятельностью живое вещество организует всё остальное вещество и приводит его в порядок, подчиняющийся закономерностям. В природе нет великого и малого. Чувство

³⁷⁰ Шипунов Ф.Я. Биосферная этика. М.: Экологическая альтернатива, 1990.

³⁷¹ Умов Н.А. Собрание сочинений. М., 1976. С.187.

единства и целостности природы указывает человеку на то, что планета, на которой он живёт, и он сам не могут быть исключением из общего движения вещества.

В результате своих изысканий относительно категорий пространства и времени Вернадский пришёл к следующим выводам: 1) Пространство и время – реальные свойства реальных природных объектов, а не философские категории и априорные принципы познания, как они представлялись в философии Канта и в многочисленных вариантах этого представления. Иначе говоря, пространство и время – это слова для обобщения природных феноменов. Как наследственность имеет носителей в организмах – определённые комплексы биохимических структур, – так и пространство и время имеют своих носителей. В качестве примера можно привести необратимость времени, его однонаправленность (незаменимость прошлого и будущего) и дискретность времени (делимости времени на определённые части). Пространственные характеристики проявляются в геометрических построениях (понятия симметрии и диссиметрии природных объектов). 2) В физическом мире (мире механического перемещения тел), как в макромире больших величин и обычных скоростей, так и в микромире малых тел и огромных скоростей, причина времени не содержится. Т.е. время и пространство – не признаки физической реальности. Они не формируются в мире волн, колебаний, орбит и траекторий, не являются их признаком. 3) Все характеристики времени-пространства и жизни в её биогеохимическом выражении не только соотносятся, но и самым непосредственным образом совпадают.

И время, и жизнь – необратимы, Живое вещество никогда не возвращается в прежнее состояние. Не только клетка, как основная часть живого, но и орган многоклеточного тела, биогеосистема, биосфера – в целом всегда новые и в каждый данный момент не похожи на себя прежних. Биосфера непрерывно изменяется. Поэтому необратимость времени отражает собой этот самый массовый природный процесс, к которому принадлежит и сам действующий и познающий реальность человек. Кроме времени жизни (биологическое время), по мнению Вернадского, других неких специфических времён нет. Это категории языка, привычки мышления. Биологическое время – единственно, и на его фоне идут все остальные события космической истории человечества. Однако чаще всего в философии считают время и пространство объективными признаками всеобщего движения природных процессов. Вернадский вводит уточнение – каких именно процессов – биологических. Объективность и реальность пространства-времени позволили Вернадскому уверенно заявить о космическом характере жизни и обосновать третий синтез Космоса, новое единство, в котором жизнь и живое вещество занимают не подчинённую, а равную позицию с другими природными сущностями. Вернадский объединяет изучен-

ные и обобщённые в науке реальные черты всеохватывающего Космоса. Материя, радиация, энергия, проявления жизни – кроме этих сущностей в мире нет ничего. Эти сущности не сводятся друг к другу, существуют вечно как качественно разнородные области и одновременно вместе с другими, не эволюционируют одна в другую. Всегда есть устойчивая материя в виде атомов, всегда есть радиация, всегда есть энергия. И всегда есть жизнь, имеющая космическое значение. Вернадский вводит понятие пласта реальности, под которым он обозначает слои окружающей нас природы, связанные между собой, но сводимые друг к другу. Существуют «...три отдельных пласта реальности... Эти три пласта, по-видимому, резко отличны по свойствам пространства-времени, они проникают друг в друга, но определённо замыкаются, резко отграничиваются друг от друга в содержании и методике изучаемых в них явлений. Эти пласты: явления космических просторов, явления планеты, нашей близкой нам «природы» и явления микроскопические, в которых тяготение отходит на второй план. Научные явления жизни наблюдаются только в двух последних пластах мировой реальности»³⁷². Вернадский не утверждает, что мир устроен так-то и так-то, а утверждает: в науке на основе его законов лучше всего считать, что мир устроен так-то и так-то. Учение Вернадского открывает нам новую страницу в познании человеком самого себя – как разумной части живого мира и одновременно наиболее сложного и закономерного явления мироздания. Древнее ощущение единства и осознание себя частью космической реальности получает в наше время действительное обоснование, переводится в рациональный план.

Космическая философия *Константина Эдуардовича Циолковского* (1857 – 1935).

Космическая философия К.Э. Циолковского является одним из столпов русского космизма. Она ощутимо повлияла на современную цивилизацию посредством космонавтики, которая стала одним из основных направлений научно-технической революции. Немаловажно и то, что она относится к числу немногих в русском космизме образцов целостной философско-мировоззренческой системы. Взгляды Циолковского о сущности философии навеяны эпохой Просвещения. Он считал, что философия – «вершина научного знания, его венец, обобщение, наука наук»³⁷³. Все предшествующие философские системы казались Циолковскому «странными» и их терминология ненужной. Ученый говорил: «трудно связать мою философию с другими»³⁷⁴. Однако в космической философии обсуждались в основном традиционные философские проблемы, рассматриваемые с «космической

³⁷² Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.

³⁷³ Циолковский К.Э. Монизм вселенной / Очерки о Вселенной. М.: ПАИМС, 1992. С. 216.

³⁷⁴ Там же. С. 217.

точки зрения». Также традиционны были и представления Циолковского о структуре философского знания: философия «состоит из метафизики, гносеологии и этики. Первые два отдела служат подготовкою для этики или научных основ нравственности. Иногда эту подготовку не отделяют от этики. Так отчасти делаю и я». Тем не менее Циолковский дополнил философское знание ещё одним разделом – социологическим, т.е. построением схем «идеального строя жизни»³⁷⁵.

В философско-мировоззренческой концепции Циолковского можно выделить три основных этапа. Первый этап (1898 – 1914) охватывает работы: «Научные основания религии» (1898), наиболее фундаментальный философский труд Циолковского «Этика или естественные основы нравственности» (1902 – 1903, исправлено в 1914 г.), «Нирвана» (1914). На этом этапе основным был принцип, сформулированный Циолковским впоследствии (1934): «Судьба существа зависит от судьбы Вселенной». Под «существом» подразумевается не только человек. «Простейшее существо», согласно космической философии – «атом-дух». Совокупность «атомов-духов» образует субстанциональную основу мира. Космос – иерархия существ, включая и человека. Сам космос тоже «живое существо», «причина» и «воля» которого в строгих рамках определяет поведение человека и других «существ» космоса.

На втором этапе (1915 – 1923) Циолковский основное внимание уделяет другим проблемам, отличным от Космоса: 1) изложению «научного» понимания библейских текстов; 2) проблемам общества будущего, разрешаемым в социально-утопическом духе («Горе и гений», 1916; «Идеальный строй жизни», 1917 и др.); 3) проблемам строения и жизни человеческого тела («Человек. Свойства человека», 1917). Циолковский подчёркивает несовершенство социальных отношений, несправедливость в обществе и др. Проблемы космизма затрагиваются в работах: «Первопричина» 1918 г., «Социология (фантазия). Приключения атома» 1918 г. и некоторых других.

На третьем этапе (1923 – 1935) Циолковский разрабатывает так называемый «активно-эволюционный» принцип космизма. Его смысл состоит в следующем: «Судьба Вселенной зависит от космического разума, т. е. от человечества и других космических цивилизаций, их преобразовательной деятельности». Этот принцип обосновывается во многих статьях и брошюрах: «Живая Вселенная» (1923), «Монизм Вселенной» (1925 – 1931), «Будущее Земли и человечества» (1928), «Космическая философия» (1935) и многих других. Интересно, что «активно-эволюционный» смысл принципа космизма сосуществует у Циолковского с более традиционным смыслом этого принципа: «Судьба существа зависит от судьбы Вселенной». Всё это

³⁷⁵ Циолковский К.Э. Грёзы о земле и небе. Тула, 1986. С. 45.

создаёт сложности при понимании космической философии на завершающем этапе её становления.

Важнейшими принципами космической философии, которые лежат в основе метафизики и научной картины мира Циолковского являются принципы атомистического панпсихизма, монизма, бесконечности, самоорганизации и эволюции.

Принцип атомистического панпсихизма напрямую связан с пониманием Циолковским материи. Циолковский говорил, что «Я не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность всей Вселенной. Это свойство я считаю неотделимым от материи». Все тела Вселенной «имеют одну и ту же сущность; одно начало, которое мы называем духом материи (сущность, начало, субстанция, атом в идеальном смысле)», что очень сходно с философией Платона. «Атом-дух» («идеальный атом», «первобытный дух») по Циолковскому, «есть неделимая основа или сущность мира. Она везде одинакова. Животное есть вместилище бесконечного числа атомов-духов так же, как и Вселенная. Из них только она и состоит, материи, как её прежде понимали, нет. Есть только одно нематериальное, всегда чувствующее, вечное неистребляемое, неуничтожаемое, раз и навсегда созданное или всегда существовавшее»³⁷⁶. Следовательно, «атом-дух» – это элемент метафизической субстанции, лежащей в основе мира и отличной от элементарных частиц в современной физике. Принцип монизма выражает единство субстанциональной основы мира, образуемой «атомами-духами». «Материя едина, и основные свойства её во всей Вселенной должны быть одинаковы». Это означает: единство материального и духовного начал Вселенной; единство живой и неживой материи: «материя едина, так же ее отзывчивость и чувствительность»; единство человека и Вселенной, т.е. его участие в космической эволюции, в противовес христианским представлениям о бессмертии души; выводимость этических норм из метафизики космоса. Принцип бесконечности распространялся Циолковским и на мир как целое, и на свойства пространства и времени, и на строение элементарных частиц вещества, и на структурную иерархию уровней космических систем, и на ритмы космической эволюции, и на возрастание могущества космического разума, и на отсутствие пределов для его возможной экспансии во Вселенной. Вселенная, по Циолковскому, бесконечна в пространстве и времени и включает в себя бесконечную иерархию космических структур – от атомов до «эфирных островов» разного уровня сложности. Мысль Циолковского о возможности сосуществования во Вселенной множества космосов намного опередила своё время, и теперь она нашла своё развитие в квантовой космологии. Принципы самоорганизации и эволюции также являются ключевыми для метафизики космической философии и вытекающей из неё научной картины мира. «Всё живо»,

³⁷⁶ Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной, М., 1992. С. 76.

т.е. способно к бесконечной самоорганизации и эволюции. Циолковский был не согласен с толкованием космической эволюции как неуклонной деградации, и его несогласие нашло своё выражение в принципах самоорганизации и эволюции. Ритмические изменения Вселенной в метафизике космической философии очень близки бесконечным циклам эволюции. Эти принципы приобретают в контексте космической философии следующие значения: эволюция как периодические трансформации, в ходе которых возникают и разрушаются бесчисленные союзы «атомов-духов», образующих космические структуры разных уровней; самоорганизация как возникновение сложных (в том числе, живых) структур из более простых; эволюция и самоорганизация как «глобальный эволюционизм» (эти процессы могут быть спонтанными или направляться разумом). Идея первопричины (причины) космоса, как считал Циолковский, «не может убедить и не имеет вида научной истины. Но я не могу лично обойтись без первопричины, всемогущей и благостной к своему созданию»³⁷⁷. По словам Циолковского, всё, что для нашего ума безначально и бесконечно, то для первопричины конечно, даже нуль, т.е. для неё мир мог иметь начало. Всемогущая и нежно любящая своё творение первопричина находится вне Вселенной и может её уничтожить по своей воле. Причина «безмерно выше космоса» и несоизмерима со своим творением, т.к. создаёт вещество и энергию, что «космос сам не в силах делать». Проникновение в свойства причины приводит к неожиданным выводам этического значения, которые «не могут не иметь благотворного влияния на поступки человека и других сознательных». Её доброта, счастье, мудрость и могущество бесконечны, и отсюда следует, по Циолковскому, ряд выводов:

- «удовлетворение любознательности и вытекающее отсюда спокойствие»;
- «смирение перед причиной»;
- «чувство благодарности за некончающееся возрастающее счастье»;
- «могущество причины не принесёт нам зла и в будущем».

Основные идеи космизма находят также своё отражение в рассуждениях Циолковского о «воле Вселенной». Если всё вокруг «порождено Вселенной. Она – начало всех вещей», то «от неё всё и зависит. Человек или другое высшее существо и его воля есть только проявление воли Вселенной». В контексте «живой Вселенной» метафизика человеческой судьбы состоит в том, что смерти нет. В процессе возникновения и распада союзов «атомов-духов» смерть «сливается с рождением». Новая жизнь «хотя и разрушима, но новое разрушение сольётся с новым совершенным рождением... Разрушения или смерти будут повторяться бесчисленное множество раз, но все эти разрушения есть не исчезновения, а возникновения». Согласно космической философии «души хотя и нет», жизнь в ритмах эво-

³⁷⁷ Циолковский К.Э. Этика или естественные основы нравственности. М., 1992. С. 145.

люции Вселенной «непрерывна, счастлива, могущественна, никогда не прекращалась и никогда не прекратится», т.к. во временно мёртвом веществе нет субъективного ощущения времени. Такой подход к судьбе человека в космизме характерен только для Циолковского и является очевидной альтернативой «активно-эволюционного подхода». В соответствии с идеями космизма Циолковский считал, что человек отнюдь не вершина эволюции. Человечеству предстоит «идти вперёд и прогрессировать – в отношении тела, ума, нравственности, познания и технического могущества. Впереди его ждёт нечто блестящее, невообразимое». По истечении тысячи миллионов лет «ничего несовершенного <...> на Земле уже не будет. Останется одно хорошее, к чему неизбежно приведёт наш разум и его сила»³⁷⁸. Космическое бытие человечества по Циолковскому может быть подразделено на четыре основных эры:

Эра рождения, в которую вступит человечество через несколько десятков лет и которая продлится несколько миллиардов лет. Эра становления. Эта эра будет ознаменована расселением человечества по всему космосу. Длительность этой эры – сотни миллиардов лет. Эра расцвета человечества. Теперь трудно предсказать её длительность – очевидно, сотни миллиардов лет.

Эра терминальная займёт десятки миллиардов лет. Во время этой эры человечество <...> сочтёт за благо включить второй закон термодинамики в атоме, т. е. из корпускулярного вещества превратиться в лучевое.

Что такое лучевая эра космоса – мы ничего не знаем и ничего предполагать не можем».

Современный космизм представляет собой программу становления человечества, и космическая философия Циолковского может рассматриваться как перспективный вариант осуществления такой программы.

Единый природный субстрат *Александра Леонидовича Чижевского* (1897 – 1964). Идея единства живого и неживого, человека и Космоса, психического и физического является основной для Чижевского и определяет направления его научных исследований. Выдвижение смелых гипотез с последующей их эмпирической проверкой становится для Чижевского основным методом научного познания природы. Поражает объём исследований, выполненных Чижевским в 1917 – 1924 годах. В этот период он выполняет работы по экспериментальной биофизике, социологии, эволюционной морфологии, истории науки, литературоведению, многие из которых стали классическими. В своей работе «Основное начало мироздания. Principium Universale Circulationis» (1920 – 1921) единство природы Чижевский видит в едином природном субстрате – электронном, и в едином

³⁷⁸ Циолковский К.Э. Этика или естественные основы нравственности. М., 1992. С. 167.

правлящем миром принципе, который должен обобщить многочисленные частные законы.

Единство мироздания должно основываться на едином природном субстрате, единой «стихии» – таково воззрение древнегреческих философов ионийской школы. У Фалеса таким субстратом выступает вода, у Анаксимена – воздух, у Гераклита – огонь, у Анаксимандра – гипотетический апейрон. Чижевский видит субстрат-первооснову в открытой в конце XIX века структурной субатомной единице вещества – электро́не. «Материальный мир есть арена последовательных, а потому закономерных комбинаций единого субстрата-электрона!» – отмечает Чижевский. «Если мы всмотримся в окружающий нас мир животных и растений, какое безграничное разнообразие увидим мы! Но во всём этом внешнем разнообразии мы находим единую для всех организмов основу – живую клетку и всеобщность коллоидного состояния. Последнее мало того, что учит нас великому единству природы, оно учит нас верить в вечное её существование, целесообразность и гармонию; ... мы имеем единство живого вещества; ... нисходя в глубину всего живого, и далее – в глубину материи, мы познаём единое начало, единую основу всего сущего – единство материи – электрон»³⁷⁹. Необходимо отметить, что открытый в конце XIX века электрон долгое время был единственной известной элементарной частицей. В начале XX века механистическая картина мира уступает место электромагнитной. Таким было научное миропонимание у многих учёных в первой четверти XX века, таким оно было и у Чижевского. «Все химические, а также физические явления ныне объясняются исключительно свойствами электронов: свет, теплота, различные состояния материи: газообразное, жидкое, твёрдое, даже электричество и магнетизм – все они суть проявления одной и той же космической энергии – электромагнетизма и его элементарной частички – электрона. И движущиеся вокруг светила планеты, и свет, поглощаемый зелёными растениями, и бурная реакция химических реактивов, и все до единого явления – всё это продукты работы этого маленького электрона»³⁸⁰. «Нет сомнения, что и молекулярные силы, и силы всемирного тяготения одного единственного электромагнитного происхождения, – одного единственного, так как и сама материя, организованная или неорганизованная, есть проявление этих и только этих единых, всеобщих, космических электромагнитных сил». Воззрения Чижевского на единый природный субстрат, во многом провидческие, но и во многом ограниченные рамками физического знания того времени, между тем помогли ему достичь успехов в исследовании биофизических, биохимических и других процессов, в которых существенную роль играют электромагнит-

³⁷⁹ Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1976. С. 123.

³⁸⁰ Чижевский А.Л., Шишина Ю.Г. В ритме Солнца. М., 1969.

ные явления. Единство мироздания должно основываться, по мнению Чижевского, не только на едином природном субстрате, но и на едином мировом принципе. Чижевский считает, что «механика природы должна покоиться на едином, всеобъемлющем принципе» – принципе всеобщего кругообращения (*principium universale circulationis*), которому подчинено всё окружающее нас. Т.е. Чижевский поднимает пифагорейскую идею кругооборота до уровня всеобщего мирового принципа. «Очевидно, что вселенная или её отдельные части – звёздные миры – подвержены тому же космическому принципу, который мы наблюдаем в царстве органической и неорганической материи. Человек, животное и растение рождаются, живут и умирают ... То же самое совершается и со звёздными системами: они создаются, живут и погибают, чтобы вновь ... создать новую систему или новый мир. ... Нам важно лишь установить факт той общности всех явлений в природе, каковая и приведёт нас в конце концов к признанию вечного круговорота вещей – этого бессмертия Космоса, как Великого Целого»³⁸¹. Чижевский вводит новую классификацию материальных тел, деля их на два класса – тела естественные: минералы, растения, животные и тела искусственные: механические смеси, геологические образования, предметы творчества мира живых существ.

Естественные тела («три царства природы – мир минералов, растений, животных») «возникают естественным путём, получают свою форму непосредственно от природы». Они обладают вполне определённой формой, которую при их «рождении» можно предсказать.

Искусственные тела (дом, соты, гнездо, горы...) образуются в результате некоторого творческого акта тел естественных – «живых существ или механических сил природы». Их форма различна и определяется этим творческим актом, её нельзя предсказать заранее.

Чижевский указывает на значение мировоззрения – монизма, которого он придерживался. По его мнению, «вскоре должны будут отпасть все метафизические школы, и ненаучный дуализм должен будет уступить место научному монизму. Труды Чижевского не пропали даром, и по сей день мы используем его знания на благо общества».

Бурное развитие технологии в наши дни привело к закономерным кризисным явлениям, которые трансформировались в конце XX века в глобальные проблемы, связанные, в том числе, и с экологией. Культура техногенной цивилизации всегда включала в себя научную рациональность, которая была направлена на преобразование окружающего мира в соответствии с потребностями человечества. Необходимо указать на совпадение многих представлений научной картины мира с идеями философии рус-

³⁸¹ Карнаух В.К. Космические циклы и социальные ритмы: концепция А.Л. Чижевского // Деятели русской науки XIX – XX веков. Вып. I.. СПб., 2001. С.122 – 137.

ского космизма. В русском космизме предпринималась попытка возродить идею органичной связи человека и космоса.

В религиозном направлении космизма наиболее ведущей была концепция Н.Фёдорова, который не был удовлетворён расколом мироздания на человека и природу как противостоящие друг другу части мироздания. По его мнению, такое противопоставление обрекало природу на бездумность и разрушительность, а людей - на подчинение существующему злу.

Философия Н.Федорова оказала влияние на формирование философии Всеединства В. Соловьева.

9.2. Философия Всеединства

Владимир Сергеевич Соловьев родился (1853 – 1900) он родился в Москве в семье знаменитого русского историка и профессора Московского университета С. Соловьева. Дед В. Соловьева, горячо веривший в Бога, был священником, добрым человеком и подлинным христианином. Однажды он подвел восьмилетнего Володю к алтарю и в искренней молитве благословил его на служение Богу. По совету своего отца семилетний Владимир начал чтение житий святых. Религиозное чувство Соловьева было очень сильным. Еще мальчиком он совершал аскетические поступки. Мать часто находила его спящим без одеяла в зимнее время. Этим Соловьев хотел победить плоть.

Склонность к поэзии проявилась у Соловьева еще в детстве. Он наизусть знал много песен и стихотворений русских поэтов, интересовался народным творчеством. Он любил бывать в среде крестьян, кучеров и странников. В Соловьеве было сильно развито мистическое отношение к природе. Он называл по имени даже неодухотворенные предметы. Так, например, своему ранцу он дал имя «Григорий», а карандаш называл «Андреем». Иногда юный Соловьев видел вещие сны и видения. Одно видение связано со всей жизнью Соловьева и оказало огромное влияние на его философские взгляды. Оно являлось десятилетнему мальчику дважды и было вызвано первой любовью. Подавленный равнодушием любимого существа, охваченный ревностью, мальчик стоял под церковными сводами. Шло богослужение. Внезапно все исчезло. В стихотворении «Три свидания», написанном перед своей смертью, он так описывает это неземное видение:

Алтарь открыт...

Но где ж священник, дьякон?

И где толпа молящихся людей?

Страстей поток, – бесследно вдруг иссяк он.

Лазурь кругом, лазурь в душе моей.

Пронизана лазурью золотистой,

В руке держа цветок незнакомых стран,

*Стояла ты с улыбкою лучистой,
Кивнула мне и скрылася в туман*³⁸².

Тринадцатилетний Соловьев пережил религиозный кризис. Кризис начался в 1866 и окончился в 1871 г. Победил атеизм. Соловьев выбросил в сад иконы и стал страстным последователем материалиста Бюхнера и нигилиста Писарева. Социализм и даже коммунизм стали его социальными идеалами. Соловьев преодолел эту упрощенную философию благодаря чтению Спинозы, Фейербаха и Дж.С. Милля, раскрывших ему всю несостоятельность материализма. После чтения Спинозы Соловьев обратился к Шопенгауэру и Гартману, а затем к Шеллингу и Гегелю. Только после изучения сочинений этих мыслителей Соловьев создал свою собственную философскую систему.

Одновременно в этот период жизни (1869 – 1873) Соловьев изучал естественные науки, историю и филологию в Московском университете. После окончания университета Соловьев в течение года учился в Московской духовной академии.

Первой значительной работой Соловьева была магистерская диссертация «Кризис западной философии (против позитивистов)», которую он защищал в 1874 г. Во вступительном слове перед защитой диссертации Соловьев заявил, что неверие в Бога опустошает душу человека и доводит его до самоубийства. Несомненно, что все это пережил сам Соловьев. После преодоления религиозного кризиса Соловьев писал, что рациональная философия – темнота, «смерть при жизни», но что «темнота» обуславливает начало понимания жизни, ибо, сознавая свое «ничтожество», человек приходит к мысли – «Бог есть все». Человек получает ответ на свои вопросы лишь в христианском учении, твердыня которого – существующий Бог, а не абстрактные заключения разума.

Для изучения «индийской гностической и средневековой философии», проблем Софии, а также для завершения своих исследований Соловьев побывал в Лондоне, где работал в Британском музее. В то время в записной книжке Соловьева можно было найти молитву, обращенную к святой божественной мудрости («Софии»). Во второй раз видение явилось Соловьеву в Лондоне. Оно не было полным. Эта незаконченность не удовлетворила его. В то время как он размышлял над видением и страстно желал его повторения, внутренний голос сказал ему: «В Египте будь!». Прервав работу в Лондоне, Соловьев спешит в Египет. Приехав в Каир, он остановился в одном из отелей. Однажды вечером Соловьев был уже на пути к Фиваиде. Он отправился туда пешком в европейском платье (цилиндре и пальто) и без провизии. В пустыне, в 12 милях от города, Соловьев повстречал бедуинов. Сначала кочевники испугались, приняв его за дьявола.

³⁸² Соловьёв В.С Сочинения. СПб., 1911. С.189.

Оправившись от испуга, они, по-видимому, ограбили странника и скрылись; Была ночь. Выли шакалы, Соловьев ничком лежал на земле. В стихотворении «Три свидания» он рассказывает о случившемся на рассвете:

Что есть, что было, что грядет вовеки – Все обнял тут один недвижимый
взор... Синеют подо мной моря и реки, И дальний лес, и выси снежных гор.

Все видел я, и все одно лишь было, – Один лишь образ женской красоты...

Безмерное в его размер входило, – Передо мной, во мне – одна лишь ты³⁸³.

По общему мнению, философскую систему Соловьева следует назвать философией вечной женственности.

В 1880 г. в Петербургском университете Соловьев защитил диссертацию «Критика отвлеченных начал» и получил степень доктора философских наук. Однако профессорская деятельность Соловьева была весьма кратковременной. До осени 1881 г. он преподавал в Московском и Петербургском университетах и на Высших женских курсах. В марте 1881 г., после убийства Александра II, Соловьев прочитал в Петербурге публичную лекцию, закончившуюся смелым призывом к царю простить убийц своего отца во имя высшей правды и не приговаривать их к смертной казни. Сказанное Соловьевым поставило его в неудобное положение по отношению к официальным сферам. Он считал необходимым подать в отставку и оставить службу в Ученом комитете при министерстве народного просвещения. Министр, принимая его отставку, заявил: «Я этого не требовал».

В *curriculum vitae* для третьего тома перевода «Истории философии» Ибервега Соловьев писал: «В марте 1881 г. прочел публичную лекцию о смертной казни и был временно удален из Петербурга. В том же году вышел в отставку из Министерства Народного Просвещения. В январе 1882 г. возобновил чтения по философии в Петербургском Университете и на Высших женских курсах, но через месяц уехал из Петербурга и оставил окончательно профессорскую деятельность»³⁸⁴.

В 80-х гг. Соловьев особенно интересовался проблемой воссоединения церковей. По приглашению епископа Штроссмейера, выдающегося прелата римско-католической церкви, он посетил Загреб в Хорватии и там опубликовал свою книгу «История и будущее теократии». В 1889 г. Соловьев снова посетил Штроссмейера и опубликовал в Париже книгу «La Russie et l'Eglise Universelle» («Россия и Вселенская Церковь»). В этой книге Соловьев с похвалой отзывается о римско-католической церкви и указывает, что именно она сумела создать всемирную надгосударственную организацию. Католики полагали, что Соловьев отошел от православия и примкнул к римско-католической церкви. В действительности Соловьев никогда не

³⁸³ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 20.

³⁸⁴ Соловьёв В.С. Письма. СПб., 1911. С. 189

порывал с православием. Он был убежден, что западная и восточная церкви тесно связаны нерушимыми мистическими узами, несмотря на внешний разрыв. Было время, когда Соловьев рассматривал католическую церковь как носительницу традиций антихриста. По словам князя Евгения Трубецкого, отношение Соловьева к римско-католической церкви изменил пророческий сон, который последний видел за год до коронации Александра III. Соловьеву снилось, будто он едет в карете по Москве; ясно запомнились названия улиц и дом, перед которым остановился экипаж. В вестибюле Соловьев встретил католического прелата и, не задумываясь, попросил благословения. Последний, казалось, не решался, ибо не знал, можно ли благословить схизматика. Указание Соловьева на чисто внешнее разделение церквей и сохранение мистического единства устранило нерешительность прелата: благословение было дано. Сон Соловьева сбылся через год, когда на коронации Александра III присутствовал папский нунций. Соловьев испросил благословение и получил его. То, что случилось, совпало до мелочей со сновидением. Соловьев узнал улицы, по которым он ехал, дом, в который он вошел, и католического прелата, давшего ему благословение после нескольких мгновений нерешительности.

Позднее этот факт стал причиной разрыва между Соловьевым и православной церковью.

Соловьев твердо верил в мистическое единство римско-католической и православной церквей, а его опрометчивые поступки создали у католиков впечатление, будто он отошел от православия и перешел в католичество. Однако нетрудно доказать, что Соловьев остался верным православию.

После выхода в свет книги «*La Russie et l'Eglise Universelle*» («Россия и Вселенская Церковь») прошла волна слухов, будто Соловьев перешел в католичество. Духовник Соловьева отец Варнава сказал ему: «Иди на исповедь к своим католическим священникам». Длительное время Соловьев не причащался. Он болезненно переживал этот отказ, так как высоко ценил таинство причастия. Соловьев решил пойти на очень опасный шаг: 18 февраля 1896 года Соловьев явился на исповедь к католическому священнику отцу Николаю Толстому и получил от него причастие. Толстой, как и Соловьев, верил в сохранение мистического единства восточной и западной церквей, несмотря на их внешнее разделение. Вот почему перед св. причастием Соловьев присоединился к решению Трентского собора о том, что восточная церковь является истинно православной и католической церковью. Таким образом, Соловьев сделал шаг, который не могли одобрить ни православная, ни католическая церковь. Все последующие заявления и действия Соловьева свидетельствуют о его верности принципам православной церкви.

В июле 1900 г. Соловьев приехал в Москву. Однако болезнь заставила его оставить город и переехать на жительство в подмосковный дом князя

Петра Трубецкого. Там в это время жил его друг профессор С.Н. Трубецкой. Страдая болезнью почек и предчувствуя свой близкий конец, Соловьев потребовал 30 июля (за день до своей смерти), чтобы из соседней деревни был вызван православный священник (для исповедания и причастия). Вот что рассказывает об этом отец Беляев, который совершил причастие Соловьева в последний раз. «И вот как-то вечером приходит ко мне человек Трубецких с просьбой от Сергея Николаевича отслужить на другой день литургию и после нее прийти причастить обеденными Дарами приехавшего из Москвы больного барина. На другой день, в конце утрени, пришла нянька Трубецких – с просьбой исповедать больного до обедни (при этом она назвала и имя больного – Владимир, а кто он, она не знала). Отслужив утрению, я отправился в дом Трубецких... Исповедался Владимир Сергеевич с истинно христианским смирением (исповедь продолжалась не менее получаса) и, между прочим, сказал, что не был на исповеди уже года три, так как, исповедавшись последний раз (в Москве или Петербурге – не помню), поспорил с духовником по догматическому и не был допущен им до Св. Причастия. «Священник был прав, – прибавил Владимир Сергеевич, – а поспорил я с ним единственно по горячности и гордости; после этого мы переписывались с ним по этому вопросу, но я не хотел уступить, хотя и хорошо сознавал свою неправоту; теперь я вполне сознаю свое заблуждение и чистосердечно каюсь в нем»³⁸⁵. Священник отказал исповедовать смертельно больного философа.

Вл. Соловьев был «бездомный» человек, без семьи, без определенных занятий. Человек он был экспансивный, восторженный, порывистый и, как мы сказали выше, жила в большей частью в имениях своих друзей или за границей. Он намеренно выбрал путь скитальца. Для него бала важна свобода, непривязанность в материальном. Он сам писал: «Эта свобода, мне кажется, не противоречит и специально монашескому обету послушания, когда дело касается всецерковных интересов. А между тем, допустят ли у нас такую свободу, не потребуют ли подчинения всему без разбора, свято ли оно и законно, или нет?»³⁸⁶.

О своем жизненном пути Соловьев говорит так:

*В тумане утреннем неверными шагами Я шел к таинственным и чудным берегам. Боролась заря с последними звездами, Еще летали сны – и схваченная снами Душа молилась неведомым богам*³⁸⁷.

В холодный белый день дорогой одинокой, Как прежде, я иду в неведомой стране. Рассеялся туман, и ясно видит око, Как труден горный путь, и как еще далеко, Далеко все, что грезилось мне.

³⁸⁵ Лопатин Л.М. Памяти В.С.Соловьёва // Вопросы философии и психологии. 1910. № 5. С. 635.

³⁸⁶ Соловьёв В.С. Письма. СПб., 1911. С. 44

³⁸⁷ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 398.

*И до полуночи неробкими шагами Все буду я идти к желанным берегам, Туда, где на горе, под новыми звездами. Весь пламенеющий победными огнями Меня дождется мой заветный храм*³⁸⁸.

К материальной стороне жизни и деньгам Соловьев относился крайне пренебрежительно. Заработанные деньги он раздавал, не задумываясь, всем, кто у него просил.

Великодушные Соловьева не обходило животных и птиц. Они, казалось, чувствовали его любовь ко всему живущему.

В предисловии к «Письмам Соловьева» его друг Э. Л. Радлов писал, что ему была свойственна «детская веселость». Письма и стихи Соловьева содержат множество каламбуров, шуток и насмешливых замечаний по своему адресу и адресу друзей. В посвящении к комедии «Белая лилия» Соловьев хорошо подмечает ту роль, которую играл юмор в его жизни:

Из смеха звучного и из глухих рыданий

Созвучие вселенной создано.

Звучи же, смех, свободною волною

И хоть на миг рыданье заглуши.

Ты, муза бедная!

Над темною стезею

Явись хоть раз с улыбкой молодою

И злую жизнь насмешкою незлою

*На миг обезоружь и укроти*³⁸⁹.

Мистичность натуры Соловьева проявлялась в особом отношении к сновидениям.

Сны Соловьев считал окном в другой мир; в них он был во власти пророческих или странных видений и часто беседовал с усопшими. Даже во время пробуждения Соловьев нередко чувствовал происходящее вдалеке. В письме к Стасюлевичу он писал: «В четверг страстной недели, около восьми часов вечера, во время обеда с вами, я испытал без всякой на то причины острый приступ меланхолии, о котором тотчас же рассказал вам (Стасюлевичу и его жене). Я высказал убеждение, что в этот момент произошло несчастье с кем-либо из моих близких. Так и было. Представьте, что действительно около восьми часов вечера случился удар с другом моего детства Лопатиным (братом московского профессора). После этого доктор заявил, что Лопатин страдает прогрессирующим параличом мозга»³⁹⁰. Даже друзья считали эти видения галлюцинациями.

Основные темы в творчестве В. Соловьева.

Основные философские труды В. Соловьева следующие: «Кризис западной философии (против позитивистов)», 1874; «Философские начала

³⁸⁸ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 89.

³⁸⁹ Там же. С. 145.

³⁹⁰ Соловьёв В.С. Письма. СПб., 1911. С. 75.

цельного знания», 1877; «Критика отвлеченных начал», 1877 – 1880; «Чтения о Богочеловечестве», 1877 – 1881; «Три речи в память Достоевского», 1881 – 1883; «Религиозные основы жизни», 1882 – 1884; «Великий спор и христианская политика», 1883; «История и будущность теократии», 1885 – 1887; «La Russie et l'Eglise Universelle», 1889 («Россия и Вселенская Церковь»); «Смысл любви», 1892 – 1894; «Оправдание добра», 1895; «Первое начало теоретической философии», 1897 – 1899; «Три разговора», 1899 – 1900; Собрание сочинений В. С. Соловьева, в 9 томах; «Письма Соловьева», под редакцией Э. Л. Радлова, в 4 томах. Многие работы Соловьева посвящены политико-философским проблемам. Из них я отмечу только две работы: «Национальный вопрос в России», в 2 частях, 1883 – 1891; «Китай и Европа», 1890.

Преодолев религиозный кризис юношеских лет, Соловьев пришел в 1873 г. к убеждению, что человечество может духовно возродиться лишь благодаря истине во Христе, обуславливающей уничтожение «грубого невежества масс, предотвращение духовного опустошения высших классов и смирение грубого насилия государства»³⁹¹.

Соловьев объяснял «отчуждение современного ума от христианства» тем, что оно вплоть до наших дней «было заключено в несоответствующую ему, неразумную форму». В наши дни благодаря прогрессу науки и философии христианство разрушено «в ложной форме»; теперь пришло время «восстановить «истинное» христианство. «Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную, безусловно, форму... Представь себе, что некоторая, хотя бы небольшая часть человечества вполне серьезно, с сознательным и сильным убеждением будет исполнять в действительности учение безусловной любви и самопожертвования, – долго ли устоят неправда и зло в мире! Но до этого практического осуществления христианства в жизни пока еще далеко. Теперь нужно еще сильно поработать над теоретической стороной, над богословским вероучением. Это мое настоящее дело». Живя при Духовной академии, Соловьев не пожелал стать монахом. «Монашество некогда имело свое высокое назначение, но теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его»³⁹².

В конце своей жизни Соловьев понял, что основной вопрос культуры «ставит человечество перед дилеммой: принять или отвергнуть истину после того, как она будет познана (истину, правильно выраженную и понятую). Благодаря точному изложению христианской истины и, таким образом, устранению теоретических разногласий решение идти с Христом или

³⁹¹ Соловьёв В.С. Письма. СПб., 1911. С. 165.

³⁹² Соловьёв В.С. Кризис западной философии. Сочинения в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 5.

отвергнуть его становится чистым актом воли, решением быть «абсолютно нравственным или абсолютно безнравственным».

И действительно, основным делом жизни Соловьева стало создание христианской православной философии, раскрывающей богатство и жизненную силу основных догматов христианства, которые в умах многих людей превратились в мертвую букву, оторванную от жизни и философии. Он указал на огромное значение этих догматов как философских основ естествознания, как руководства нравственной жизни личности и как отправного пункта для разработки идеала христианской политики. Теоретические изыскания Соловьева всегда преследовали практические цели: совершенствование мира, преодоление себялюбия, осуществление христианских идеалов любви к ближнему, достижение абсолютных ценностей. Е.Н. Трубецкой и Д.Н. Стремоухов делят творческую жизнь Соловьева на три периода. Стремоухов определяет периоды следующим образом: в первый период интересы Соловьева сосредоточиваются главным образом в области теософии, т. е. христианском учении, во второй – в области теократии и, наконец, в третий – в области теургии.

Учение о СОФИИ. В первый период Соловьев надеялся, что осуществление Софии, мудрости Бога в мире, может быть достигнуто посредством христианской теософии, т. е. через познание Бога и его отношения к миру. Основные сочинения этого периода; «Чтения о Богочеловечестве» и «Религиозные основы жизни». Во второй период (после 1882 г.) Соловьев возлагал надежды на преобразование человечества посредством теократии, т. е. через создание справедливого государства и справедливого общественного порядка, которые осуществят христианские идеи. Основные работы Соловьева в этот период: «Великий спор и христианская политика», «История и будущность теократии», «Россия и Вселенская Церковь» и «Национальный вопрос в России». Наконец, в третий период, который начался приблизительно с 1890 г., Соловьев был всецело занят теургией, т. е. мистическим искусством, создающим новую жизнь согласно божественной истине.

Основные работы Соловьева этого периода: «Оправдание добра» и «Смысл любви». В последней своей работе «Три разговора» Соловьев закончил с утопическими надеждами на достижение идеалов добра в земной жизни.

Стремление к исчерпывающему познанию действительности как целого и конкретность метафизических концепций являются характерными чертами русской философской мысли. Эти черты особенно характерны для философской системы Соловьева. Они сформулированы довольно определенно даже в таких ранних работах, как «Кризис западной философии (против позитивистов)», «Философские начала цельного знания» и «Критика отвлеченных начал».

Гносеология В. Соловьева. Соловьева не удовлетворяла эмпирическая теория, согласно которой наше познание ограничивается только данными чувственного опыта и внешних явлений. Он полагал, что ни одно внешнее явление не может существовать и быть познано вне его необходимых отношений к другим явлениям и тому, кому является. Эти отношения могут быть познаны только посредством мышления, доказывающего нам общее значение или разум вещей (*ratio rerum*). Любая вещь познается в ее отношении к целому. Это целое следует понимать не как неопределенную множественность вещей, а как всеединство. «Разумность познаваемого... не дается опытом, потому что в опыте мы всегда имеем только частную и множественную действительность, потому что в опыте нет ни «всего», ни «единого». Разум или смысл познаваемых вещей и явлений может быть познан только разумом же или смыслом познающего субъекта, отношение данного предмета ко всему может существовать для нас, лишь поскольку в нас самих есть принцип всеединства, то есть разум». Таким образом, мы можем понять, как возникла теория рационализма... «Мерило истины переносится из внешнего мира в самого познающего субъекта, основанием истины признается не природа вещей и явлений, а разум человека». Однако разум в качестве принципа корреляции всего в единстве и является только формой истины. Таким образом, отвлеченный рационализм бессильен познать истину. Но это только доказывает его несостоятельность. Догматический рационализм не в состоянии дать вразумительный ответ на вопрос о том, как наше субъективное мышление может сообщить нам о существовании объективного мира.

Короче говоря, «истина есть сущее, всеединое», т. е. она не представляет собой отвлеченное понятие, содержащее во всем, а является конкретностью, содержащей всё в себе самой.

Поэтому истина для Соловьева – это абсолютная ценность, принадлежащая самому всеединству, а не нашим суждениям или выводам. Познать истину – значит преступить пределы субъективного мышления и вступить в область существующего единства всего того, что есть, т. е. абсолюта. В человеческих ли это силах?

Уже говорилось, что абсолютное есть единство всего, что существует. Абсолютное первоначало выше действительного содержания и реальной формы. Обуславливая содержание и форму, устанавливая их внутреннюю связь, оно вместе с тем свободно от всяких определений и всякого существования, так как определенное существование всегда относительно. Абсолютное первоначало обладает способностью существования, а поэтому можно сказать, что оно существует.

Антропология В. Соловьева. Соловьев считает, что человек является собой примером существа, наделенного чертами абсолюта. Человеческой личности принадлежит «отрицательная безусловность». «Она не хочет и не

может удовлетвориться никаким условным ограниченным содержанием». Она убеждена, что «может достигнуть и положительной безусловности», а также «полноты бытия». Однако сам человек не может обрести абсолютную полноту бытия, которая дается только посредством полного взаимопроникновения всех живых существ, объединенных любовью друг к другу и Богу. Идея абсолютной полноты бытия как конечной цели содержится в сознании любого существа. Однако абсолютная полнота бытия не может быть достигнута механически, ибо ее достижение есть акт свободный. Этот акт зиждется на чувстве любви к Богу и всем существам. В стремлении к достижению этой цели многообразие мира постепенно становится единым целым, т.е. абсолютным. Таким образом, мир есть абсолютное становящееся, в то время как Бог есть абсолютное сущее.

Существа этого мира только в том случае могут подняться до Бога, если они проникаются чувством совершенной любви, т. е. отрекаются от своего самоутверждения. Это самоотречение не приводит к потере индивидуальности. Наоборот, оно обнаруживает истинное я и совершенную жизнь в Боге. Существо, избирающее другой путь, а именно путь ненависти к Богу и соперничества с ним, вступает в область сатанинского бытия. Знакомая нам область земной жизни составляет среднее между этими двумя полюсами. Она наполнена существами, которые не борются против высшей цели их существования – разделения божественного совершенства. Эти существа пытаются разделить божественное совершенство без чувства совершенной любви к Богу, не подчиняя свою волю божественному провидению. Как бы то ни было, они руководствуются волей своего я и своим эгоизмом. Из истории грехопадения мы знаем, что это приводит к губительным последствиям. Отвергая добровольную покорность Богу, человек становится рабом природы, которая также подвержена глубоким изменениям. Существа, сохраняющие свою эгоистическую исключительность, становятся непроницаемыми по отношению друг к другу. Их жизнь строится на грубых принципах материального мира, допускающих внешние отношения и исключающих внутреннее единство. Такая разобщенность существ неизбежно приводит их к гибели. Взаимоотношения людей складываются на основе борьбы за существование, которая порождает страдания. В такой жизни невозможно найти полноту бытия, а поэтому она никогда не дает удовлетворения³⁹³.

Человек – вершина творения. Возрождение мира совершено Богом совместно с человеком, который также выразил божественную идею гуманности. Такой идеально совершенный человек является высшим проявлением Софии, божественной Мудрости. Но совершенный человек явился во Христе. Поэтому Богочеловек Иисус Христос является единением Логоса и Софии. «Если в божественном существе – в Христе первое или произво-

³⁹³ Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 524.

дящее единство есть собственно Божество – Бог как действующая сила или Логос и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное Существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос в этом единстве, причастный человеческому началу, есть человек, или, по выражению Священного Писания, второй Адам»³⁹⁴. Таким образом, в одной богочеловеческой Личности сочетаются две природы и две воли. Эта личность «как Бог свободно отрекается от славы Божией и тем самым как человек получает возможность достигнуть этой славы Божией. На пути же этого достижения человеческая природа и воля Спасителя неизбежно встречаются с искушением зла». За актом духовного героизма неизбежно следует акт физического героизма и победы над физической природой, над смертью и страданием. Это завершается воскресением во плоти, свободной от материальной тяжести и непроницаемости. В силу этого личность способна стать «прямым выражением и орудием Божественного Духа, истинным духовным телом воскресшего Богочеловека». Нормальные отношения между божественным, человеческим и материальным началами были нарушены грехопадением. Восстановление этих отношений нашло свое выражение в воскресшем Христе, в Его «богоносном теле». Искупление от зла, совершенное богочеловеком, означает спасение души и телесной природы. Преображенная материя становится святой плотью, божественной материей, послушной зовам духа.

Учение о материи. Динамическое учение Соловьева о материи подтверждается ходом развития современной физики. Чтобы убедиться в этом, достаточно заменить в его работе слово атом словами электрон, протон и т. д. Задача человека как разумного существа состоит в преодолении всех проявлений зла и несовершенства, являющихся следствием грехопадения и связанных с непроницаемой вещественностью. Человек должен совершенствовать далее процесс воссоединения всех существ и Бога. Однако он не может этого сделать, не принося себя в жертву ради любви к Богу и цельному миру. Тем не менее один человек не может осуществить великую задачу обожествления мира, так как положительная потенция бытия принадлежит только Богу.

Философия Соловьева по своему характеру является антропоцентрической. *Принцип «Софии»* имеет всеобъемлющее значение для мира и поэтому может получить различные определения из различных точек зрения. София как относительно пассивное начало, посвященное Богу и получающее от него свою форму, есть вечная женственность. «Для Бога Его другое (т. е. вселенная), – говорит Соловьев, – имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для него, но

³⁹⁴ Соловьев В. Чтения о Богочеловеке. Собрание сочинений в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 124.

чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней».

Соловьев считал, что абсолют является всеединством, которое есть, а мир – всеединство в состоянии становления. Мир содержит божественный элемент (всеединство) в потенции как идею. Однако он содержит также небожественное – естественный, материальный элемент, в силу которого частное не есть всеединое. Однако частное стремится к всеединству и постепенно достигает этой цели, объединяя себя с Богом. Этот процесс установления всеединства является процессом развития мира. Мир множественности и частности отрицает всеединство. Однако божественный принцип как идея существует потенциально в слепом, бессознательном стремлении каждого человека. Вначале этот элемент ограничивает разделение и распыление в форме внешнего закона, восстанавливающего единство, необходимое для полноты жизни. Затем, на сравнительно более высокой стадии развития, вследствие роста сознания внешнее единство в человеке обращается во внутреннее всеединство, основой которого являются этические принципы.

Таким образом, мир в своем развитии проходит через два этапа. Первый этап (до человека) можно назвать эволюцией природы, а второй (человеческая деятельность) – историей. Конечным результатом развития мира является утверждение царства Бога, которое «есть то же, что действительность безусловного нравственного порядка или, что то же, всеобщее воскресение и восстановление всех». На низшей стадии этого процесса – эволюции природы – создаются предварительные ступени и условия единства мира. Таких ступеней пять: «царство минеральное (или общенеорганическое), царство растительное, царство животное, царство человеческое и Царство Божие». Эти ступени «представляют собою ряд наиболее твердо определенных и характерных повышений бытия с точки зрения нравственного смысла, осуществляемого в богоматериальном процессе». Указанные царства обладают следующими характерными чертами: минералы представляют собой категорию бытия в качестве инертного самоутверждения, растения выходят из состояния инерции, ибо они уже представляют жизни, которые «безотчетливо тянутся к свету, теплу и влаге. Животные при посредстве ощущений и свободных движений ищут полноты чувственного бытия: сытости, полового восполнения и радости существования (их игры и пение). Природное человечество, кроме всего этого, разумно стремится посредством наук, искусств и общественных учреждений к улучшению

своей жизни, действительно совершенствует ее в различных отношениях и, наконец, возвышается до идеи безусловного совершенства. Человечество духовное или от Бога рожденное не только понимает умом, но и принимает сердцем и делом это безусловное совершенство как действительное начало того, что должно быть во всем, и стремится осуществить его до конца или воплотить в жизни всего мира». «Каждый новый тип представляет новое условие, необходимое для осуществления высшей и окончательной цели – действительного явления в мире совершенного нравственного порядка, Царства Божия или «откровения свободы и славы сынов Божиих».

Серьезное внимание Соловьев уделял вопросам христианской общественной организации, и особенно национальному вопросу. Однако прежде чем познакомиться с общественной философией В. Соловьева, следует подвергнуть анализу его учение о нравственности личных взаимоотношений людей. Уже в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев отмечал, что человеческая личность безусловно отрицательна: «Она не хочет и не может удовлетвориться никаким условным, ограниченным содержанием». Однако это еще не все, ибо человеческая личность убеждена, что она «может достигнуть и положительной безусловности, т. е. что она может обладать всецелым содержанием, полнотою бытия». Эта полнота бытия есть абсолютное добро, которое само по себе ничем не обусловлено. Наоборот, «добро все собою обуславливает и через все осуществляется. То, что оно ничем не обусловлено, составляет его чистоту; то, что оно все собою обуславливает, есть его полнота, а то, что оно через все осуществляется, есть его сила или действенность». Нравственный смысл жизни человека «стоит в служении Добру – чистому, всестороннему и всеильному».

Совершенное нравственное добро ведет к абсолютному совершенству, в котором неразрывно сочетаются добро, благо и блаженство. Действительно, для человека, стремящегося к совершенному нравственному добру во всей его полноте, «само добро непременно есть и благо». Всякое желаемое благо, «чтобы не оказаться мнимым, или призрачным, должно быть обусловлено добром, т. е. исполнением нравственных требований». Ради достижения такого всеобъемлющего добра человек должен подняться до уровня «всецелостного бытия». Человек может становиться всем лишь «через внутреннее свое соединение с тем, что по существу есть всё», т. е. Богом. Без этого союза с Богом, без созидательного Божьего акта, который теологи называют «милостью», человек не может подняться до такого уровня совершенства, чтобы заслужить обожествление и стать членом царства Божиего.

Учение о любви. Соловьев высказал ряд оригинальных мыслей о половой любви. Так, например, значение половой любви он видел не в увеличении человеческого рода, ибо человек и без этого может добыть себе бес-

смертие. Свою мысль Соловьев подкреплял фактом внеполового размножения в растительном и животном царствах.

Соловьев считал, что деторождение есть «процесс вымещения одного поколения другим... Потомки живут за счет предков, живут их смертью...»³⁹⁵.

Нравственное зло содержится «в самом плотском акте, через который мы утверждаем собственным согласием темный путь природы, постыдный для нас своею слепотою, безжалостный к отходящему поколению и нечестивый потому, что это поколение – наши отцы». Но и в этом зле есть элемент добра, ибо дети, возможно, «будут не то, что мы, будут лучше нас...»³⁹⁶.

Наши потомки, возможно, достигнут такого уровня совершенства, при котором уже не будет необходимости в увеличении человеческого рода, ибо само бессмертие обеспечит сохранение его. Значение половой любви для человека состоит не только в деторождении. Половая любовь носит характер индивидуальной любви двух существ противоположных полов, существ, которые равны друг другу как существа, но обладают совершенно различными свойствами и дополняют друг друга.

«Любовь начинается с лицезрения «идеального образа» любимого существа и в дальнейшем развивается в «такое сочетание двух данных ограниченных существ, которое создавало бы из них одну абсолютную идеальную личность...» «Осуществить это единство или создать истинного человека как свободное единство мужского и женского начал, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную разнь и распадение, это и есть собственная ближайшая задача любви». Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма». Эгоизм заключается в том, что, «приписывая себе, по справедливости, безусловное значение, он несправедливо отказывает другим в этом значении».

Однако человек может понять свою потенциальную абсолютность, «лишь снимая в своем сознании и жизни ту внутреннюю грань, которая отделяет его от другого»³⁹⁷, т. е. освобождая себя от эгоизма. «Есть только одна сила, которая может изнутри, в корне, подорвать эгоизм, и действительно его подрывает, «именно любовь, и главным образом любовь половая». Говоря о половой любви и ее действительном значении, Соловьев имеет в виду не «физиологическое соединение», которое приводит к деторождению и не может «воссоздать цельность человеческого существа», а «соединение в Боге», т.е. платоническую, «духовную любовь», обращаю-

³⁹⁵ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. М., 1988. Т. 1. С. 413.

³⁹⁶ Там же. С. 414.

³⁹⁷ Там же. С. 415.

щую любящих друг друга мужчину и женщину в одного «цельного человека», способного одержать «победу над смертью». Истинная духовность такого человека, восстановившего свое единство, является в то же время «перерождением, спасением, воскресением». «... образ и подобие Божие, то, что подлежит восстановлению, относится не к половине, не к полу человека, а к целому человеку, т.е. к положительному соединению мужского и женского начал – истинный андрогинизм – без внешнего смешения форм – что есть уродство, и без внутреннего разделения личности и жизни – что есть несовершенство и начало смерти». Совершенное добро, к которому мы должны стремиться, есть добро не для отдельной личности, а для всего человечества. Оно достигается в историческом процессе совершенствования. «Дух Божий в человечестве, или Царство Божие, для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирной историей».

Последний период творчества В. Соловьева. Социальная концепция. В последний период своей философской деятельности Соловьев сомневался, что теократия в форме христианского государства может привести к Царству Божию. В своей замечательной книге «Три разговора», дополненной рассказом об антихристе, «последний акт исторической трагедии» он называет эпохой религиозных обманщиков, т. е. периодом, когда имя Христа будет присвоено человечеству такими силами, которые по своей деятельности чужды и даже враждебны Христу и его делу. Он изображает общественную организацию этого периода в виде мировой империи с гениальным мыслителем во главе. Он будет социальным реформатором общества, аскетом и филантропом. Но истинным мотивом его деятельности будет тщеславие, а не любовь. Он соблазнит человечество идеалом общественного строя, обильно обеспечивающего каждому *panem et cir censes*. Лишь немногие останутся верными христианскому идеалу преодоления земной ограниченности ради царства Божиего. Они уйдут в пустыни, осуществят союз церквей и будут ждать второго пришествия Иисуса Христа. В своей жизни и философском творчестве Соловьев был смелым поборником абсолютного добра, которое будет достигнуто в Царстве Божием. Он резко осуждал всякую попытку оправдать эгоизм, какими <...> бы благовидными целями тот ни прикрывался. Так, например, Соловьев критиковал эгоизм в национальной жизни за его притворное служение народным интересам, а в религиозной жизни – за его утверждение, что только одна вера может привести к спасению. Подобные утверждения Соловьев считал проявлениями сектантского тщеславия. Критические выступления Соловьева вызывали ожесточенные споры. В этих спорах проявились блестящий юмор и язвительное остроумие Соловьева. О его юморе можно судить по статьям «Спор о справедливости» и «Конец спора», направленным против Л. Тихомирова и В. Розанова. Образец соловьевского саркастического сти-

ля мы находим в его статье «Порфирий Головлев о свободе и вере», в которой он сравнивает Розанова с Иудушкой Головлевым, знаменитым героем романа Салтыкова-Щедрина. «Статья «О свободе и вере», – пишет Соловьев, – только что появившаяся в одном из здешних журналов, не подписана именем Головлева, но совокупность внутренних признаков не оставляет никакого сомнения насчет действительного автора: кому же, кроме Иудушки, может принадлежать это своеобразное, елейно-бесстыдное пустословие?» Далее он осуждал это «систематически бесстыдное отношение к писаному слову Иудушки Розанова». Неудивительно, что у Соловьева было много врагов в литературных кругах. Эти люди, ослепленные ненавистью, распространяли о нем клеветнические измышления и нелепости. Об этом рассказывает и сам Соловьев в статье «Конец спора». Так, например, В. Розанов доходил до того, что в пылу полемики называл Соловьева «танцором из кордебалета», «тапером на разбитых клавишах», «слепцом, ушедшим в букву страницы», «блудницей, бесстыдно потрясающей богословием», «татем, прокравшимся в церковь», «святотатцем», «слепорожденным», «палкой, бросаемой из рук в руки».

В некоторых религиозных изданиях Соловьева считали сторонником католичества, вместе с тем осуждая его как «протестантского рационалиста, мистика, нигилиста, старовера и, наконец, иудея».

Философия Соловьева оформилась под преобладающим влиянием христианского платонизма а его учителя проф. Юркевича (Московский университет) и учения Шеллинга о связи абсолютного с миром, изложенного в его «Die Philosophy der Mythology und der Offenbarung» («Философия мифологии и откровения»), а также его натурфилософского учения о развитии природы в направлении к созданию абсолютного организма. Соловьевское исследование конкретных принципов и условий полного знания, несомненно, связано с идеями славянофилов Киреевского и Хомякова.

Бесспорно, великая заслуга Соловьева состоит в том, что он разработал христианскую метафизику, т. е. учение о преображенной телесности как необходимом условии достижения абсолютного нравственного идеала и концепцию о эволюции и сущности исторического процесса и т. д. Однако, к сожалению, два чрезвычайно важных учения – о Софии и связи абсолютного с миром – изложены Соловьевым в форме, несовместимой с христианской религией. В то же самое время его взгляд на абсолютное недостаточно оправдан логически, а на Софию – противоречив. Действительно, рассматривая мир как второе абсолютное, а именно как абсолютное в становлении, Соловьев утверждал, что это становящееся абсолютное необходимо для первого абсолютного, которое как абсолютное всеединство должно быть «единством себя и своего противоположного». Учение о необходимости мира и человека для Бога вводит пантеистическую струю в соловьевскую систему. Но это логически не оправдано, так как Бог, будучи

более чем абсолютным, т. е. сверхабсолютным, божественным ничто, не нуждается ни в человеке, ни в мире.

Философия Соловьева далека, конечно же, от классической модели. Его мистичность, интуитивность вызывала и вызывает множество споров. Однако именно Соловьев явился создателем оригинальной русской системы философии и заложил основы целой школы русской религиозной и философской мысли, которая до сих пор продолжает жить и развиваться.

9.3. Последователи В. Соловьева

Кн. *Евгений Николаевич Трубецкой* (1863 – 1920) – выдающийся русский философ и правовед. Получил образование на юридическом факультете Московского университета, где одновременно глубоко изучал философию и богословие. После защиты докторской диссертации был профессором Киевского, а с 1906 года Московского университета. Трубецкой вел жизнь кабинетного ученого. После революционных преобразований 1905 г. он окунается в общественно-политическую жизнь страны и даже рассматривается в качестве кандидата на пост министра народного просвещения. В октябре 1917-го покинул Москву и примкнул к Добровольческой армии. Отступая вместе с ней, в 1920 г. оказался на Кавказе. Скончался незадолго до окончательной эвакуации Добровольческой армии.

В философском плане Трубецкой были продолжателями идей В. Соловьева, о котором написал двухтомную работу: «Мирозерцание В. Соловьева». Основным философским трудом Е.Н.Трубецкого стал «Смысл жизни».

Развивая религиозно-философские взгляды Соловьев на действительность, Е.Н. Трубецкой выступает как один из видных представителей философии всеединства в России. Однако в ряде существенных моментов Трубецкой отходит от учения великого русского философа и строит свою теоретическую модель действительности. Она наиболее отчетливо выражается в его учении о свободе. Свобода у Трубецкого является основой деятельности индивида. Если у Соловьева отношения между Богом и человеком основаны на любви, то у Трубецкого – на свободе выбора, которая есть источник не только добра, но и зла. Человек сам выбирает свой путь и несет ответственность за зло в мире. Свобода есть более великое достояние мира и человека, чем если бы мир был подчинен абсолютной необходимости, исходящей от Бога. Божественная любовь хочет иметь в человеке не машину, а друга. В этом и есть оправдание свободы. Человек не мог бы быть действительным участником добра, если бы он не был способен выбрать между добром и злом. Положительная эволюция мира заключается не в отрицании зла, а в преодолении зла в самом ее источнике – свободе самоопределяющейся твари. Это не свобода от искушения, а победа свободной воли над искушением.

Постулировав свободу, Трубецкой, в отличие от Соловьева, развивает учение о Софии уже не как об инобытии Бога, а как об идеальном замысле о мире, который человек может принять или отвергнуть. София, неотделимая от Христа Божья мудрость и сила, есть не сущность, а только норма, идеальный образ, нравственно-правовой идеал.

Трубецкой утверждает, что жизнь не стоит на месте, мир движется вперед к своему светлому пределу. Однако само движение не происходит автоматически. От человека требуется духовный подъем и беспощадная борьба с земными страстями, которая сопровождается трудами, лишениями и страданиями. Никакие временные успехи, радости, лишения и страдания не должны останавливать человека в его неутомимой борьбе за возвышение земного до небесного. Таков путь индивидуального человека.

Кн. *Сергей Николаевич Трубецкой* (1864 – 1920) может быть назван, без умаления его оригинальности, последователем Вл. Соловьева – так много он обязан последнему. Можно сказать без преувеличения, что в своих исходных философских вдохновениях кн. С. Трубецкой всецело зависел от Соловьева. Однако ближайшее знакомство с творчеством С. Трубецкого убеждает в том, что влияние Соловьева имело лишь «вдохновляющий» характер, пробуждая собственные интуиции у нашего философа; во всяком случае, принимая ряд идей Соловьева, С. Трубецкой всегда обосновывает их по-своему. В этих, если можно так сказать, «вторичных» построениях как раз и выявляется оригинальность С. Трубецкого, который всегда и во всем остается самим собой. Будучи превосходным специалистом в области греческой философии, а также имея богатейшие знания по истории религии, С. Трубецкой не любил высказывать тех своих философских идей, которые он еще недостаточно выносил в себе и для обоснования которых у него еще не определились бесспорные для него самого аргументы. Но зато те идеи, которые он защищал, он развивал всегда оригинально и с той убежденностью, которая свидетельствует о глубоком проникновении в душу этих идей.

Первая чисто философская работа С. Трубецкого является, на наш взгляд, и основной для него – она посвящена темам антропологии, и лишь в дальнейшем она определяет его гносеологические и метафизические построения. В сущности, уже в первой своей диссертации («Метафизика в Древней Греции») С. Трубецкой развивал характерное для него учение о «соборности» сознания, но только в статье «О природе человеческого сознания» С. Трубецкой до конца договорил свои интересные размышления. Нельзя тут же не отметить чрезвычайной близости этих его размышлений к идеям Хомякова и Киреевского – и к построениям Чаадаева, а позже Пирогова (в учении о «мировом сознании»), но, конечно, Трубецкой не мог знать ни учения Чаадаева о мировом сознании (которое стало известно лишь в XX веке, когда были найдены все его «Философические письма»),

ни такого же учения Пирогова, о философских идеях которого при жизни С. Трубецкого не было нигде и речи. Поэтому, если говорить о влияниях, которые испытал в области антропологии С. Трубецкой, то надо ограничиться, лишь влиянием славянофилов. Действительно, основная идея С. Трубецкого о «соборной природе сознания» развивает и углубляет то, что было уже у Хомякова и Киреевского.

С. Трубецкой различает понятие личности (и ее сознания) и понятие индивидуальности; для него личное сознание не может быть отождествлено с индивидуальностью. «Сознание человека, – пишет он, – не может быть объяснено ни как личное эмпирическое отправление, ни как продукт универсального, родового бессознательного начала». Это предварительное утверждение и ложится в основу его исследования о «природе» нашего сознания.

Почему мы не можем отождествлять наше личное сознание с нашей индивидуальностью? Сам по себе факт познания (не ставя сейчас вопроса о ценности и силе познавательных процессов в человеке) всегда выводит нас за пределы нашей индивидуальности, обращен к объектам, находящимся вне нас. К этому присоединяется другое, не менее важное обстоятельство – это неустранимая претензия всякого акта познания на то, чтобы иметь общее, даже общеобязательное значение. Трубецкой очень тщательно разбирает чисто эмпирическое учение о сознании (которое он целиком вмещает в рамки индивидуальности) и справедливо заключает, что «последовательный эмпиризм должен отрицать влияние логических функций сознания»³⁹⁸. «Нет сознания абсолютно субъективного», пишет он, – нет абсолютно изолированных сфер сознания. Те же выводы неизбежны для нас и при анализе моральной сферы, – и здесь имеет место изначальная «трансценденция» нашего духа. Кстати, в этом пункте С. Трубецкой решительно расходится с Александром Введенским, который выводил убеждение в реальности «чужих я» из требований морального сознания; по Трубецкому, как раз наоборот: моральная жизнь именно тем и обуславливается, что мы имеем непосредственное убеждение в реальности «чужих я». Но все же в моральной жизни мы тоже выходим за пределы нашего я, или, как гласит известная и прославленная формула С. Трубецкого, мы во всех актах (теоретического и морального характера) «держим внутри себя собор со всеми». Эта изначальная обращенность ко «всем», претензия познания, моральных оценок на всеобщее и даже общеобязательное значение и учитывается трансцендентализмом, который сохраняет для Трубецкого свою силу. «Сознание, – пишет он, – не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично – оно соборно»³⁹⁹.

³⁹⁸ Трубецкой С. Сочинения. С. 317

³⁹⁹ Там же. С. 145.

«Объективная универсальность истинного знания, – говорит Трубецкой, – объясняется метафизическим характером познавательных процессов». «Метафизическая природа сознания» означает, прежде всего, то, что всякое «отдельное» сознание (т.е. сознание отдельного человека) обосновано в некоем «вселенском сознании» – «без такого вселенского сознания, – говорит тут же С. Трубецкой, – не было бы никакого сознания»⁴⁰⁰.

Основной идеей творчества С. Трубецкого становится понятие соборности: «мы должны прийти «к признанию вселенской сознающей организации, которая осуществляется в природе и включает в себе общую норму отдельных сознаний и их производящее начало»⁴⁰¹. «Человеческая личность не есть что-либо индивидуальное», – пишет Трубецкой, но он признает, – немного неожиданно после такой системы антропологии, – что «человеческая личность есть цель в себе», но тут же добавляет: «таково основное предположение нравственного сознания».

Гносеология С. Трубецкого строится на творчестве В. Соловьева. В своей основной работе «Основания идеализма» Трубецкой делает попытку «дать оценку положительных открытий умозрительного идеализма в области метафизики», – иначе говоря, он пытается вскрыть диалектические отношения между различными гносеологическими позициями, чтобы в этой диалектике уяснить «природу сущего». «Если сущее познаваемо, – пишет он, – хотя бы только отчасти, – оно сообразно законам нашего разума, т.е. общим логическим законам нашей мысли, а следовательно, эти общие логические формы, эти категории, которым подчинена наша мысль, суть в то же время внутренние законы, формы, категории сущего. Логический принцип нашего знания есть в то же время и универсальное начало познаваемого нами сущего».

Трубецкой не обосновал своего «метафизического социализма» именно через анализ им же защищаемого понятия «вселенского сознания». С. Трубецкой в 20-е годы уходит в Добровольческую армию и принимает участие в боевых действиях на юге России.

9.4. Сиентизм в русской философии

Распространившейся XIX веке в Европе позитивизм нашел своих последователей и в России. Основной идее позитивизма становится постепенное поступательное развитие. Русские позитивисты, среди которых было немало историков, выстраивают теорию прогрессивного развития. Зерном этой теории становится необходимость прохождения любым обществом определенных стадий развития. Россия, в которой на конце XIX века

⁴⁰⁰ Трубецкой С. Сочинения. С. 156.

⁴⁰¹ Там же. С. 167.

еще не свершился переход к капитализму и либерализму, должна была, по их мнению, «совершить скачок» в качественном развитии.

Всемирная история человечества.

Духовным основоположником нового направления стал профессор истории Московского университета **Тимофей Николаевич Грановский** (1813 – 1855). Т.Н. Грановский родился в г. Орле в дворянской семье В 1836 г. по окончании юридического факультета Петербургского университета он направляется за границу для совершенствования образования. Перед отъездом из Москвы в Германию произошло его знакомство со Н.В. Станкевичем и В.Г. Белинским, сыгравшими большую роль в его увлечении немецкой классической философией. В Берлине Грановский формируется как историк, сторонник идеи всеобщей истории, специализирующийся в области средневековой европейской истории В 1839 г., по возвращении в Москву, начинается педагогическая деятельность Грановского в университете. Одновременно он активно включается в кружковую деятельность московских интеллектуалов, которая приняла форму полемики «славянофилов» и «западников». К числу последних примкнул и Грановский. На этом поприще завязались его дружеские отношения с Герценом. В 1843 – 1844 гг Грановский выступает с первым публичным циклом лекций по истории средневековой Европы, акцентируя внимание на ее общечеловеческих ценностях. Этот цикл лекций стал событием интеллектуальной жизни Москвы. Научно-просветительский триумф ученого был омрачен идейным разрывом с Герценом, произошедшим в 1846 г. Именно в это время определяется либерализм как идейно-политическое движение и приверженность к нему ученого. В 1849 г. он защищает докторскую диссертацию. В 1851 г. состоялись последние его публичные чтения, которым, как всегда, сопутствовал громкий успех. В январе 1852 г. Грановский выступил на торжественном собрании Московского университета с обобщающим докладом «О современном состоянии и значении всеобщей истории». В мае 1855 г. он был утвержден деканом историко-филологического факультета, но уже в октябре этого же года его не стало.

Основные сочинения Т.Н. Грановского: «Лекции по истории средневековья»; «Лекции по истории позднего средневековья».

Грановский первый в русской исторической науке вводит четкое разграничение понятий всемирной истории, всеобщей истории и философии истории. В отличие от всемирной истории, ориентированной на изучение истории отдельных стран и народов мира, всеобщая история имеет своим предметом не весь род человеческий, а только общее, существенное в истории отдельных народов. При этом глубокое и подробное исследование обычаев и учреждений одного народа, каким бы маловажным ни представлялось его политическое значение, может служить проводником и комментарием к истории других, даже более преуспевших народов. Поэтому все-

общая история не ограничивается эмпирическим описанием материала, но должна восходить от отдельных явлений к общему, к исторической закономерности. Отдавая должное Грановскому как ученому-просветителю, Н.И. Кареев⁴⁰² основную его научную заслугу видел именно в том, что он «первый создал в нашей исторической литературе понятие о всеобщей истории не как о простой сумме частных историй, а как о едином всемирно-историческом целом, создал всемирно-историческую точку зрения»⁴⁰³.

Методологическое основание такого восхождения от частного к общему Грановский видел в философии истории. «Теперь философия стала необходимым пособием для истории, она дала ей направление к всеобщему, усилила ее средства и обогатила ее идеями, которые из самой истории не могли скоро развиваться»⁴⁰⁴. Это влияние обнаруживается часто против воли самих историков, упорно отстаивающих мнимую самостоятельность своей науки. В этом случае оно принимает форму «дурной философии».

Подчеркивая взаимосвязь философии истории и всеобщей истории, ученый в то же время проводит четкую разграничительную линию между ними. Философия истории не может претендовать на законодательство в сфере живой истории. Ей по праву принадлежит почетное место в феноменологии духа. Опускаясь же в сферу частных явлений, она уклоняется от своего настоящего призвания, заключающегося в определении общих законов, которым подчинена земная жизнь человечества, и цели исторического развития. Всякое покушение с ее стороны подчинить случайность необходимости может привести к существенным ошибкам, придав истории фатальный характер. Но с другой стороны, отказ от систематического мышления, к которому предрасполагает философия, сводит историю к простому «летописательству». Отмечая роль философии истории как общего мировоззрения и методологии науки, сам Грановский оставался все же историком по преимуществу, но историком широко мыслящим. И хотя как специалист он занимался историей европейского средневековья, как мыслящий ученый он рассматривал свой предмет в широком контексте всеобщей истории.

Как многие в его время, Грановский отдал дань гегелевскому рационализму. Ничто так не прельщало его в гегелевской философии истории, как диалектика, идея борьбы противоположностей, которая пронизывает все уровни исторической жизни человечества. Вечно возникающие новые противоположности не позволяют истории возвращаться к исходным пунктам.

⁴⁰² Н.И. Кареев – историк, с 1910 член-корреспондент Петербургской академии наук, с 1917 г. член-корреспондент Российской Академии Наук, с 1929 почётный член АН СССР.

⁴⁰³ Кареев Н.И. Историческое мировоззрение Грановского // Собр. соч. в 2 т. Т. 2. СПб., 1912. С. 60.

⁴⁰⁴ Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961. С. 42.

В их борьбе рождаются новые результаты, совершается исторический прогресс. Одновременно, видя ограниченность истории в том, что она долгое время оперировала лишь методами гуманитарных наук, он связывал ее дальнейшее развитие с выходом «на обширное поприще наук естественных». Их влияние на историю виделось ученому, прежде всего, в ориентации на факты, а также в учете культурно-антропологических, географических, политико-экономических факторов и статистических данных, философски осмысленных в связи с исторической жизнью народа. Основопологающим понятием такого осмысления стало для Грановского понятие органической жизни. История, понятая как развитие органической жизни, полагает ученый, обретает единство и средоточие, из которого исходят все остальные ее явления и силы. «Жизнь человечества подчинена тем же законам, каким подчинена жизнь всей природы. Но закон не одинаково осуществляется в этих двух сферах»⁴⁰⁵.

Отдавая должное влиянию объективных, естественных факторов, решающую роль в историческом процессе Грановский отводит все же совокупности господствующих идей. При всем своеобразии судеб отдельных народов, которые складываются под воздействием системы многообразных сил, над ними властвует одна основная сила – народный дух, который, несмотря на разнообразие частных судеб, стремится к общим целям истории, выявление которых и является задачей всеобщей истории.

Всеобщая история «не есть только наука прошедшего», но в определенном смысле обладает способностью предвидения будущего, так как в настоящем она видит результаты уже совершившихся событий и на этой основе определяет общие закономерности их развития в будущем. При этом она учитывает возможность временных сдвигов: то, что для одного народа является прошлым, то другому предстоит еще совершить, опираясь на критическое переосмысление опыта своих предшественников. В результате историческое развитие приобретает прогрессивный характер.

В связи с интерпретацией идеи прогресса Грановский первым в отечественной литературе высказал мысль о неравномерности, «внешней неправомерности», «излучистого хода» этого движения. Более того, он указывает на противоречивый, двойственный, с аксиологической точки зрения, его характер. Утверждение нового, прежде чем определится его прогрессивное значение, всегда является «порчею чего-нибудь существующего», в пользу «еще несуществующего», но вызванного к жизни. Ученый отрицает наличие в истории эпох полного упадка или застоя. То, что неискушенному сознанию представляется периодом застоя, как правило, оказывается переходной эпохой, когда в мучительных поисках вырабатываются новые формы, начала и принципы жизни. Ученый подчеркивает, что не всякое время,

⁴⁰⁵ Грановский Т. Н. Реформа в Англии. // Соч. в 2. М., 1856. Т. 2. С. 320.

насыщенное переменами в судьбе народов, можно отнести к переходным эпохам. Так, поясняет он свою мысль, история Востока не беднее событиями, чем европейская, однако в ней почти нет переходных эпох. Дело в том, что переходные эпохи Грановский связывает со сменой цивилизации, которую он определяет как культурно-исторический тип, обусловленный «суммой идей», выражающих характерные особенности «духа» того или иного народа на определенной стадии его развития. И если в истории Европы четко прослеживается смена таких типов (Древний мир, Средние века, Новое время), то на Востоке смена царств происходит в рамках единой цивилизации.

Важным моментом в понимании исторического процесса является идея его преемственности. Как отдельные народы существуют при непрерывной смене индивидов через рождение и смерть, и поколения наследуют поколениям, так и в истории человечества борьба народов, которая кончается победою одного, падением другого, вносит новую жизнь в историю в результате смешения народностей и обмена их умственных сокровищ. Однако восприятие новых идей зависит не только и не столько от внешних влияний, сколько обусловлено способностью данного народа находить нужные ответы на требования логики исторического процесса.

Хотя по своему профессиональному интересу Грановский связан с европейским средневековьем, как патриот он не мог не интересоваться положением и ролью России во всеобщем цивилизационном процессе. Более того, можно сказать, что основным пафосом его научной и просветительской деятельности изначально был интерес к проблеме отношения истории России к истории Европы. Эту ориентацию своей научной деятельности ему не раз приходилось утверждать в полемике со славянофилами и представителями официальной народности, почитавшими любой интерес к европейской культуре и философии изменой русскому духу.

Грановский не мыслил всеобщей истории без истории России. Принятие Киевской Русью христианства, отмечал он, открывало ей дорогу в мировую цивилизацию, на которую прочно встала Европа. Однако пути их развития, хотя они и движутся к единой цели, раскололись в силу ряда геополитических и исторических причин. Своеобразие этих путей привело к образованию различных социальных структур. Основные органические элементы средневекового европейского общества, определившие пути его дальнейшего развития, Грановский сводит к следующему: феодализм (рыцарство), город (самостоятельная городская община) и церковь, стоящая над политическими организациями. И далее он замечает, что таких явлений, как феодализм, у нас не было вовсе, а церковь и город носили совсем другой характер. Другая особенность российской истории состоит в том, что на всем ее протяжении, начиная с великих князей московских, формирующим началом по отношению к личности выступало государство,

тогда как в Европе «личность стоит бесконечно выше государства». Различие исторических путей европейских и славянских народов объясняется, согласно Грановскому, и различным культурным наследием.

«Большая часть благ древнего мира досталась в удел германским племенам; славяне пришли позже и не нашли на почве, занятой ими, тех поучительных развалин, которые достались германскому племени: что же досталось в удел им? Цивилизацию свою они должны были выждать и выстрадать; но и для них был источник образования, другой – Византия»⁴⁰⁶. В другом месте он пишет: «Мы приняли от Царьграда лучшую часть народного достояния нашего, т. е. религиозные верования и начатки образования. Восточная империя ввела молодую Русь в среду христианских народов. Но кроме этих отношений нас связывает с судьбою Византии уже то, что мы славяне (историк имеет в виду преимущественно славянский этнос Византийской империи).

Глубокое философско-историческое значение придает Грановский вопросу разделения церквей. Восточная церковь гораздо глубже разработала религиозную догматику, придала высокий эстетический смысл бытовой обрядности. Но западная церковь проявила гораздо больше практического смысла и сумела подняться над политической властью многочисленных государств, выступая как их верховный арбитр. Раскол церкви способствовал расхождению европейской цивилизации на западную и восточную. Но все же основную причину такого расхождения Грановский связывал с феодализмом, способствовавшим развитию гражданского общества в Европе, в этой связи он вводит понятие «феодальной цивилизации». Отсутствие феодализма на Руси обусловило тот факт, что именно государство, а не гражданское общество, стало здесь формообразующим началом. «В этом смысле Грановского, в какой-то мере, можно считать своеобразным предвестником появления так называемой государственной школы в русской историографии, представленной такими именами, как К.Д. Кавелин, С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин»⁴⁰⁷.

Таким образом, вопреки обвинениям славянофилов, Грановский отмечает своеобразие исторического пути России. Однако это своеобразие протекает на основе единства человеческого рода и в рамках единой христианской цивилизации. В силу этого по мере развития культуры их пути должны все больше сближаться в соответствии с общечеловеческими целями и идеалами. Грановский подчеркивает, что славяне не меньше немцев участвовали во всемирной истории, и выражает уверенность, что именно им принадлежит будущее. Этому должно способствовать и овладение выстраданным опытом Западной Европы применительно к условиям России.

⁴⁰⁶ Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. С. 100.

⁴⁰⁷ Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М, 1995. С. 139.

В данном вопросе он как бы продолжает и развивает мысль В.Ф. Одоевского. Но не только Грановский считал, что «русский взгляд» на историю и современное состояние Европы, критически доброжелательный, чрезвычайно важен для нее самой, так как он не обременен партийными интересами и потому может способствовать ее самосовершенствованию.

Диалектический позитивизм.

Отвергая пантеизм Гегеля, Б.Н. Чичерин развил целую философскую систему. **Борис Николаевич Чичерин** (1828 – 1903) родился в семье богатого и родовитого помещика. Образование Чичерин получил в Московском университете, где изучал право. Ученик профессоров Редькина и Грановского, Чичерин познакомился с философией Гегеля еще в молодости. В 1861 г. Чичерин был назначен профессором Московского университета, но в 1868 г. он вышел в отставку в знак протеста против нарушения правительством университетской автономии. В 1881 г. он был избран московским городским головой. Однако после того как Чичерин произнес речь, в которой подчеркнул необходимость увенчать здание сельского и городского самоуправления народным представительством, Александр III потребовал его отставки. Чичерин был вынужден оставить пост, на котором пробыл в течение двух лет. Замечательные русские ученые и писатели, такие, как И.В. Киреевский, А.С. Хомяков и Б.Н. Чичерин, вызывали подозрение у правительства, которое боялось всех тех, кто защищал свободу мысли и отличался духом независимости. А все-таки многие из них, как, например, Чичерин, в состоянии были образовать партию умеренных и либеральных консерваторов. Отстаивая свободу в рамках закона, такая консервативная партия могла бы осуществить необходимые реформы в то время, когда для них созрели бы благоприятные условия. Вместо этого просвещенного консерватизма в России торжествовал нелепый и грубый консерватизм, известный под названием «черносотенство».

Основные философские работы Чичерина: «История политических учений», в 5 томах, 1877; «Наука и религия», 1879; «Мистицизм в науке», 1880; «Положительная философия и единство науки», 1892; «Основания логики и метафизики», 1894; «Очерки философий права», 1901; «Вопросы философии и психологии», 1904. Большой интерес представляют три тома воспоминаний Чичерина. Его работы «Положительная философия» и «Единство науки и метафизики» переведены на немецкий язык и опубликованы в 1899 г. в Гейдельберге под заглавием «Philosophische Forschungen» («Философские исследования»). Подобно Гегелю, Чичерин связывает метафизику с логикой. Однако его логика не формальная, а диалектическая. Формальная логика изучает основные абстрактные законы? а метафизика есть конкретная диалектическая логика, т. е. именно переход от одного определения мышления к другому. Метафизика представляет систему категорий, т. е. логических законов, данных не в опыте, но в «чис-

том мышлении», в спекуляции. Это единство диалектической логики и объясняется тождеством «законов разума и за-внешнего мира». Отсюда следует, что разум познает объекты согласно своим собственным законам. Однако законы разума, познанные посредством спекуляции, дают только форму бытия. Помимо форм, существует еще и содержание, познаваемое посредством опыта. Следовательно, полнота знания достигается благодаря сочетанию спекуляции и опыта.

Чичерин проводил различие между своей системой и двумя другими односторонними направлениями – рационализмом и эмпиризмом, – назвав свое учение универсализмом. Пародируя Канта, который говорил, что чистые понятия разума пусты, а опыт слеп, Чичерин заявил, что метафизика без опыта пуста, а опыт без метафизики слеп, ибо в первом случае мы имеем форму без содержания, а во втором – содержание без понимания⁴⁰⁸. В основе метафизики и математики лежит чистая спекуляция, в то время как естественные науки зиждятся на опыте в сочетании с математической спекуляцией. В основе же гуманитарных наук лежит опыт, сочетающийся с метафизическими спекуляциями.

Чичерин рассматривал логику Гегеля как основу для дальнейшего развития философии. Однако он понимал, что это развитие должно состоять не только в пополнении, но и в совершенствовании. Развивая свою логику и метафизику, Чичерин, подобно Гегелю, исходит от понятия небытия, затем переходит к становлению как синтезу бытия небытия и через ряд категорий приходит к понятию причинности.

На последнем этапе Чичерин приходит к понятию «первой и единой причины всего сущего», которая «есть абсолютная потенциальная энергия, или мощь, заключающая в себе все возможности, то есть Всемогущество». Эта абсолютная энергия уже определяется к действию не внешне, а вследствие внутреннего самоопределения, т. е. определения себя в отношении к себе. Таким образом, она является самосознанием. Познающее и определяющее себя бытие является абсолютным разумом, который полагает себя в двух противоположных определениях, присущих разуму: как субъект и как объект. Как субъект этот разум есть абсолютная мощь, содержащая в себе всё как возможность. Как объект разум есть абсолютная деятельность, действительность мощи, т. е. абсолютная полнота бытия как конечная причина или абсолютный дух. Итак, Чичерин открывает в абсолютном триединстве мощь, разум и дух. «Таким образом, абсолютное бытие само себя определяет как абсолютную Мощь, абсолютный Разум и абсолютный Дух, то есть как причину производящую, причину формальную и причину конечную». В христианской религии таким единством является Св. Троица: Бог – Отец, Бог – Мировой Разум и Бог – Святой Дух⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки. М., 1999. С. 77.

⁴⁰⁹ Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. М., 1990. С.78.

Что и как творит первая причина? Конечная цель творения – это полнота бытия. Однако, помимо формальной причины, полнота бытия предполагает материальную причину, т. е. бытие в отношении к другому. Что не абсолютное – то небытие. Античные философы рассматривали это небытие как материю. Отношение бытия к небытию есть процесс, становление, т. е. устранение ограничивающих определений, содержащих бытие и небытие. Ограниченные определения могут быть только многочисленными. Они представляют собой множественность единиц с противоположными определениями. Единицы с преобладанием отношения к себе суть мыслящие субстанции, в то время как единицы с преобладанием отношения к другому суть материальные субстанции. Таким образом, Чичерин рассматривал творческий процесс как «выделение противоположностей из первоначального единства». Однако этим мировым процессом творчества не ограничивается. Так как производящая причина есть в то же время и причина конечная, выделенные противоположности соединяются в новой, совершенной форме. Это достигается посредством эволюции, в процессе развития и совершенствования. Душа является связующим началом двух противоположных сил – разума и материи. Ее действия носят целесообразный, хотя и бессознательный характер. Она действует бессознательно, подобно материи, и сознательно, подобно разуму. Душа оживляет материю, которая принимает вид живых тел (например, растений и животных). Таким образом, Чичерин вновь восстановил учение древних о растительной душе. Процесс развития ведет к гармонии противоположностей и подчинению всего сущего единой цели достижения полноты бытия. Высшим духовным началом этого процесса является любовь. Начало, середина и конец мира находятся под руководством абсолютного, т. е. Отца, Разума и Св. Духа.

Система, принятая Чичериным, содержит две противоположности, пересекающие друг друга вертикально и горизонтально:

Сочетание – Единство = Множество – Отношение.

Начало составляет неделимое единство, а конец – делимое множество, стремящееся обратно к единству. Середину составляют две противоположности – материя и разум. Во всех сферах мира и объектах исследования Чичерин ищет и находит схему, согласно которой всё в мире проходит три этапа развития, причем промежуточному этапу присущи две крайние противоположности. Разница между этой схемой и схемой трехчленной диалектики Гегеля (тезис, антитезис, синтез) состоит в том, что в системе Чичерина промежуточная связь состоит из двух членов, противоположных друг другу.

В цельном мире человеку отводится особое место. Как реальный субъект человек погружен в относительное бытие. Однако «сознанием он возвышается к абсолютному» и находится с ним в живом и сознательном взаимодействии. Это взаимодействие выражено в религии. Возвышаясь до

сознания абсолютного, человек способен выйти из области относительного и обрести свободу. Чичерин заимствовал у Гегеля учение о свободной воле. Это учение состоит в следующем: разумный субъект способен отвлечь себя от всех относительных определений, т.е. способен к полной неопределенности; он способен «полагать определения, то есть от безусловной неопределенности переходить к самоопределению»; разумное существо способно в то же время «оставаться самим собою, то есть сохранять всегда возможность от всякого определения снова перейти к безусловной неопределенности».

Разумные атрибуты разумных субъектов (например, свобода) суть метафизические принципы, ставшие доступными посредством спекуляции. Жизнь разумного субъекта состоит из очевидных проявлений метафизических принципов. Отсюда следует, что социология – наука об этих разумных субъектах и их взаимных отношениях – не может обойтись без метафизики.

Вслед за кратким обзором основ метафизической системы Чичерина необходимо остановиться на одной из ее главных ошибок. Подвергая критике различные направления философской мысли, Чичерин боролся на два фронта. С презрением относясь к позитивизму, Чичерин подвергнул это течение блестящей критике в книге «Положительная философия и единство науки». С другой стороны, предметом критики Чичерина был мистицизм. В 1880 г. он написал книгу «Мистицизм в науке». Своим острием это сочинение было направлено против молодого Владимира Соловьева и его «Критики отвлеченных начал». Под словом «мистицизм» Чичерин понимал призыв к возвращению к нераздельному единству, т.е. к исходной точке развития вместо развития в сторону конечного идеала раздельного гармонического единства во всей его множественности. По мнению Чичерина, горячая вера Соловьева в идею «цельности» чревата опасностью возврата назад. «Этот смутный термин, – пишет он, – никогда не служил ничему, кроме затемнения понятий». Таким образом, в философии Чичерина отсутствует категория цельности как органического единства, имеющего в своей основе сверхрациональное металоогическое начало, но подчиненное закону ограниченных определений, т.е. закону тождества, противоречия и исключенного третьего. Следовательно, и в его системе нет учения о Боге как объекте отрицательной теологии – Боге, который не может быть выраженным в понятии, заимствованном из сферы земного бытия. Это учение, положенное в основу христианского учения псевдо-Ареопагитом, после Соловьева было по большей части разработано русской религиозной философией.

Каждая отдельная личность, сотворенная Богом, также в своей основе металоогический принцип, стоящий над ограниченными определениями.

Учение Гегеля и Чичерина о свободной воле не может быть ясно изложено без обращения к этому принципу.

Пользуясь только логическими понятиями рационалистов, Чичерин оказался не в состоянии представить себе такое внутреннее единство элементов мира, которое бы предполагало условие интуиции. Поэтому он не объяснял спекуляцию как Созерцание субъекто-идеальной и разумной структуры действительного мира в его первоначальной форме; он истолковывал ее как физический процесс мышления, субъективно-индивидуально воспроизводящего в своем уме порядок мира.

По мнению Чичерина, такой путь логически бы привел к подражанию Торквемаде, к сожжению еретиков ради спасения их душ. Указывая на нелепость некоторых воззрений В. Соловьева, Чичерин писал: «Хотелось бы знать, может быть, и воскрешение из мертвых будет производиться по правительственным указам?». В этом случае Чичерин, вероятно, имел в виду учение Федорова, согласно которому главной нравственной целью потомков является воскрешение предков. Особый интерес в наши дни представляют собой размышления Чичерина по вопросам обеспечения свободы личности в системе общественной жизни. На наших глазах к жизни был вызван тоталитарный общественный режим, который взял на себя ответственность за все стороны жизни граждан. Этот режим в действительности уничтожает любого, кого он посчитает неудобным или непокорным органам государственной власти. Однако в наши дни всеми признана нравственная необходимость обеспечения благополучия личности. Вопрос нашего времени состоит в том, чтобы развить такую систему, в рамках которой было бы обеспечено благополучие всех людей и сохранена их свобода. Однако ошибки чичеринской метафизики не помешали ему разработать подробный и весьма ценный метод спекулятивного мышления по отношению ко всем сферам знания. В своей книге «Положительная философия и единство науки» Чичерин подверг глубокой критике позитивизм Конта. По его мнению, теория в естественных науках есть неперемное условие процессов, происходящих в природе. Необходимость теории в психологии доказывается Чичериным посредством анализа ассоцианизма. Не меньшую ценность представляют идеи Чичерина в области философии природы. В 1892 г., опираясь на периодический закон Менделеева, Чичерин развил теорию о сложности атома. По его мнению, атом устроен подобно солнечной системе. В области философии Чичерин – автор замечательной работы «Опыт классификации животных», написанной им в 1883 г. и опубликованной в 1892 г. Эта работа основана на тщательном изучении фактического материала. В ней Чичерин выступил против дарвинизма, поскольку это учение пыталось объяснить происхождение высших сложных организмов из низших посредством борьбы за существование. По мнению Чичерина, низшие организмы отличаются большей плодот-

витостью и меньшей требовательностью, поэтому они лучше приспособлены к окружающей их среде.

Согласно учению о борьбе за существование, низшие организмы уничтожаются высшими. На самом же деле низшие организмы не только не уничтожаются высшими, но и продолжают существовать рядом друг с другом. Отсюда Чичерин делает вывод что усложнение организмов происходит не благодаря борьбе за существование, а вопреки ей.

Он говорит, что случайные и незначительные изменения не могут использоваться в борьбе за существование и не могут создать систематического единства нового органа, необходимого для этой борьбы. Наконец, борьба за существование и естественный отбор не могут привести к чему-либо сами по себе. Они только консолидируют то, что было порождено другими факторами. Таким созидательным фактором может быть не случайность, а только внутренняя сила, присущая природе. Эта созидательная сила ведет к гармоническому совершенствованию организмов. Только она определяет переход от нераздельного единства к раздельному множеству и обратно к единству. На примере подробной классификации Чичерин сделал попытку доказать, что разработанная им схема общей эволюции может относиться и к животному миру. Тридцатью годами позднее профессор зоологии Петербургского университета Берг в работе «*Nomogenesis*» («Номо-генезис», 1922) разработал эволюции растений и животных. В заключение следует упомянуть об излюбленной концепции Чичерина, который был мастером умозрительного исследования, знатоком всего, что касается «чистой мысли». Этот термин Чичерин часто использовал в своих работах. Примерно в это же время профессор А.Г. Введенский выступает со сходной теорией. Статья «Психология без всякой метафизики» раскрывала теорию о чистом мышлении, правда, в кантианской, а не в гегельянской форме.

Это учение было осмеяно петербургскими поборниками экспериментальной сенсуалистической психологии. Однако несколькими годами позже сами поборники экспериментальной психологии (вюрцбургская школа) установили существование нечувственного мышления.

Следует отметить, что Чичерин был выдающимся мыслителем. К сожалению, современники не оценили его по заслугам. Среди широкой публики он нашел признание как большой специалист по конституционным вопросам. В 1897 г., находясь под впечатлением горячей полемики с Соловьевым, острые ответы которого были вызваны, пожалуй, самим Чичериным, последний писал, что он работал в меру своих сил и способностей, сделал все от него зависящее, чтобы с большей пользой использовать данный ему от Бога талант. Пройдя свой жизненный путь, писал Чичерин, я могу спокойно сойти в вечность и предстать перед господом Богом. Чичерин, несо-

мненно, заслужил это право и мог умереть спокойно, с сознанием исполненного им долга.

Россия в мировом историческом процессе

Огромной важности задача - вписать историю государства Российского в контекст мирового исторического процесса выпала на долю **Сергея Михайловича Соловьева** (1820 – 1879) – последователя либерального направления русской общественной мысли, стоявшего вместе с Б.Н. Чичериным у истоков государственно-правовой школы русской историографии.

С.М. Соловьев родился в Москве в семье священника. В 1838 г. он поступил на исторический факультет Московского университета, где в это время читали лекции родоначальник скептической школы в истории – М.Т. Каченовский и кумир студенческой молодежи – Т.Н. Грановский, оказавшие определенное влияние на формирование научного мировоззрения будущего ученого. Какое-то время Соловьев был близок со славянофилами, но по мере его становления как ученого эта связь перешла в открытую оппозицию. В 1842 г., окончив Университет, он совершает двухлетнее заграничное путешествие, во время которого знакомится с трудами Вико, Гиббона, Сисмонди, слушает в различных университетах лекции Ранка, Шлёссера, Гизо, Мишле, а также Шеллинга. Позже он проштудировал «Философию истории» Гегеля. По возвращении в Москву с 1847 г. и в течение 30 лет Соловьев – профессор кафедры русской истории. В это время он сближается с представителями либерального крыла профессуры К.Д. Кавелиным, Б.Н. Чичериным, А.И. Чивилевым. Он резко осуждает николаевский режим и оценивает крепостное право «как пятно позора, лежащее на России». Однако смысл своей жизни он видел в педагогической и научной деятельности. В 1851 г. вышел в свет первый том его основного труда «История России с древнейших времен», в дальнейшем каждый год выходил следующий том, последний, 29 том, вышел уже после смерти ученого. В 1872 г. С.М. Соловьев был избран академиком, за год до того – ректором Московского университета, однако в 1877 г. в знак протеста против навязываемого властями реакционного университетского устава и интриг реакционного крыла профессуры был вынужден уйти в отставку. С.М. Соловьев скончался 4 октября 1879 года в возрасте 59 лет.

Основные сочинения С.М. Соловьева: «История России с древнейших времен» (в 29 томах); «Исторические письма»; «Публичные чтения о Петре Великом»; «Мои записки для детей моих, а если можно, и для других».

Побудительным мотивом написания Соловьевым фундаментальной «Истории России с древнейших времен» послужило стремление преодолеть субъективизм «патриотического пафоса» карамзинской «Истории государства Российского». Реализация этого замысла потребовала от ученого не только огромной работы по изучению и проверке источников, но и концептуально-философского осмысления истории как объективного процес-

са. Этому способствовал общий интерес к философии и методологии истории в Западной Европе, в частности в трудах Ф. Гизо, Л. Ранка, Ж. Мишле. С общим состоянием исследований в этой области Соловьев был хорошо знаком. Однако в выработке концептуальной основы своего труда он шел не от внешних влияний, а от анализа конкретного материала, мастерское владение которым отмечают все историографы. Исходным принципом его исследования стало «уяснение законов общественного организма», т. е. по существу, совокупность историософских вопросов.

В России отношение к философии истории, как и вообще к мировоззренческим предпосылкам исторического знания, было в это время весьма сложным. С одной стороны, славянофилы обвиняли труды Карамзина и его последователей, а также представителей скептической школы в недостаточной философичности, с другой – их собственные исторические дискурсы носили откровенно дилетантско-идеологический характер. Распространение этого поветрия породило среди историков сформулированное Погодиным требование «придерживаться фактов и только фактов». В этом противостоянии Соловьев сумел избежать крайностей: он исходил из того, что только при условии сочетания научного исторического анализа с философским осмыслением исторического процесса история становится формой «народного самопознания». Как свидетельствует В.О. Ключевский, прослушавший полный курс лекций Соловьева, профессор, раскрывая формулу органического развития общества, доводил до своих слушателей «удивительно цельный, стройной нитью проведенный сквозь цепь обобщенных фактов взгляд на ход русской истории... Настойчиво говорил и повторял он, где нужно, о связи явлений, о последовательности исторического развития, об общих его законах, о том, что называл он необычным словом историчностью»⁴¹⁰.

Реконструкция рассеянных по курсу философско-исторических суждений в дополнение к обобщающим рассуждениям в историко-публицистических трактатах позволяет выделить 4 основных блока проблем, на которых сосредоточил свое внимание ученый: 1) сущность и закономерность исторического процесса; 2) объективные факторы, детерминирующие историческое развитие; 3) государство как субъект исторического действия и роль личности в истории; 4) специфика переходных эпох в истории человечества, России в частности. Основополагающей для ученого стала идея закономерности исторического развития. В духе общих идей рационализма и позитивизма, приобретших в то время мировоззренческий характер как в Европе, так и в России, и, в частности, под влиянием естественнонаучной ориентации социологии того времени, Соловьев рассматривает человеческое общество как цельный организм, развивающийся

⁴¹⁰ Ключевский В.О. С.М. Соловьев как преподаватель // Соч.: в 9 т. М., 1987. Т. 7. С. 326, 327.

«естественно и необходимо». Различные сословия и социальные институты выступают как органы одного тела. При этом естественно, что «общество может существовать только при условии жертвы, когда члены его сознают обязанность жертвовать частным интересом интересу общему». Однако чтобы нормально функционировать, отдельные органы (сословия, институты) должны обладать определенной автономией по отношению к целому и друг другу, «работать и на себя». И только отжив свой срок, они естественно уходят с исторической арены. Идеал Соловьева – равномерное и гармоничное развитие всех сословий, всех органов социального тела, каждый из которых выполняет свои функции. И прогресс заключается как в умножении частей «общественного организма», так и в их все более согласованном действии⁴¹¹.

В соответствии с посылкой о закономерности исторического процесса Соловьев отошел от выведения «начал» истории России из внешних влияний, в частности из норманнского или татарского завоеваний. Свою задачу ученый видел в том, чтобы понять и объяснить «историю народа, развивающуюся сама из себя по известным законам, при влиянии особенных условий, которые и отличают жизнь одного народа от жизни другого»⁴¹². К числу таких, определяющих жизнь народа, условий он относил геополитический фактор и роль государства как активного исторического субъекта.

Соловьев первый обратил серьезное внимание на геополитическое положение России между Европой и Азией, или, как позднее скажут евразийцы, ее «месторазвитие». Он ставит историческое развитие народов в теснейшую связь с природными условиями и находит резкое различие в этом отношении между Западной и Восточной Европой.

«На западе земля разветвлена, острова и полуострова, на западе горы, на западе много отдельных народов и государств; на востоке сплошная громадная равнина и одно громадное государство». «Природа для Западной Европы, для ее народов была мать; для Восточной, для народов, которым суждено было здесь действовать – мачеха»⁴¹³. Эта метафора часто повторяется им.

Безграничность пространства Восточной Европы бросает своеобразный «вызов» русскому народу и государству, диктует им определенную логику исторического поведения. Даже при мимолетном взгляде путешественника, пересекающего где-то по Двине границу между Западной и Восточной Европой, прежде всего бросается в глаза, что Европа состоит из двух частей: западной каменной и восточной деревянной. Камень, как называли в старину горы, разбил Западную Европу на многие государства, разграни-

⁴¹¹ Соловьев С.М. Исторические письма // Соловьев С.М. Соч. в 18 кн. М., 1988 – 1995. Кн. 16. С. 355.

⁴¹² Соловьев С.М. Публичные чтения о Петре Великом // Там же. Кн. 18. С. 9, 10.

⁴¹³ Соловьев С.М. Древняя Россия // Там же. Кн. 16. С. 263.

чил многие народности. На великой восточной равнине нет камня, нет разнообразия народностей, и потому одно, небывалое по своей величине государство. Равнинный безбрежный ландшафт России, ее слабая заселенность породили еще одну социальную закономерность, не знакомую Западной Европе, – стихийную колонизацию, которая двигалась с юго-запада на северо-восток, т.е. от благоприятных к неблагоприятным условиям, вплоть до Ледовитого и Тихого океана⁴¹⁴. Но дойдя до предела, Россия нашла в себе силы вернуться на запад в Европу. Таким образом, вынужденная колонизация способствовала быстрому территориальному росту страны, что накладывало на нее бремя великого государства, требующего огромных ресурсов для поддержания в нем экономической и политической стабильности.

Именно государство, согласно Соловьеву, оказалось призванным и способным восполнить неблагоприятное давление природы, этническую разнородность населения, отсутствие внутренних экономических связей страны и политическую разобщенность общества. В России, где сословия так и не обрели корпоративного устройства и тем самым не могли цивилизованно отстаивать свои сословные интересы по отношению к другим сословиям с учетом интересов общества в целом, государство взяло на себя функцию силы, связующей их в единый живой организм. Только сильное, сплоченное государство могло «окоротить» своекорыстные интересы различных сословий в интересах целого и успешно решать внешнеполитические задачи. Государство замещает здесь функцию гражданского общества, восполняя недостающие социальные связи связями политическими.

«Правительство, какая бы ни была его форма, представляет собой народ; в нем народ олицетворяется, и потому оно было, есть и будет всегда на первом плане для историка. История имеет дело только с тем, что движется, видно, действует, заявляет о себе, и потому для истории нет возможности иметь дело с народными массами, оно имеет дело только с представителями народа, в какой бы форме не выражалось это представительство».

Таким образом, государство, власть, правительство выступают у Соловьева не в роли средства, а в качестве основного субъекта исторического процесса.

Подтверждение своей концепции ученый находит и в современной истории. В 13 томе «Истории», написанном в 1863 г., т.е. после освобождения крестьян, открывавшего новую историческую перспективу, Соловьев констатирует, что прикрепление крестьян к земле было результатом древней русской истории. В нем самым осязательным, самым страшным образом высказалось банкротство бедной страны, не способной своими средст-

⁴¹⁴ Соловьев С.М. Наблюдения над исторической жизнью народов // Там же. Кн. 17. С. 11.

вами удовлетворять потребности своего государственного положения. Такое банкротство в историческом, живом, молодом народе обуславливало необходимость поворота народной жизни, искание выхода из отчаянного положения, стремление избавиться от губительной односторонности. Этим требованиям и отвечали реформы, начало которым было положено уже в XVII веке, и позже модернизацией экономической и социально-культурной жизни страны, осуществленной Петром Великим. С этого поворота и начинается новая русская история, которая в итоге закономерно привела к отмене крепостного права. «Если прикрепление крестьян было естественным результатом древней русской истории, то освобождение их было результатом полуторавекового хода нашей истории по новому пути. Спор между древнею и новою Россиею кончен, проверка налицо». Реформы 1861 года, выстраданные Россией и осуществленные государством, завершали дело, начатое Петром.

В общей концепции истории России Соловьева особое место занимают периоды исторических флюктуаций – «революций» и «смут». На материале Смуты 1612 г. Соловьев раскрывает общий философско-исторический смысл подобных периодов. В состоянии социального и политического хаоса русской смуты он увидел не только негативный, но и позитивный момент: разрушение и дискредитацию изживших себя социальных структур, обладающих в результате своей «врожденности» во все ткани социального организма огромной консервативной силой.

Как сторонник «государственной школы» в философии, С. Соловьев особую роль в истории России отдает Петру. Он пишет: «Гений Петра выявился в ясном уразумении своего народа и своего собственного дела; он осознал, что его обязанность вывести слабый, бедный почти неизвестный народ из этого печального положения посредством цивилизации»⁴¹⁵. В «Публичных чтениях о Петре Великом» Соловьев развивает эту тему, увязывая подлинное величие личности с самосознанием народа.

Смерть не позволила Соловьеву основательно проанализировать современную ему эпоху. Он успел лишь обозначить общую закономерность исторического процесса, который не ограничивается эволюционным развитием, но предполагает историческое творчество, приходящееся, как правило, на периоды наивысшего напряжения физических и духовных сил народа.

Поворот к социальной истории.

Осмыслить значение новой пореформенной эпохи для объяснения истории России, а также закономерности исторического процесса в целом

⁴¹⁵ Соловьев С.М. Публичные чтения о Петре Великом. С. 8.

предстояло ученику С.М. Соловьева и Б.Н. Чичерина *Василию Осиповичу Ключевскому* (1841 – 1911). И хотя научная деятельность Ключевского началась в середине 70-х годов, в пору, когда регулярно, том за томом, выходила из печати «История государства Российского» Соловьева, между ними пролегла целая эпоха – эпоха модернизации России на основе реформ.

Ключевский В.О. родился в Пензе в семье приходского священника. Его путь к образованию лежал через духовную семинарию, где оно для детей духовенства было бесплатным. Время его учебы в семинарии (1856 – 1860) и позже в университете совпало с увлечением молодежи революционно-демократической идеологией и позитивизмом, пришедших на смену увлечению немецким идеализмом, что не прошло мимо Ключевского. Уже в семинарии обозначилась его нетерпимость к богословской схоластике. Это привело к тому, что, не закончив курса, он получил увольнительное свидетельство. В 1861 г. Ключевский поступил на историко-филологический факультет Московского университета, где его учителями, оказавшими на него влияние, были С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин, Ф.И. Буслаев. Научная деятельность Ключевского складывалась нелегко. Ему пришлось совмещать ее с большой педагогической работой по общей и русской истории в Александровском военном училище, Московской Духовной академии, на Высших женских курсах и с сентября 1879 г. на историческом факультете Московского университета, где он заменил заболевшего и вскоре скончавшегося С.М. Соловьева. Известность Ключевскому принесла публикация в 1880 – 1881 гг его докторской диссертации «Боярская Дума Древней Руси», в которой четко обозначился его идейно-теоретический разрыв с «государственной школой» Соловьева и Чичерина. Начиная с этого времени, Ключевский стал признанным основоположником нового «социологического направления» в исторической науке. С 1900 г. он действительный член Академии наук. Биография Ключевского не богата внешними событиями. По отношению к нему уместны слова, сказанные им в память о С.М. Соловьеве: «его главные биографические факты – книги, важнейшие события – мысли»⁴¹⁶.

Основные сочинения В.О. Ключевского: «Боярская Дума Древней Руси»; «Курс русской истории» (в 5 томах); «Методология русской истории»; «Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории».

Трудно писать о философии истории В.О. Ключевского – историка, который декларативно заявляет, «что философия истории и история это – две различных сферы ведения, которые никогда не сойдутся... историческое изучение не должно быть философским, если оно хочет оставаться историческим». Трудность усугубляется и тем обстоятельством, что в советской

⁴¹⁶ Ключевский В.О. Очерки и речи. М., 1913. С. 22.

историографии к методологии истории Ключевского прочно «пристала» характеристика «эклектики». И, тем не менее, без выявления философско-методологических установок историка трудно понять тот решительный поворот, совершенный им в исторической науке, отразившийся в философии истории и русской общественной мысли в целом.

Основание для выявления философско-методологических установок историка дает прочитанный им курс «Методология русской истории», большинство общеметодологических установок которого повторены историком в первой лекции его основного «Курса русской истории». Кроме того, философско-методологические установки ученого рассеяны и по другим лекциям «Курса», а также имплицитно содержатся и в других его сочинениях. Его обращение к «Методологии русской истории» свидетельствует о потребности философско-методологического самоопределения. Но главное, хотя Ключевский не любил философствовать, в процессе анализа исторического материала он с несравненным мастерством поднимался до глубоких обобщений, приобретающих философский смысл. Правда, в его интерпретации философские максимы теряют абстрактный характер, какой им предписывала гегелевская философия, и приобретают познавательно-гносеологическую ценность. «Человеческий дух, – говорил он, – тяготится хаотическим разнообразием воспринимаемых им впечатлений. Поэтому мы стремимся уложить их в русло нами самими очерченных определений, дать мысли нами указанное направление. Наша задача состоит в том, чтобы выявить эти основы и включить их в контекст общих тенденций развития русской философии истории»⁴¹⁷.

Философское мировоззрение ученого нельзя понять вне той атмосферы, в которой он формировался. В начале 70-х гг., когда Ключевский выступил как начинающий историк, в русской общественной мысли шли арьергардные бои между западничеством, принявшим форму либерализма и в исторической науке тяготевшим к государственно-юридической школе Соловьева Чичерина, и поздними славянофилами-народниками, видевшими основу исторического процесса в «почвенности», в повседневной жизни народа и смотревшими на государство как на внешнюю механическую силу. Ключевский испытал на себе влияние обеих сторон. Но эпоха была другая. Реформы, начатые государством, шли со скрипом и тормозились как со стороны самого государства, так и со стороны народников, демонстрируя сопротивление двух сил – государства и общественности. В духовной жизни на авансцену выступил позитивизм, с его борьбой против «метафизики» и апелляцией к опытному знанию, и экономический материализм. Властителями дум вместо Шеллинга, Гегеля, Гердера становились Фейербах, Конт, Спенсер, Маркс. В этой атмосфере и формировалось

⁴¹⁷ Ключевский В.О. Методология русской истории. М., 1988. С. 191.

мировоззрение молодого ученого, который относил себя к «мыслящим реалистам».

Свой подход к исторической науке он считал строго научным, аналитически-наблюдательным и на примере критики провиденциализма Боссюэта и метафизики Гегеля резко противопоставляет его телеологическим и метафизическим спекуляциям. Имея в виду доморощенных метафизиков, склонных выводить историю России из так называемого «духа народа», Ключевский замечает, что в истории не наблюдается деятельность отвлеченного общественного духа, ей доступны только те идеи, которые становятся «историческими фактами».

В отличие от своих учителей Соловьева и Чичерина – представителей государственно-юридической школы, – сводивших предмет истории к деятельности государства, которое по своей надобности формирует общественную жизнь, Ключевский в качестве содержания истории как специальной отрасли научного знания определяет «исторический процесс, т.е. ход, условия и успехи человеческого общежития или жизни человечества в ее развитии и результатах», рассматривая государство в виде части, хотя и весьма существенной, последнего. «Человеческое общежитие такой же факт мирового бытия, как и жизнь окружающей нас природы, и научное познание этого факта такая же неустранимая потребность человеческого ума, как и изучение жизни этой природы». Конкретизируя понятие человеческого общежития, он определяет предмет истории как происхождение, развитие и свойства людских союзов, являющихся формами этого общежития.

Историк различает первичные, «естественные союзы», основанные на кровнородственных или традиционных связях (к ним он относит патриархальную семью, род, племя – И.Н.), и вторичные, «искусственные союзы», возникающие в результате сознательной организации индивидов в целях «поддержания общего блага». И хотя к ним он в первую очередь относит государство и церковь, в дальнейшем «искусственные союзы» предстают во всем многообразии общественных объединений, возникающих вследствие перерастания частного интереса в общественно-групповой. Отношения, складывающиеся в этих вторичных, искусственных союзах, в процессе развития приобретают объективный характер. Каждое новое поколение людей застает готовыми эти союзы и, вступая в них, вынуждено подчиняться сложившимся в них отношениям, либо вступать в противоборство с ними.

Одним из высших «искусственных союзов», согласно Ключевскому, является государство. Оно возникает либо в результате принудительного сплочения населения пришлой вооруженной силой, либо вследствие возникновения «общего интереса», способствующего консолидации «естественных союзов» в новый «социальный союз». Отмечая роль насилия и об-

щего интереса в возникновении государства, историк отдает приоритет второму, возлагая на государство функции внешней безопасности и внутренней стабильности. В этом он видит назначение и историческое оправдание государства как органа цивилизации. Вместе с тем Ключевский вплотную подходит к идее отчуждения власти. В 1868 г. в своем дневнике он записывает: «Благоустройство достигается в государстве ценою страшных жертв на счет справедливости и свободы лица; судя по характеру, какой развивают цивилизованные государства даже в текущем столетии, можно подумать, что они решительно стремятся превратиться в огромные поместья, в которых чиновники и капиталисты с правительствами во главе, опираясь на знание и насилие, живут на счет громадных масс рабочих и плательщиков»⁴¹⁸.

Таким образом, Ключевский первый в русской истории развел понятия государства и гражданского общества, представленного различного рода «союзами» человеческого общежития, которые он сравнивает с социальными организмами. Закономерная смена такого рода союзов вследствие развития их интересов или в результате конфронтации с основными «искусственными союзами», государством в первую очередь, которое, обособляясь от общества, становится над ним, и составляет особый предмет исторического познания и особого интереса истории и философии истории. В то время, как старая государственно-юридическая школа начинала и останавливалась на деятельности государства, Ключевский рассматривает ее как завершающий момент исторического процесса. В качестве его базиса им рассматривается развитие искусственных союзов, т.е. именно гражданское общество.

Развитие человеческого общежития, образующих его людских союзов происходит, согласно Ключевскому, в результате действия объективных сил. «Человеческая личность, людское общество и природа страны – вот те три основные исторические силы, которые строят людское общежитие». Каждая из названных сил вносит в исторический процесс свой ряд элементов, связывая их посредством интересов или отношений во временные общественные союзы. Среди этих связей важнейшую роль играют экономические интересы, политические отношения и духовные ценности. И в принципе невозможно, считает Ключевский, выделить среди них какой-либо один элемент в качестве определяющего исторический процесс. Напротив, только взаимодействие естественных сил с различными элементами людских союзов образует их сложные сочетания, которые и придают своеобразие историческому процессу в определенном месте и времени. При этом в историческом процессе географические, экономические, политико-юридические, культурно-исторические факторы меняются местами

⁴¹⁸ Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. М., 1987. Т. 1. С. 34.

по своей значимости. Этот принципиальный отказ от монистического взгляда на историю и утверждение ее многофакторного развития и послужили основанием для обвинения Ключевского в эклектизме советскими историографами.

Ключевский одним из первых в русской историографии выдвинул значение экономического фактора в историческом процессе. В этом его принципиальное расхождение с представителями государственно-правовой школы. Но он не считает экономический фактор единственно определяющим. Так, в киевский период экономические связи перерастали в политические, которые и определяли характер государства. Образование же Владимиро-Суздальского княжества произошло в результате смены политико-юридических форм удельного порядка, в частности, утверждения вотчинного права наследования, основанного на частноправовом, т. е. собственно экономическом интересе. Ключевский отказался от свойственной славянофилам и народникам идеализации народа, как чего-то единого и цельного, как хранителя духа нации. Он рассматривает экономические основания расслоения народа на различные социальные классы. Однако он остался далек и от конечных выводов марксистской доктрины. Так, наряду с горизонтальным делением общества по экономическому основанию он проводит вертикальное деление его по сословно-нравственному основанию, уделяя внимание промежуточным состояниям и различным деклассированным группам.

Большое внимание Ключевский уделяет проблемам государства, его роли в истории. В решении этого вопроса он явно расходится с экономическим материализмом и сближается со своими предшественниками. Но это сближение относительно. Ключевский тщательно отслеживает расхождение между экономическим и политико-юридическим моментами, отмечая процесс «отвердения» первых до степени политической реальности. Он прекрасно понимал и демонстрировал на исторических фактах связь государства с господствующими классами, но одновременно отмечал и общедемократические функции государства, соблюдение которых ставит его над обществом. Такую роль играло государство в эпоху царствования Петра I.

«Прежде всего, из потрясения, пережитого в Смутное время, люди Московского государства вынесли обильный запас новых политических понятий, с которыми не были знакомы их отцы, люди XVI века». К их числу относится понятие государства. «Прежде государство мыслилось в народном сознании только при наличности государя, воплощалось в его лице и поглощалось им. В Смуту, когда временами не было государя, или не знали, кто он, неразделимые прежде понятия стали разделяться сами собою. Московское государство – эти слова в актах Смутного времени являются

для всех понятным выражением, чем-то не мыслимым только, но и действительно существующим даже без государя»⁴¹⁹.

Важнейшей проблемой в методологии истории Ключевского является проблема соотношения общей и местной истории, в частности, отношения истории России к мировому историческому процессу. Исходя из принципа единства исторического процесса, он неоднократно подчеркивает, что они складываются из множества разнородных и асинхронных процессов, основанных на сочетании разнообразных местных элементов и сил. И чтобы понять его, необходимо всестороннее исследование этих частных процессов на основании местных особенностей. Важнейшую роль среди них Ключевский вслед за Соловьевым отводит природно-географическому фактору. Своеобразие конкретных сочетаний различных элементов вследствие воздействия на них определенных сил в данное время и в данном месте является предметом местной истории. Вместе с тем научное объяснение прошлого каждого народа возможно только с точки зрения современного мышления и культуры, которые являются достоянием истории всего человечества и предметом всеобщей истории. Поэтому общая и местная история взаимно дополняют друг друга и немыслимы одна без другой.

История для Ключевского, и в первую очередь история России, является не только важнейшей частью науки, но и имеет огромное практическое значение. Задача каждого нового поколения – на основе изучения истории своего народа исправить ошибки, сократить издержки, реализовать заложенные возможности и тем самым восстановить равновесие задач и средств общественного развития.

9.5. Нормативный подход в русской философии

Ярчайшим представителем этого подхода был Н.Г. Дебольский.

Нормативный подход предполагает перенесение законов формальной логики в онтологические науки. *Николай Гаврилович Дебольский* (1842 – 1918) был математиком. В своей работе «О диалектическом методе» он проводит различие между формальным логическим методом, изучающим понятия, и диалектическим методом, оперирующим идеями. Дебольский считал, что все понятия внутренне противоречивы. Поднимаясь от понятия к идее, мыслитель вступает в сферу бесконечного. По мнению Дебольского, противоречия «разрушаются, если допустить возможность бесконечного синтеза или анализа»⁴²⁰. Основная работа Дебольского носит название «Философия феноменального формализма». В этой работе Дебольский проводит различие между божественным абсолютным духом и ограниченным умом человека. Абсолютный дух, познающий форму и

⁴¹⁹ Ключевский В.О. Курс русской истории. М., 1988. С. 62, 63.

⁴²⁰ Дебольский Н.Г. Философия феноменального формализма. М., 1911.

содержание бытия, познает объекты в себе. Ограниченный ум человека получает доступ лишь к стороне абсолютного духа, благодаря которой он способен понимать явления. Дебольский считался большим знатоком философии Гегеля. Он автор превосходного русского перевода гегелевской «Науки логики». По эстетическим взглядам Дебольский близок к Гегелю. Прекрасное он понимал как сверхчувственную цельность, выраженную в чувственном образе. В конце своей жизни Дебольский написал статью «Безусловный скептицизм как средство оздоровления философии». По его словам, успешному развитию философии мешает «закоренелый догматизм», состоящий «в установлении в качестве аксиом некоторых положений, признаваемых за самоочевидные истины». «Безусловный скептицизм, сомнение во всем, даже в собственном сомнении, есть, следовательно, безусловное освобождение мысли от всяких догматических пут», а особенно от «того философского кошмара, который так упорно стоит на пути новой философии» и источником которого «служит выставляемое за аксиому положение: познание как акт сознания может иметь своим предметом лишь состояния сознания». В этой статье Дебольский также выдвинул, между прочим, ряд аргументов против интуитивизма.

9.6. Русские панпсихисты

Основоположником панпсихического направления философии в России является А.А. Козлов.

Козлов Алексей Александрович (1831 – 1900) – философ. Окончил курс в Московском университете. Первоначально примкнул к материалистическому направлению, но вскоре знакомство с сочинениями Конта, а отчасти и Канта привело Козлова к позитивизму.

Под влиянием Шопенгауэра и Гартмана (его «Философию бессознательного») Козлов изложил свою теорию в статье «Сущность мирового процесса». После близкого знакомства с Кантом, Козлов обнаруживает заметное тяготение к метафизике и, в частности, к шопенгауэровской философии воли. В 1876 г. начинается профессорская деятельность Козлова в Киевском университете, конец которой был положен тяжелой болезнью в 1887 г. Несмотря на явное предпочтение философии Шопенгауэра⁴²¹, Козлов чувствует некоторую неудовлетворенность метафизикой воли и пытается отыскать новые основы для своего мировоззрения у Дюринга⁴²². Остановившись на философии Платона, Козлов порывает с философией Шопенгауэра и обращается к другим представителям новой философии, начиная с Декарта⁴²³. Затем Козлова особенно привлекают Лейбниц, Кант, Фих-

⁴²¹ Козлов А.А. Два основных положения философии Шопенгауэра. Киев, 1884. С.177.

⁴²² Козлов А.А. Философские этюды. Киев, 1880. С. 89.

⁴²³ Козлов А.А. Генезис теории, пространства и времени Канта. Киев, 1884. С. 22.

те, Шеллинг, Гегель, Герbart и новейшие приверженцы философии Лейбница (Лоце и особенно Тейхмюллер). В окончательной форме свои философские воззрения, в основных чертах сильно напоминающие Тейхмюллера, Козлов изложил в периодически выходившем сборнике «Свое Слово». В 1886 г. Козлов начал издавать первый русский философский журнал «Философский трехмесячник», целиком состоявший из статей самого редактора. Свое философское мирозерцание Козлов называет панпсихизмом. Краеугольным понятием в нем является понятие бытия. Оно не образуется путем отвлечения; источником его служит первоначальное сознание. Будучи простым и непосредственным, это сознание представляет три области: сознание о содержании, сознание о форме и сознание о нашей субстанции. Все они дают материал для образования понятия бытия, но самое это понятие составляет особую группу сознания, а именно о формах или способах отношения между элементами первоначального сознания. Таким образом, понятие бытия имеет своим содержанием знание о нашей субстанции, ее деятельности и содержании этих деятельностей в их единстве и отношении друг к другу. Все познание опирается, в конце концов, на познание «Я». Даже то, что принято считать в классической философии объективным у Козлова приобретает субъективный характер. Мы переносим эти понятия на другие субстанции. Вместе с тем Козлов рассматривал пространство не как объективное реальное, а как субъективное представление о порядке нашего взаимодействия с другими духовными субстанциями.

Образ нашего тела – это представление нашего внутреннего взаимодействия, которое мы развиваем по отношению к другим духовным субстанциям, монадам, менее развитым, чем наше я и наши органы. Смерть – это прекращение нашего взаимодействия с этими монадами. Однако, вероятно, после смерти наше я вступает во взаимодействие с другими духовными субстанциями и создает себе новое тело в соответствии со степенью своего развития. Это учение о перевоплощении Козлов развивает в пятом выпуске «Своего слова».

Мировой строй являет собой систему растущей сложности и интенсивности взаимодействия духовных субстанций, которые стремятся к близости Богу, верховной субстанции, тело которого весь мир.

Большой интерес представляет собой статья Козлова «Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве»⁴²⁴. В этой статье Козлов утверждает, что Бог – это существо, которое мы осознаем так же непосредственно, как свое собственное я. Однако, опираясь на это осознание Бога, весьма трудно достичь правильного познания Бога, выражающегося в понятии. Идя этим путем, человечество совершает различные ошибки, например, признавая силу как один из атрибутов Бога, че-

⁴²⁴ Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве. СПб., 1992. С. 90.

ловец обожествляет крокодила. Обозревая различные течения русской общественной жизни, Козлов высмеял сентиментальное отношение народников к крестьянству.

В мысли о бытии и сущности действительного мира надо совершенно устранить время и не вводить его в наше понятие мира. Время, помимо акта мысли и представления субстанций, не имеет никакого смысла и полагается только ими. За идею пространства Козлов также отрицает всякую реальность. Образование этой идеи не может быть объяснено при помощи ассоциации, так как это объяснение попадает в ложный круг. Развитие идеи пространства проходит через стадии субъективного, объективного и геометрического пространства. В этом процессе главную роль играет наша мыслящая деятельность, так что основные свойства, мыслимые нами в идее пространства, суть на самом деле признаки не пространства, которое само по себе не имеет никакой реальности, а нашей мыслящей деятельности, которая по поводу ощущений созидает эту идею. Если же пространство и время не существуют сами по себе, то не существует в действительности и все находящееся в пространстве и времени. Существует только духовный мир, т.е. духовные субстанции с их деятельностями и отношениями, а наши тела и весь материальный мир суть только значки этих духовных субстанций, их деятельностей и отношений. Наука одна, и высшей, истинной ее формой является философия; существующее разделение одной науки на многие условно и основано на частной точке зрения, имеющей в виду удобства изучения.

Лопатин Лев Михайлович (1855 – 1920) – Лопатин, Лев Михайлович – философ спиритуалистического направления, преимущественно психолог. Родился в 1855 г.; окончил Московский университет. Состоял профессором Московского университета и высших женских курсов, председателем московского психологического общества и редактором журнала общества «Вопросы философии и психологии». Главный труд Лопатина «Положительные задачи философии». Ему же принадлежит ряд статей по этике и психологии в редактируемом им журнале. Собрание его статей издано под заглавием «Характеристики и речи». Во всех своих работах Лопатин энергично настаивает на необходимости умозрительного начала во всяком цельном мирозерцании. Эмпирический принцип, раскрытый до конца, не опирающийся на умозрение, приводит к неизбежному отрицанию знания и скептицизму. Нельзя искать основ для выработки мирозерцания и в одной только вере, так как, отказываясь от умозрения в принципе, она постоянно исходит из него в действительности. Умозрительная философия есть знание действительных вещей в их началах и конечном назначении. Для возможности метафизических построений вопрос о законе причинности должен иметь решающее значение. Этот закон, именно в том коренном значении, которое он имеет для всякой непосредственной деятельности ра-

зума, то есть как требование производящей или творческой причинности, получает действительное удовлетворение только в спиритуалистическом мирозерцании. Обзор умозрительных понятий о действительности приводит Лопатина к системе конкретного спиритуализма или к психологической метафизике. Предполагая для явлений духа субстанцию, свойства которой существенно отличны от того, что непосредственно дано в этих явлениях, то есть субстанцию трансцендентную, мы создаем понятие бесплодное и противоречивое. Если же, отбросив всякую субстанцию, мы начинаем смотреть на душевную жизнь как на последовательность абсолютных состояний (точка зрения «феноменизма»), мы получаем такое представление о душе, которое глубоко расходится с ее основными признаками и ведет к неустранимым внутренним противоречиям. Выход отсюда один: субстанция души не трансцендентна, а имманентна своим явлениям, то есть она открывает или проявляет себя и свою природу в наших душевных состояниях. Явления духа должны быть не только показателями, но и прямою реализацией его существа. Исходя из понятия о душе как производящей причине, Лопатин пытается защищать принцип свободы воли на психологической почве (умеренный индетерминизм). В вопросе о существовании мирового порядка Лопатин примыкает к Лейбницевой монадологии. Все работы Лопатина тщательно продуманы и отличаются обстоятельностью аргументации, при простом и одушевленном изложении.

Для познания природы существ мира Лопатин обращается к внутреннему опыту человека. Основные положения Лопатина о материи изложены в наиболее концентрированной и удовлетворительной форме в его статье «Понятие о душе по данным внутреннего опыта». По мнению Лопатина, проявления психической жизни изменяются каждую секунду: все, что происходит во времени, носит характер «непрерывного исчезновения». Однако «Я», которое переживает психические процессы, остается идентичным самому себе, ибо оно является сверхвременной субстанцией. Если бы не было субстанций, мир был бы расколот на несколько кратковременных миров, не связанных друг с другом. Субстанция лежит в основе явлений, поэтому она не может исчезнуть и переходит в дальнейшие процессы, объединенные реальными связями, как, например, причинная зависимость, которую Лопатин понимает как сотворение явлений сверхвременными субъектами. Большой интерес представляют идеи Лопатина о том, что «сознание реальности времени является наиболее очевидным, точным и неоспоримым доказательством сверхвременной природы нашего «Я»: время не может быть наблюдаемо и понято тем, что само по себе временно»⁴²⁵.

Сознание времени есть субстанциальная функция души»⁴²⁶. Увидеть я как субстанцию отдельно от физических процессов трудно. Лопатин стара-

⁴²⁵ Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 1997. С. 61.

⁴²⁶ Там же. С. 67.

ется развить в себе способность к наблюдению указанием, например, на такие процессы, как сравнение двух объектов. Такое сравнение было бы невозможным без «Я», стоящего выше двух перцепций и сопоставляющего их. Лопатин считал, что Соловьев ошибался, отрицая данные в опыте «Я». Он полагал, что эта ошибка была следствием того, что такие философы, как Соловьев, вообразили, будто субстанция трансцендентальна процессу. Однако в действительности субстанция и процесс, который она творит, составляют одно неразрывное целое, в котором одной стороной является сверхвременная субстанция, а другой – временный процесс. Субстанция стоит выше времени, следовательно, она вечна. Разрушение субстанции немислимо, ибо разрушение является прекращением существования во времени.

Таким образом, временные процессы возможны только как творение сверхвременной субстанции. Поэтому, наблюдая материальные процессы во внешнем мире, мы должны допустить, что их основу составляют сверхвременные субстанции. Более того, по мнению Лопатина, следует допустить, что, кроме материальных внешних проявлений этих субстанций, имеются и внутренние, т. е. психическая жизнь. Они – монады Лейбница.

Классическими типами онтологии разума Лопатин считал рационалистические системы Спинозы и Гегеля. Признавая философское значение европейского рационализма, он, тем не менее, полагал, что и на этом пути невозможно достичь действительного понимания отношения идеального и реального, абсолютного и индивидуального, поскольку рационализм «подменяет» реальные отношения и связи логическими. Лопатин вводит понятие «творческого ума», который только и способен понять природу сущего, действуя совместно с разумом «рефлексивным». Истинно же сущим должен быть признан дух, и сделать это доказательно в состоянии лишь спиритуалистическая философия. Последняя опирается на самое реальное для человеческой личности, на ее «трансцендентную основу», которой является дух человека, его сознающее «Я». Решительно отвергая солипсизм, Лопатин считал возможным перейти от принципа «духовности» отдельного человека к признанию реальности «чужой одушевленности» и далее к «трансцендентному предположению» о духовности мира в целом («дух и только он есть общая субстанция всякой реальности в любых формах»)⁴²⁷.

Универсальная духовность бытия, по убеждению Лопатина, позволяет признать реальность человеческой свободы, а вместе с ней возможность подлинно нравственных и подлинно творческих действий. Спиритуалистическая онтология не допускает перенесения механических закономерностей в область духовных явлений, а ведь именно они составляют суть бытия. Поэтому у человека нет оснований отречься от убеждения в сво-

⁴²⁷ Лопатин Л.М. Неотложные задачи современной мысли. М., 1967. С. 89.

бодном характере своего нравственного выбора и творческих усилий. По поводу вопроса о реальном единстве сознания Лопатин полемизировал с В.С. Соловьевым. Последний считал необоснованным картезианский тезис о непосредственной данности индивидуальному сознанию собственной духовной субстанциональности. Лопатин встал на защиту позиции Декарта, убежденный, что именно рефлексия индивидуального «Я» становится основой для понимания смысла человеческого и мирового бытия⁴²⁸.

9.7. Неокантианство в России

В последней четверти XIX века в России появились поборники неокантианства. Наиболее выдающимся представителем неокантианства в России был *Александр Иванович Введенский* (1856 – 1925), профессор Петербургского университета с 1890 по 1925 гг. Все работы и курсы Введенского, посвященные логике, психологии и истории философии «определенно проникнуты философским мышлением» основанным на кантовском критицизме. Введенский был одарен не только точным и ясным умом, но также исключительным талантом педагога. Тысячи студентов посещали его лекции в университете, на Высших женских курсах и в Военно-юридической академии. Введенский вдохновлял их своими идеями с необычайной силой. Опираясь на «Критику чистого разума» И. Канта, Введенский разработал специфическую форму неокантианства, которую назвал логизмом. Гносеологию как науку о пределах человеческого разума он, опираясь на логику развил посредством теории умозаключений и способов доказательства общих синтетических суждений.

По мнению Введенского, непосредственное обращение к данным опыта может оправдать лишь единичные, или частные, суждения. Следовательно, оправдание общих синтетических суждений следует искать только в умозаключении. Однако умозаключение, которое доказывает общее синтетическое суждение, уже должно содержать, по крайней мере, одно общее синтетическое суждение среди своих посылок; даже в индуктивном умозаключении заключение извлекается не непосредственно из отдельных наблюдений, а из комбинации с принципом однообразия природы. Отсюда становится ясным, что система познания, содержащая общие синтетические суждения, может быть создана и развита только в том случае, если она будет иметь в своей основе несколько обсинтетических суждений априори, т. е. суждений, не доказанных и недоказуемых, но принятых за часть познания только потому, что они могут служить в качестве высшей основы научного познания⁴²⁹.

В сочетании с определениями (последователь Канта, Введенский рассматривал их как аналитические суждения) и данными опыта априорные

⁴²⁸ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. М., 1991. С. 45.

⁴²⁹ Введенский А.И. Логика как часть теории познания. М., 1917. С.156.

суждения служат в качестве основы для таких умозаключений, которые содержат в своих выводах новые синтетические суждения.

Подвергая ревизии учение Канта об аналитических и синтетических суждениях, он выдвигает новый принцип «взаимного определения». Логическая связь (связь между субъектом и предикатом аналитического суждения так же как связь между посылкой и выводом умозаключения), по мнению Введенского, является связью, требуемой законами противоречия или исключенного третьего. Рассуждая далее, Введенский подходит к мысли о том, что «...мы обязаны (в силу того, что принимаем посылки правильного умозаключения) принять и заключение, ибо, в противном случае, могли бы войти в противоречие с посылками. Так, например, допуская, что все жидкости эластичны и что ртуть – жидкость, мы не можем сказать, что и ртуть эластична, так как это означало бы, что имеются неэластичные жидкости. Я называю эту теорию аналитической, ибо она рассматривает умозаключение как некоторую систему, подобную аналитическому суждению»⁴³⁰. Согласно этой теории, умозаключения возможны лишь относительно объектов, подчиненных закону противоречия. Введенский считает, что таковы лишь наши представления. Что же касается мышления, то оно закону противоречия не подчинено; так, например, мы можем думать о круглом квадрате и т.д. Поэтому умозаключения возможны только относительно представлений, относительно явного бытия (т.е. бытия такого, как оно нам является). Что касается мира подлинного бытия (т. е. вещей в себе), то неизвестно, подчинен ли он закону противоречия, а поэтому умозаключения относительно его невозможны. Рассуждая, таким образом, мы не сможем понять метафизику как науку. Математика и естественные науки, наоборот, могут рассматриваться как науки только в том случае, если их объект есть бытие как явление (представление). И Введенский указывает, что мы неизбежно пришли бы к тому же самому заключению, если бы опирались на те соображения, на которые опирался и Кант в своей «Критике чистого разума». Доказать общие синтетические суждения можно лишь при помощи априорных принципов, однако сами эти принципы, являясь мыслями познающего субъекта, не могут быть доказаны опытом. Отсюда ясно, что априорные принципы могут подчинять себе не подлинное бытие, а бытие так, как оно является субъекту.

В логицизме Введенского имеется элемент вечной ценности, т. е. учение, согласно которому в системе познания должны существовать истины, носящие характер недоказуемого (как индуктивно, так и дедуктивно), общих и необходимо синтетических суждений. Сложное и не вполне ясное доказательство этих тезисов дано Кантом при помощи трансцендентальной дедукции фундаментального суждения чистого понимания. Введенский доказал эти тезисы весьма просто в системе формальной логики (теория

⁴³⁰ Введенский А.И. Логика как часть теории познания. М., 1917. С.161.

относительно условий доказательства общих синтетических суждений). В отдельном случае он остановился на доказательстве этого тезиса специально. В предисловии к своей книге «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (1888) он с предельной ясностью доказал, что закон причинной связи не может быть основан индуктивно: никто не сможет обнаружить и одного случая причинной связи без ее использования как посылки к исследованию.

Существование истин, имеющих характер общих и необходимых синтетических суждений, недоказуемых как индуктивно, так и дедуктивно, приводит к кантовскому априоризму не всегда, ибо может основываться и на других теориях, в частности теории интуитивизма, как это доказано в статье Н. Лосского «Логика проф. А. И. Введенского».

Введенский был последователем Канта и в области этики. Он допускал, помимо познания явлений, развивающихся на основе теоретического разума, возможность веры в ту или иную структуру мира «вещей в себе». Человек, признающий безусловные обязанности нравственного закона (категорический императив), естественно, проникается благодаря практическому разуму верой в существование Бога, бессмертность души и свободной воли. Однако Введенский утверждает, что для полного понимания нравственного поведения недостаточно тех трех постулатов практического разума, которые установил Кант. Поэтому тем более необходимо поднять вопрос о чужом одушевлении. В своем трактате «О пределах и признаках одушевления» (1893) Введенский разрешает эту проблему в духе ортодоксального кантианства. Он доказывает, что наблюдение телесных процессов не может удостоверить факт чужого одушевления. Введенский считает, что не существует мистического чувства, т. е. интуиции, непосредственно созерцающей психический процесс других. В подобной интуиции, говорит он, другие существовали бы в нашем сознании не как другие, что является собой противоречие. Таким образом, Введенский приходит к выводу, что три постулата практического разума следует дополнить четвертым – убеждением в существовании других я – нравственно обоснованной верой.

Продолжателем учения Введенского был И.И. Лапшин.

Иван Иванович Лапшин родился в Москве в 1870 г. В 1893 г. он окончил историко-филологический факультет Петербургского университета и был послан за границу для продолжения образования. Работая в Британском музее, Лапшин специализировался по кантианству в английской философии. В 1913 г. он был назначен профессором Петербургского университета. В 1922 г. советское правительство выслало Лапшина из России, и с тех пор он жил в Праге.

Главная работа Лапшина «Законы мышления и формы познания» была опубликована в 1906 г. В этой работе он отстаивает критическую философию Канта, оригинально истолковывая ее. Лапшин, например, не согласен

с тем, что пространство и время суть понятия и категории, а не формы чувственной интуиции. Вопреки Канту, он считает, что все данные опыта, включая и данные внутреннего чувства (например, то, что относится к области эмоций), получают пространственную форму. Логическое познание зависит от степени применимости закона противоречия к познаваемым объектам. Этот закон, указывает Лапшин, необходимо связан с формой времени и пространства. Противоречивые свойства объекта проявляются не в сосуществовании, а вне его, т.е. в различные отрезки времени. Настоящее, т. е. сосуществование, – «два выражения для того же содержания, одно – с временной, другое – с пространственной точки зрения»⁴³¹.

Таким образом, применимость закона противоречия зависит от пространственного синтеза или пространственного сосуществования. Отсюда следует, что познаваемы лишь те явления, которые даются в опыте, т. е. объекты с чувственным содержанием и имеющие временную, пространственную и другие категориальные формы. Что касается «вещей в себе», т. е. вещей, существующих независимо от нашего опыта, то они непознаваемы. Разве мы можем сказать что-либо определенное о временности или пространственности этих вещей? Разве нам известно, применим ли к ним закон противоречия? Мы даже не знаем, существуют ли они. Другими словами, метафизика невозможна как наука. Следовательно, Лапшин приводит новый аргумент в пользу доводов Канта. Лапшин дал в качестве приложения к своей книге «Законы мышления и формы познания» два замечательных очерка, блестящих по форме и чрезвычайно интересных по содержанию: «О трусости в мышлении» (очерк психологии метафизического мышления) и «О мистическом познании и вселенском чувстве». Под интеллектуальной трусостью Лапшин понимает непоследовательность в мышлении. Такая непоследовательность возникает не из страха перед преследованиями, а из боязни утратить такие духовные ценности, как вера в Бога, вытекающие из отрицания метафизики.

В статье «О мистическом познании и вселенском чувстве» Лапшин уподобляет мистические экстазы, истолковывая их как единение с Богом, таким опытам, в которых субъект осознает себя существом, слившимся с природой и с миром как целым. Описывая различные виды «вселенского чувства», Лапшин попытался доказать, что эти опыты должны быть истолкованы в духе критической философии, как нечто, происходящее просто внутри субъекта, т. е. как совокупность субъективных представлений, проникнутых особенно глубокими и сильными эмоциями. Эти представления мистики ошибочно принимают за интуицию, охватывающую весь мир.

Последующие работы (особенно пражского периода) посвящаются главным образом вопросам творчества в области философии, науки и осо-

⁴³¹ Лапшин И.И. Законы мышления и формы познания. М., 1906.

бенно искусства. Исследование этих вопросов является в то же время исследованием в области духовной жизни других людей.

Согласно критической теории знание внешнего мира ограничивается только суммированием событий в нашем уме. Следовательно, ясно, что вопрос о существовании других «Я», других психических жизней неразрешим. Лапшин учился философии у профессора Введенского – кантианца, написавшего замечательный трактат «О пределах и признаках одушевления». В своем трактате Введенский наглядно показывает, что кантовская теория познания не может научно доказать наличие психической жизни в других. Он также приходит к выводу о том, что признание этого акта является актом веры, требуемым нашим нравственным сознанием.

Нетрудно понять, что вопрос о нашем познании других психических жизней должен был стать для Лапшина источником серьезных затруднений.

В 1910 г. Лапшин написал книгу «Проблема «чужого я» в новейшей философии», излагающую историю этой проблемы, а в 1924 г. в статье «Опровержение солипсизма» дал ее разрешение. Сущность теории Лапшина вкратце состоит в следующем. Человеческое лицо выражает ряд чувственных качеств, а также другое более важное переживание – всю сумму этих качеств – Gestaltqualität (Ehrenfels – Эренфельс). Вызванное переживаниями прошлого, это общее выражение невольно ассоциируется у нас с душевным состоянием наблюдаемого индивидуума. Общее выражение лица так тесно переплетается с телесными проявлениями, что мы переносим этот дополнительный психический процесс на другого человека. Нам кажется, будто человек печально или радостно улыбается, будто его глаза выражают нежность, озлобление и т.д. Мы придаем цельному выражению лица объективность (на самом деле оно вызывается субъективными причинами). Таким образом, указывает Лапшин, у нас возникает иллюзорное представление о том, будто возможно непосредственное интуитивное схватывание душевной жизни других людей. В действительности же доказательство трансцендентальной реальности другого я представляется невозможным, хотя мы имеем право говорить об имманентной реальности: субъект говорит так, как будто он чем-то возбужден; я отделяю его слова от проявлений нереального возбуждения, источник которого приписывается мною кукле, дереву и т. д.

Если в физическом мире пробел (все находящееся вне поля зрения) заполняется нашими представлениями внутреннего характера, то в психическом мире пробел (неощутимое в душевном состоянии другого человека) заполняется «как будто». Для познания психического состояния другого человека не требуется ничего, кроме этого «как будто». «Другое я является гипотетической конструкцией, имеющей такое же значение для наук, изучающих духовный мир, как атомная теория для физики». Лапшин заканчи-

вает свою статью следующим утверждением: «Подменяя трансцендентальное «другое я» имманентным представлением о множестве умов и координацией духовных центров в мире, под одним гносеологическим субъектом создается такое глубокое и живое чувство внутренней связи между микрокосмосом и макрокосмосом, какое не может дать ни одна метафизическая система».

Вопрос о гносеологическом оправдании проникновения в психическую жизнь других имеет существенное значение для Лапшина, ибо он особенно интересовался исследованием вопроса о творчестве в различных областях человеческой деятельности.

В своей обширной двухтомной работе «Философия изобретения и изобретения в философии» Лапшин рассматривает черты предмета исследования. Говоря о внутренних условиях, Лапшин отказывается от упрощенного объяснения открытий и изобретений ссылками на простые ассоциации идей, счастливые стечения обстоятельств и другие факторы механического характера. Он цитирует слова Лагранжа: «В великих открытиях случай благоприятствует только тем, кто его заслуживает». Лапшин приводит ряд примеров, показывая, что счастливый случай сопутствует только тому ученому или изобретателю, который уже каким-то образом подготовил цельную апперцептивную систему, обладает богатой и натренированной памятью и концентрирует свое внимание на одной специфической проблеме. По этому же вопросу Лапшин написал еще ряд ценных статей: «Схематизм творческого воображения в науке», «Подсознательное в научном творчестве», «Генезис творческой догадки» и т.д.

Особенное внимание Лапшин уделял вопросу художественного творчества вообще и музыкальному в частности. В 1922 г. в Петрограде вышел сборник статей Лапшина «Художественное творчество». Такие его статьи, как «О перевоплощаемости в художественном творчестве», «О музыкальном творчестве», «Пушкин и русские композиторы», «Модест Петрович Мусоргский», «Философские мотивы в творчестве Н.А. Римского-Корсакова», «Заветные думы Скрябина», заслуживают особого внимания и содержат немало ценных замечаний и наблюдений. Так, например, Лапшин говорит об общинном характере духа русских композиторов (используя термин С.Н. Трубецкого «соборность»).

Очерки Лапшина об эстетике Пушкина, Гоголя, Тургенева, Достоевского, Толстого являются другим ценным вкладом в изучение русской культуры. Лапшин также анализирует некоторые аспекты красоты в работах о великих русских поэтах и писателях (статьи о «трагическом элементе» в творчестве Пушкина и о комическом в сочинениях Пушкина, Достоевского и Толстого).

Лапшин часто интересовался русским драматическим искусством. Так, например, используя многочисленные мемуары русских актеров, он напи-

сал «Очерк о русском актере». Эта статья содержит ценные наблюдения об актерском вживании в роль.

Брошюра «La synergie spirituelle» («Духовное содействие») посвящена проблеме высших ценностей. Лапшин исследует в ней вопрос о соотношении между тремя абсолютными ценностями – истиной, добром и красотой, – доказывая, что, несмотря на их различие между собой, они органически взаимосвязаны.

В брошюре «La phenomenologie de la conscience religieuse dans la litterature russe» («Феноменология религиозного сознания в русской литературе») Лапшин показывает, между прочим, что такие люди, как Чернышевский, Добролюбов и даже наиболее фанатический представитель нигилизма Писарев, были глубоко религиозны в молодости. Живя в Чехословакии, Лапшин изучал не только русскую, но также и чешскую культуру. Он написал статьи о композиторах Сметане и Суке, «О духе чехословацкого искусства» и величайшем чешском философе Амосе Каменском. В последние годы жизни Лапшин расширил тематику своих исследований и даже прибегнул к новой форме изложения – диалогу. Так, например, он прочитал три диалога в Русском философском обществе в Праге («Современные дискуссии, о свободе воли», «Познаем ли мы природу как копию или оригинал», «Вопрос о смерти»).

В 1948 г. в Праге на чешском языке вышла в свет книга Лапшина «Русская музыка» («Ruska hudba»). Своими превосходными знаниями в области музыки (русской и европейской) Лапшин обязан матери – учительнице музыки и пения, швейцарке по происхождению. Кроме этого, в течение долгих лет Лапшин был личным другом Н. А. Римского-Корсакова. Книга Лапшина весьма легко читается и насыщена музыкальными иллюстрациями. Лапшин послал свою книгу для редакции Н.О. Лосскому со словами: «Почти все, о чем здесь повествуется, я не только прослушал, но видел, играл и пел»⁴³².

Вопросы для повторения

1. Какие подходы существуют в философской науке к проблеме определения места и роли русского космизма?
2. Назовите основные черты русского космизма.
3. Какие направления русского космизма принято выделять?
4. В виде каких пластов времени В.И. Вернадский представляет реальность?

⁴³² Лосский Н.О. История русской философии. Пер. с англ. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.

5. Раскройте суть эволюционных представлений К.Э. Циолковского.
6. В чем, на ваш взгляд, состоит существенное отличие теории Всеединства В. Соловьева от взглядов ранних космистов?
7. Какой смысл В. Соловьев вкладывает в понятие «Всеединство»?
8. Какое отношение у В. Соловьева было к церкви?
9. Что значит «оправдание добра» в философии В. Соловьева?
10. По каким основаниям философию В. Соловьева относят к направлению космизма?
11. Какие формы в русской философии принимает сциентизм?
12. Какую классификацию исторического процесса предлагает Н. Грановский?
13. Какие виды причинной связи выделял Б. Чичерин?
14. В чем суть «органической теории» С.Соловьева?
15. Какие четыре блока важнейших проблем исторического развития выделял С. Соловьев?
16. Какие принципы социальной истории определил В. Ключевский?
17. Что означает термин «чужая одушевленность», введенный Л. Лопатиным?
18. Как определяют категорию Бога А.Козлов?

Библиографический список

1. Введенский, А.И. Логика как часть теории познания / А.И. Введенский – М.: АСТ. 2003. – 564 с.
2. Вернадский, В.И. Философские мысли натуралиста / В.И. Вернадский – М., 1988. – 356 с.
3. Грановский, Т. Н. Реформа в Англии / Т.Н. Грановский Собрание сочинений в 3 т. – М.: АСТ, 2000. Т. 2. – 543 с.
4. Грановский, Т. Н. Реформа в Англии./ Т.Н. Грановский // Соч. в 2 т. – М., 1856.
5. Дебольский, Н.Г. Философия феноменального формализма / Н.Г. Дебольский. История философии в СССР в 5 т. – М., 1969. Т. 3. – 786 с.
6. Кареев, Н.И. Историческое мировоззрение Грановского / Н.И. Кареев. Собр. соч. в 2 т. – СПб, 1912. – 657 с.
7. Карнаух, В.К. Космические циклы и социальные ритмы: концепция А.Л. Чижевского / В.К. Карнаух. Деятели русской науки XIX – XX веков. Вып. I. – СПб., 2001. – 235 с.
8. Клеман, О. Истоки / О. Клеман – М.: Наука, 1994. – 344 с.
9. Ключевский, В.О. Курс русской истории / В.О. Ключевский. // Соч. в 9 т. – М.: Наука, 1987.
10. Ключевский, В.О. Методология русской истории / В.О. Ключевский – М., 1988. – 342 с.

11. Ключевский, В.О. Очерки и речи / В.О. Ключевский – М., 1913. – 224 с.
12. Козлов, А.А. Генезис теории, пространства и времени Канта / А.А. Козлов – Киев, 1884. – 675 с.
13. Козлов, А.А. Два основных положения философии Шопенгауэра / А.А. Козлов – Киев, 1884. – 377 с.
14. Козлов, А.А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве / А.А. Козлов – СПб.: «Флексум», 1992. – 786 с.
15. Козлов, А.А. Философские этюды / А.А. Козлов – Киев, 1880. – 670 с.
16. Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. / Т.Н. Грановский – М., 1961. – 435 с.
17. Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. / Л.М. Лопатин – М., 1991. – 455 с.
18. Лопатин, Л.М. Неотложные задачи современной мысли. / Л.М. Лопатин. – М., 1967. – 384 с.
19. Лопатин, Л.М. Памяти В.С.Соловьёва // Вопросы философии и психологии – 1910. – № 5. – С. 105 – 115.
20. Лопатин, Л.М. Собрание сочинений в 4т. / Л.М. Лопатин – М.: Наука, 1997.
21. Лопатин, Л.М. Философские характеристики и речи / Л.М. Лопатин – М., 1997. – 655 с.
22. Лосев, А.Ф. Владимир Соловьёв и его время / А.Ф. Лосев – СПб.: «РГХИ», 2001. – 344 с.
23. Лосский, Н.О. История русской философии. / Н.О. Лосский Пер. с англ.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
24. Приленский, В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов / В.И. Приленский – М.: Наука, 1995. – 453 с.
25. Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенов, А.Г. Гачевой – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – 679 с.
26. Соловьёв, В.С. Вторая речь в память Достоевского. / В.С. Соловьёв. Сочинения в 2 т. – М., 1988. Т. 2. – 377 с.
27. Соловьёв, В.С. Кризис западной философии. Сочинения в 2-х т. – М., 1988. Т. 2. – 556 с.
28. Соловьёв, В.С. Письма / В.С. Соловьёв. В 3 т. – СПб., 1911.
29. Соловьёв, В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20-и т. / Ответственный редактор А. А. Носов. Составители Н.В. Котрелев, А.А. Носов – М., «Наука», 2000.
30. Соловьёв, С.М. Сочинения в 18-х т./ С.М. Соловьёв – М., 1988 – 1995.

31. Трубецкой, Е. Личность В. С. Соловьева / Е. Трубецкой // Наше наследие. – 1988. – № 2. – С. 70 – 112.
32. Трубецкой, С. Собрание сочинений в 3т. / С. Трубецкой – М.: Наука, 1999.
33. Умов, Н.А. Собрание сочинений в 3т. / Н.А. Умов – М.: Наука, 1976.
34. Фёдоров, Н.Ф. Сочинения. / Н.Ф. Федоров – М.: Наука, 1982. – 989 с.
35. Флоренский, П. Столп и утверждение истины / П. Флоренский – СПб.: PRO ET CONTRA, 2000. – 675 с.
36. Циолковский, К.Э. Грёзы о земле и небе. / К.Э Циолковский – Тула, 1986.
37. Циолковский, К.Э. Монизм вселенной. Очерки о Вселенной / К.Э Циолковский – М.: ПАИМС, 1992. – 546 с.
38. Циолковский, К.Э. Этика или естественные основы нравственности / К.Э Циолковский. – М., 1992.
39. Чижевский, А.Л. Земное эхо солнечных бурь / А.Л. Чижевский – М.: Наука, 1976. – 435 с.
40. Чижевский, А.Л., Шишина, Ю.Г. В ритме Солнца / А.Л. Чижевский, Ю.Г. Шишина – М.: Правда, 1969. – 506 с.
41. Чичерин, Б.Н. Основания логики и метафизики / Б.Н. Чичерин – М.: Издательство «Альфарет», 2007. – 788 с.
42. Чичерин, Б.Н. Положительная философия и единство науки / Б.Н. Чичерин – М.: Издательство «Правда», 1999. – 980 с.
43. Шипунов, Ф.Я. Биосферная этика / Ф.Я. Шипунов // Экологическая альтернатива. – 1990. – № 3. – С.45 – 67.

Глава 10. Русский религиозный Ренессанс

10.1. Первая волна русского религиозного Ренессанса

Русский религиозный Ренессанс начинается в первой трети XX века. Ренессанс не был явлением, изолированным от общего потока культуры. Он был глубоко и тесно связан с тем периодом русской литературы, особенно поэзии, который был позднее окрещен Серебряным веком. Русский символизм, яркими представителями которого были Блок, Белый и Вячеслав Иванов, родился из той же культурной подпочвы, что и русская религиозная философия того времени. С более широкой точки зрения, музыкальное творчество Скрябина и Стравинского шло в том же русле культурного обновления. Творческий поток русской культуры был словно насыщен в начале века живительным раствором, и духовная атмосфера стимулировала творческие искания. Это была культурная весна, сопутствующая политической глухой осени.

Сопутствующим и во много определяющим направлением Ренессанса был феномен культуры серебряного века. Не смотря на декаданские настроения, идеализацию упадничества эта эпоха оставила множество ценностно-религиозных моментов.

Интересно, что к русскому религиозно-философскому Ренессансу мало применимы категории западничества и славянофильства. По своей религиозной устремленности философы начала XX века были как будто ближе к славянофилам. Но в отличие от них они, как правило, высоко оценивали творческое наследие Запада и, мало того, их взгляды оказались созвучны современным им западным исканиям. Можно сослаться на интерес Мережковского к западному Ренессансу, на обращение Бердяева к средневековой мистике, на возрождение русского кантианства и гегелианства, на культ Ибсе на, Эдгара По, Оскара Уайльда, Метерлинка. Наконец, огромное влияние почти на всех русских мыслителей и поэтов того времени оказал Ницше. Славянофилы были людьми почвы. Большинство же религиозных философов начала века, хотя и верили в высшее призвание России, но почва горела у них под ногами. Они остро чувствовали разложение старого быта, их мироощущение было трагическим и катастрофическим. Характерно заглавие статьи одного из мыслителей того периода, Эрна, – «Идея катастрофического прогресса».

В новых религиозных мыслителях не было той истовости и той гармонии, которой отличались Киреевский и Хомяков. Но у них было повышенное предчувствие грядущих катастроф. Их философия была пророческой и свободной от успокоительных иллюзий культурного старообрядчества славянофилов. Многие из них впадали в ереси, но и самые их ереси были поучительны. Идейнными крестными отцами русского религиозно-философского Ренессанса нужно считать Достоевского и

Владимира Соловьева. Все выдающиеся мыслители этого периода (Бердяев, Булгаков, Мережковский, Розанов, Вячеслав Иванов, Лосский, Франк) прошли через увлечение Достоевским или Соловьевым или тем и другим вместе. Что касается Достоевского, то должен был пройти период целого поколения, чтобы он был оценен как религиозный мыслитель. Именно такие деятели русского Ренессанса, как Розанов, Мережковский и Лев Шестов, впоследствии также Вячеслав Иванов, написали труды о Достоевском, составляющие гордость русской критики. В свою очередь, идея Владимира Соловьева о синтезе христианства и гуманизма (выраженная особенно ярко в «Чтениях о богочеловечестве») оказала глубокое влияние на построения Булгакова и Бердяева. Если не считать Чаадаева, Владимир Соловьев был первым русским мыслителем, показавшим, что можно сочетать преданность христианской идее с социальным западничеством.

Однако возвращение элиты русской интеллигенции к религии и утверждение примата культуры над политикой и социальностью совершалось сложными и диалектическими путями. Большинство творцов русского Ренессанса прошли через предварительное увлечение двумя «антихристами» – Марксом и Ницше. Зачатие русского Ренессанса было «греховным». Все же в целом русский Ренессанс проходил под знаком реабилитации религиозно-культурных ценностей, под знаком цветения эстетической культуры. Флоровский называет этот период «перевалом сознания», когда «вдруг открылось, что человек есть существо метафизическое»⁴³³.

Вообще говоря, в русском Ренессансе можно различать две «формации». Одну, вышедшую из литературы и литературной критики. Это – преимущественно предтечи и деятели русского символизма. Религиозный интерес проснулся у них, будучи преломленным через призму эстетики. Сюда относятся, прежде всего, Мережковский, Гиппиус, Розанов, Андрей Белый. К другой формации принадлежат профессиональные философы, прошедшие через увлечение марксизмом и принявшие участие в полемике с «народниками» в 90-х годах прошлого столетия. К этим мыслителям, прозванным затем «кающимися марксистами», принадлежат Струве, сыгравший в этом деле пионерскую роль, далее Булгаков, Бердяев, отчасти Франк. Именно большинство этих «кающихся марксистов» и были впоследствии основными авторами «Вех». В первые годы Ренессанса доминировали более «эстетствующие», а в дальнейшем – «философы». Как и следовало ожидать, в философских писаниях «эстетов» было больше интуиции, но также – вещательства, безответственных «дерзаний» и (тоже немало важно) литературной позы. В деятельности же «кающихся марксистов» было больше философской культуры, выдержанности, трезвости, хотя и здесь вначале было немало нищестанствующих дерзаний. В плане социаль-

⁴³³ Флоровский Г.В. Евразийский обман. Библиотека «Вехи». М., 2003.

но-политическом (который явился здесь лишь придатком) «эстеты» были людьми апокалипсического и, нередко, анархического склада. Именно поэтому многие из них особенно ждали революции как «очистительного огня», как катастрофы, которая будет одновременно «возмездием» и началом новой эры. Говоря упрощенно-политически, большинство из них было в те годы весьма «левыми». Что же касается «кающихся марксистов», то, хотя апокалипсические настроения и здесь были сильны, большинство из них, оставаясь в оппозиции режиму, все же стало затем на путь, выражаясь по современному, «реформизма». Так или иначе, почин проповеди религиозного обновления принадлежит первой, «эстетствующей» группе. Первой камерной ареной тех «споров о Христе», о которых писал впоследствии Блок, стал салон Мережковских. Прежде всего, знаменитые «религиозно-философские собрания» у Мережковского, где представители церкви впервые встретились в дискуссиях с «эстетами», философами и представителями общественности. Молодым религиозным философам приходилось тогда вести борьбу на «два фронта»: против секуляризма левой общественности, где слово «религия» ассоциировалось с «кнутом и реакцией», и против консерватизма «правых». Обращаясь к «консерваторам», молодой тогда Мережковский открыто заявлял, что «...у него собрались как бы неприкаянные, не приглашенные на пир – прохожие с большой дороги – мытари, грешники, блудницы, разбойники с большой дороги, анархисты, нигилисты. Еще в темноте ночи, но уже слышали зов Жениха... Ослеплены сиянием Праздника, а мертвая академическая догматика – эта старая, верная прислуга Хозяина – не пускает...»⁴³⁴. Другой участник этих собраний, чиновник Синода Тернавцев, говорил, что наступает время, когда вопрос о Христе станет вопросом жизни и смерти, источником бесконечной надежды или бесконечного ужаса. Тернавцев же был одним из первых, заговоривших о необходимости оцерковления общества. Одной из самых ярких фигур этих собраний был Розанов, прочитавший на них два доклада, вызвавших сенсацию, – «Об адогматическом христианстве» и «Об Иисусе Сладчайшем». О духовном подъеме, который господствовал на этих собраниях, хорошо писал тот же Мережковский: «Как будто стены зала двигались, открывались бесконечные дали, и это маленькое общество становилось преддверием Вселенского собора. Произносились речи, подобные молитвам и пророчествам. Рождалась та огненная атмосфера, при которой кажется все возможным: вот-вот совершится чудо, разделяющие людей перегородки растают... и произойдет великое соединение: дети найдут свою Мать (т. е. Церковь)». Характерно, что на первых собраниях Мережковский обращался с призывом к священникам помочь ему преодолеть

⁴³⁴ Мережковский Д.С. Теперь или никогда. М., 1999. С. 12.

соблазны и ереси, среди которых идея единства «двух бездн» и идея «священной плоти» занимали одно из главных мест.

В 1901 г. именно чета Мережковских была инициаторами знаменитых Религиозно-философских собраний, ставших местом встречи светской интеллигенции и духовенства. Темы собраний – роль христианства в обществе, задачи христианства, религия и культура, возможности дальнейшей эволюции христианства и т.п. – определили направление религиозных исканий в начале века. По афористичному определению самого Мережковского, речь шла о «единстве двух бездн» – «бездны духа» и «бездны плоти». Причем подобный синтез подразумевался не только в рамках единичного, индивидуального человеческого бытия. Отталкиваясь от философии всеединства Вл. Соловьева, организаторы собраний предельно широко трактовали противопоставление духа и плоти. Дух – Церковь, плоть – общество, дух – культура, плоть – народ, дух – религия, плоть – земная жизнь; такие «пары» легко множить и дальше. В конечном счете, Д. Мережковский, В. Розанов, В. Тернавцев, Д.Философов и другие активные участники собраний пытались осуществить модернизацию христианства. Недаром это течение получило название течения «нового религиозного сознания».

Религиозно-философские собрания «нащупали» слабое место исторического христианства: его пренебрежение земной, плотской жизнью человека. «Неразрешимое противоречие земного и небесного, плотского и духовного, Отчего и Сыновьяго – таков предел христианства», – утверждал Мережковский. Он даже называл христианство «религией смерти» за проповедуемый тезис о необходимости умерщвления плоти. Получалось, что мир-космос, мир-общество, человек, сотворенный во плоти, со всей своей повседневной жизнью не входили в область церковного христианства; между духом и плотью образовывалась непреодолимая пропасть, мир воспринимался как безвозвратно падший. Мыслителей «нового религиозного сознания» это не устраивало: плоть так же священна, как и дух. Пути для «освящения плоти» предлагались самые различные – вплоть до введения нового церковного таинства первой брачной ночи. Разумеется, вскоре (в 1903 г.) собрания были прекращены по настоянию церковной цензуры, для которой подобные идеи были абсолютно неприемлемы. Но мысль о необходимости «обновления» христианства обрела многих сторонников среди светской интеллигенции (даже в марксистской среде появились «богоискатели» и «богостроители», резкую отповедь которым дал в своих статьях Ленин).

С 1903 г. по инициативе Мережковского начал выходить журнал «Новый путь». Первоначально журнал задумывался как орган, в котором возможно было бы освещение деятельности Религиозно-философских собраний, позднее он получил самостоятельное значение. Через пару лет Ме-

режковские перестали играть в журнале «первую скрипку», направление издания стали определять Бердяев, Булгаков и другие философы, но «Новый путь» стал значимой вехой в русской культуре начала века во многом благодаря Мережковским.

В годы революции 1905 г. позиция Мережковского была достаточно радикальной. Он даже сблизился с эсерами и «неонародниками», считая, что революция не только не противоречит христианству и религиозным взглядам, но, напротив, вытекает из них. С точки зрения Гиппиус и Мережковского, существует два основных подхода к интерпретации исторических событий – *эволюционный* (научный), когда утверждается бесконечность и непрерывность развития, ненарушимость закона причинности и *революционный* (прерывистый), когда утверждается преодоление внешнего закона причинности внутренней свободой, а история предстает как цепь различных катастроф и потрясений⁴³⁵. Библия, по их мнению, дает именно катастрофическую картину человеческой истории (изгнание из Эдема, великий потоп, разрушение вавилонской башни, Апокалипсис и т.д.) Значит, делают они вывод, религия и революция – неразделимые понятия.

В годы между двумя русскими революциями 1905 и 1917 сложилась в общих чертах и философско-историческая концепция Мережковского.

Главным мотивом в этой концепции становится представление об истории как о драме, как о борьбе двух противоположных начал – Христа и Антихриста, – которое вряд ли отличалось оригинальностью. (Из ближайших предшественников невольно приходит на ум имя Вл. Соловьева). Этому направлению была близка эсхатологическая вера в невозможность разрешения этого противоречия в рамках земной истории. Зло нельзя «изжить», «исправить», «переделать» в добро так же, как плоть никогда не может стать духом. Значит, самые глубинные противоречия принципиально неразрешимы в истории человечества. Тем не менее, синтез должен быть осуществлен, но уже за историческими пределами, в преображенной действительности, когда «будут новая земля и новое небо».

Показательна своеобразная «схематичная» диалектика Мережковского: он всюду видел противоположности, триады, которые выстраивал (иногда чисто внешне, словесно) в схемы «тезис – антитезис – синтез». История философии представала у него, например, как «догматический материализм» (тезис) и «догматический идеализм» (антитезис), синтезом которых должен стать «мистический материализм». То же – в антропософии и философии культуры: плоть – тезис, дух – антитезис, синтезом должна стать «духовная плоть». В философии истории Мережковский следовал этим же путем, считая, что грядущий синтез сможет *преобразить* двойственность истории, но синтез этот отодвигался за историческое время. Так же, как и у

⁴³⁵ Мережковский Д.С. Теперь или никогда. М., 1999. С. 124.

Бердяева, сочинения Мережковского были пронизаны эсхатологическим духом, уверенностью, что Антихрист не может быть побежден на старой земле. «Окончательное разрешение этого противоречия, последнее соединение Отца и Сына в Духе – таков предел Апокалипсиса. Откровение Св. Духа – святая плоть, святая земля, святая общественность – теократия, церковь как царство, не только небесное, но и земное, исполнение апокалипсического чаяния, связанного с чаянием евангельским; мы будем царствовать на земле, да будет воля Твоя на земле, как на небе»⁴³⁶, – так представлял себе грядущий синтез Мережковский. Но здесь возникает странный на первый взгляд вопрос: а что такое Антихрист в понимании Гиппиус и Мережковского?

С одной стороны, если следовать привычной для них триадичной схеме, получается, что грядущее царство Духа должно синтезировать христианское и антихристианское начала, Христа и Антихриста. Мысль кощунственная для любого христианина. Но именно такое впечатление возникает у многих исследователей творчества Мережковского. Например, З.Г. Минц, анализируя трилогию «Христос и Антихрист», приходит к выводу, что Антихрист в романах Мережковского – та самая «бездна тела», которая противостоит «бездне духа» (Христу). Думается, это не единственно возможная интерпретация схемы Мережковского (вернее, Гиппиус-Мережковского) и не самая адекватная. Вряд ли Мережковские мечтали о синтезе Христа и Антихриста, сам Дмитрий Сергеевич писал о другой своей «кощунственной» (по его собственному определению) мысли – о грядущем синтезе язычества и христианства. Антихрист же понимался им совсем иначе. С одной стороны, это Зверь, который сидит в человеке (Мережковский показывал, как он просыпался, например, в Петре I, когда он отправлял сына на пытки; проявился он и в царевиче Алексее, когда он избивал красавицу Афросинью и т.д.) или народе. В одном из своих лучших романов Мережковский писал за своего героя, декабриста С.И. Муравьева-Апостола, дневник, в котором есть такие принципиальные для Дмитрия Сергеевича строки: «...Чаадаев не прав: Россия не белый лист бумаги, – на ней уже написано: *Царство Зверя*. Страшен царь-зверь; но, может, еще страшнее Зверь-народ»⁴³⁷.

Кроме этого, достаточно часто встречающегося понимания Антихриста, Мережковский дал еще один образ, более типичный для его стиля мышления. Он писал о «зеркальной плоскости» между двумя безднами. Она «очень тонкая, слабая, но непроницаемая, глухая среда, *середина*, говоря языком научным, «нейтрализующая» обе полярные силы, задерживающая, как самая тонкая стеклянная стенка задерживает электричест-

⁴³⁶ Мережковский Д.С. Пророк русской революции. М., 1999. С. 345.

⁴³⁷ Минц З.Г. О трилогии Д.С.Мережковского «Христос и Антихрист». М.: Книга, 1989. С. 13.

во...»⁴³⁸. Эта тонкая стенка примитивна по своему строению, но кажется чрезвычайно сложной из-за зеркальности обеих ее поверхностей, в которых отражаются обе бездны. За счет зеркальных отражений середина кажется бесконечной, сложной, неисчерпаемой. Речь идет еще об одном образе Антихриста. При таком его понимании легко расшифровываются обе бездны, отражающиеся в зеркальных поверхностях: верхняя плоскость – это, безусловно, христианство, а нижняя – язычество (или ветхозаветная религия, что тоже вполне «вписывается» в схему Мережковских). Тогда получается, что грядущий синтез обращен именно к этим «безднам», а Антихрист – то, что мешает такому синтезу.

Как уже отмечалось выше, Мережковскому были близки взгляды В. Соловьева, точнее говоря, позиция позднего Соловьева, отраженная, прежде всего, в его знаменитых «Трех разговорах». Мережковский – так же, как Соловьев в конце своего такого короткого жизненного пути, – отнюдь не считал предрешенной победу Христа над Антихристом в земной истории, более того, он тоже предупреждал о «неудаче дела Христова в истории». Правда, Соловьев был глубже и философичнее: он шел не от частных прогнозов и предчувствий, не от перебора различных вариантов завершения истории, а от решения принципиального вопроса: является зло таким же внутренне необходимым моментом мироздания, как и добро? *Субстанционально* ли зло? От ответа на этот вопрос и зависела возможность преодоления и уничтожения зла в мире: если зло лишь «недостаток» добра (к такой точке зрения был близок, скажем, А. Августин – И.Н.), – мечты о совершенстве имеют под собой почву. Но если зло субстанционально, коренится в самом фундаменте бытия (а именно таков был вывод Соловьева), – борьба добра и зла на этой земле бесконечна, земная история не может завершиться полной победой одной из этих сил.

Мережковский тоже был полон апокалиптических предчувствий. Но в отличие от Соловьева, Мережковский давал человечеству «шанс»: он видел различные возможности исторического движения. По его мнению, человечество должно было бы уже не раз погибнуть, но каждый раз конец цивилизации отодвигался благодаря религиозным революциям. Как древний мир спасся благодаря пришествию Христа, так и современное человечество может спастись «мистической революцией», предвестниками которой являются революции политические и социальные.

«Новое дыхание», обретавшееся человечеством в истории, всегда зависело от религиозных событий. Поэтому Мережковский выделял три основные исторические эпохи: первая была связана для него с Ветхим Заветом, вторая – с Новым Заветом, третья, грядущая, может стать лишь переходом от «старого» христианства к «новому», к религии «Святой Троицы», к син-

⁴³⁸ Мережковский Д.С. Л.Толстой и Достоевский. М., 1995. С. 280.

тезу религии и культуры. Такой синтез будет сопровождаться различными катастрофами, прежде всего – «революцией духа», в результате которой религия должна будет принять и освятить человеческую плоть, человеческое творчество, свободу человека – бунт («лишь постольку мы люди, постольку бунтуем», – писал Мережковский, предвосхитив одну из тем французского экзистенциализма). В модернизированном христианстве должны были исчезнуть монашество, аскетизм, а искусство должно стать не только освященным, но и принятым «внутрь» религии.

На примере революции 1905 г. Мережковский доказывал, что политические революции без революции в сознании – трагедия, «стихийная бессознательность». В человечестве в целом, и в России в особенности (ибо русский народ, по его мнению, – самый «последний, крайний, предельный и... по всей вероятности, объединяющий все остальные культуры, преимущественно синтетический народ», близкий к пределам всемирной истории) такая мистическая революция уже назрела, и, если она не будет осуществлена, земная история скоро закончится. Если же человечество переживет еще одно религиозное обновление, то будущее – за «христианской общественностью». Здесь, правда, вставал вопрос, однозначного ответа на который трудно получить из сочинений Мережковского: когда и как это может произойти? Будет ли это после Страшного суда, после истории, или в рамках посюсторонней, земной истории? С одной стороны, Мережковский – апокалиптик, поэтому все мечты о «тысячелетнем граде» должны быть для него (как и для Бердяева) отодвинуты за границы земного времени. С другой стороны – можно найти в его работах немало указаний на то, что он надеялся на раздвижение временных границ человечества, на продление исторического времени в случае религиозной революции. В творчестве Мережковского самым удивительным образом сочетались ощущение обреченности исторического пути человечества и надежда, что «новое религиозное сознание» станет чудодейственным лекарством от всех заболеваний человеческой цивилизации.

Революция должна была привести, по мысли Мережковского, к полному разрыву религии и государства, к соединению народа и интеллигенции и, в конечном итоге, к установлению христианской *безгосударственной* общественности. В открытом письме Н. Бердяеву Мережковский так сформулировал свое анархическое кредо: «Христианство есть религия Богочеловечества; в основе всякой государственности заложена более или менее сознательная религия Человекобожества. Церковь – не старая, историческая, всегда подчиняемая государству или превращаемая в государство, – а новая, вечная, истинная вселенская Церковь так же противоположна государству, как абсолютная истина противоположна абсолютной

лжи...»⁴³⁹. Любое государство, даже самое демократическое, базируется на насилии, несовместимом с христианскими принципами, все государства угнетают и подавляют личность. Один из серьезных исследователей творчества Мережковского, Б.Розенталь так излагал его позицию: «Право само по себе есть насилие... Разница между законной силой, которая держит насилие «в резерве», и актуальным насилием – только дело степени, и то, и другое – грех. Автократия и убийство есть лишь крайние формы проявления силы». Известный афоризм Мережковского «без насилия нет права, без права нет государства» является хорошей иллюстрацией его отношения к государственной власти. Русский народ рассматривался им как «поразительно бездарный в творчестве государственных форм» (эта оценка настолько не похожа на оценку русской истории, скажем, И.Ильиным, что может показаться – спорили о разных историях), как народ «по преимуществу безгосударственный, анархический». Религиозный анархизм Мережковского полностью разделяла со своим мужем и Гиппиус.

Не только государство должно будет исчезнуть, но и церковь прекратит свое существование как отдельный социальный институт, более того, национальные церкви тоже исчезнут. Мережковские склонялись к экуменизму, они были уверены, что будущее христианство «Третьего Завета» станет синтезом принципов Петра, Павла и Иоанна (то есть католичества, протестантизма и православия).

Анархизм Мережковских не был исключительным явлением в русской мысли первой половины XX века. Прежде всего, на ум приходит анархизм Л.Толстого. И Толстой, и Мережковские были убеждены в том, что ни один человек не может властвовать над другим, все трое верили, что насилие не может решить социальных проблем (недаром Гиппиус так страстно пыталась убедить Б. Савинкова⁴⁴⁰, с которым Мережковские были близки одно время, в бессмысленности и недопустимости террора), все трое мечтали о безгосударственной общественности. Правда, Мережковский не был пацифистом. Несмотря на убежденность, ясно выраженную во многих исторических романах и драмах, в том, что насильственные революции лишь заменяют стоящую у власти группу людей на другую, он не мог однозначно решить вопрос о допустимости или недопустимости насилия для защиты высших нравственных принципов⁴⁴¹.

⁴³⁹ Мережковский Д.С. О новом религиозном действии (открытое письмо Н.А. Бердяеву). М., 1919. С. 168.

⁴⁴⁰ Б. Савинков – русский писатель (псевдоним В. Ропшин), террорист.

⁴⁴¹ Мережковский Д.С. Грядущий Хам. М., 1999. С.113, 114.

10.2. Сборник «Вехи»

История создания сборника начинается с деятельности группы «кающихся марксистов».

В то время как происходили религиозно-философские собрания у Мережковского, под редакцией издателя Новгородцева вышел в том же 1903 г. сборник «Проблемы идеализма», в которых недавние марксисты становились на платформу идеалистической философии, реабилитируя ценности духа, считавшиеся в марксизме производными. А в сборнике Булгакова «От марксизма к идеализму» была найдена формула духовной эволюции «кающихся марксистов». Однако идеализм оказался лишь этапом на пути эволюции «кающихся марксистов», которые духовно неудержимо «правели» и кончили возвращением к христианскому миропониманию. Носители «нового религиозного сознания» начали именно с ревизии марксизма. Но интересно, что в отличие от западных ревизионистов – Каутского и Бернштейна – русские мыслители подвергли марксизм не столько научной и тактической, сколько моральной и миросозерцательной ревизии. Они находили в Марксе «отрицательную» правду – разоблачение грехов старого капиталистического общества, но отвергали основные марксистские догмы – материализм и атеизм. Их проповедь христианской философии была тем более опасна для марксистов, что они хорошо знали своего врага. Ранее, религиозная философия сочеталась в России с социально-политическим консерватизмом или даже реакционностью, и, наоборот, социально-передовые учения опирались обыкновенно на философскую реакцию (каковую представляет собой атеизм и материализм). Носители же «нового религиозного сознания», идя вслед за Соловьевым, стремились дать духовные основы делу свободы личности и социального прогресса. В этом – одна из самых интересных черт русского религиозно-философского Ренессанса. Характерно также, что если в русском религиозно-философском Ренессансе был духовный максимализм, то в его социально-политической проекции он обернулся своего рода «реформизмом», а отнюдь не реакционностью (и, конечно, не контрреволюционностью). В этом, впрочем, есть своя логика: молодые религиозные философы понимали, что от общественной перестройки нельзя ждать чудес, что обновление духовной жизни личности и общества может прийти изнутри и свыше. Нужно добавить также, что перед первой мировой войной, под влиянием неудачи революции 1905 г., многие «социально-максималистские» иллюзии русской интеллигенции начинали изживаться и почва для социальной проекции «нового религиозного сознания» начинала возникать. Наилучшим показателем этой зрелости религиозно-философского сознания, освободившегося от крайностей романтических увлечений, может служить сборник «Вехи», опубликованный в марте 1909 г. Хотя этот сборник был религиозно-философским по основному замыслу, своеобразной чертой,

обеспечившей ему успех, явилось наличие заостренного социально-политического аспекта. Со своей внешней стороны этот сборник явился как бы самокритикой русской интеллигенции, подведением итогов ее основных предубеждений. Авторы сборника были едины в своем общем диагнозе, что корень заблуждений русской интеллигенции, понимаемой в смысле «интеллигентского ордена», заключался в ее отрыве от религии, в наивном убеждении, что религия является отжившей стадией человеческого развития. Авторы сборника – Бердяев, Булгаков, Гершензон, Изгоев, Кистяковский, Струве, Франк – стремились в противоположность этому выдвинуть идею религиозной культуры, преодолеть крайности безбожной культуры и чуждающейся культуры религии⁴⁴². В предисловии к этому сборнику говорится, что общая платформа его участников – признание примата теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития. Идеология русской интеллигенции, говорилось далее в предисловии, покоящаяся на противоположном принципе (на признании безусловного примата общественных форм), представляется участникам внутренне ошибочной. Н. Бердяев в статье «Философская истина и интеллигентская правда» осуждал «кружковщину» русской интеллигенции, ее отрыв от потока мировой культуры, несмотря на все ее формальное западничество. Обличал автор и «господство утилитарно-морального критерия», грозящего оскудением целостной духовной жизни, сужением горизонта сознания. «У нас считалось почти безнравственным отдаваться философскому творчеству», – продолжает Бердяев. «Интеллигенция готова, – замечает он далее, – принять на веру всякую философию под тем условием, чтобы она санкционировала ее социальные идеалы». Именно этим «прагматическим» образом мышления объясняется, по Бердяеву, увлечение большей части русской интеллигенции философски малоценными идеями материализма и атеизма. Отказ от истины ради (проектируемого) счастья человечества – так характеризуется эта подмена философской истины «интеллигентской правдой». В противовес этому социальному идолопоклонству, к которому примешана и неоправданная духовная гордыня, Бердяев утверждал: «Сейчас мы духовно нуждаемся в признании самоценности истины, в смирении перед истиной и готовности на отречение во имя ее». Сергей Булгаков в своей статье «Героизм и подвижничество», воздавая должное героизму, который умела проявлять интеллигенция в борьбе за свои идеалы, обвинял ее в отсутствии духа подвижничества. В героизме, по Булгакову, имеется налицо субъективная сторона подвига – самопожертвование, но в основе героизма лежит духовная гордыня, стремление к благу человечества своими собственными, притом внешними, средствами. В противовес этому подвижничество есть система

⁴⁴² Сб. Кающейся интеллигенции «Вехи». М., 2003.

самоотречения, предполагающая прохождение школы нравственного самовоспитания. В основе подвижничества лежит, по автору, смирение перед верховными ценностями. В критической части статьи Булгаков дал сатирическую пародию на символ веры интеллигенции: «Вначале было варварство, а затем воссияла цивилизация, то есть просветительство, материализм, атеизм, социализм – вот несложная философия истории среднего русского интеллигентства»⁴⁴³. Забывалось при этом, что «западноевропейская культура имеет религиозные корни», что «эпоха Просвещения» явилась лишь одним из звеньев в цепи ее сложного развития. Мня себя обладателями этой новой истины, большинство русской интеллигенции и было склонно идти по пути героического самоутверждения. Под влиянием подобного умонастроения, замечает далее автор, в русской интеллигенции и сложились такие черты, как «высокомерие и самомнение, сознание своей непогрешимости и пренебрежение к инакомыслящим... отвлеченный догматизм». «Наше различие правых и левых, – продолжает Булгаков, – отличается тем, что оно... больше походит на разделение католиков и протестантов... в эпоху реформации... нежели на теперешние политические партии». В то же время Булгаков отмечает ряд положительных черт русской интеллигенции – указанную выше готовность к самопожертвованию, ее моральную чистоту, высоту ее горения, ее народолюбие. Все эти драгоценные качества, по Булгакову, нуждаются лишь в направленности их на подлинные ценности, а не на ложных идолов. В страдальческом облике русской интеллигенции, заключает автор, «просвечивают черты духовной красоты, которые делают ее похожей на какой-то совсем особый, дорогой и нежный цветок, возвращенный нашей суровой историей». С. Франк в статье «Этика нигилизма», как бы развивая мысли Булгакова, вскрыл противоречие между религиозноабсолютистским характером интеллигентской веры и ее нигилистическибеспринципным содержанием. Эту же мысль ранее выразил Владимир Соловьев в форме шутки пародии на интеллигентский «силлогизм». Ничего нет, кроме слепой материи, все люди произошли от обезьян, поэтому давайте любить друг друга. Отсюда, по Франку, вытекает отрицание абсолютной морали и подчинение нравственности безнравственной идее «коллективной пользы», в которой уже содержится возможность принесения в жертву личной свободы. В связи с этим Франк характеризовал тип жертвенного русского интеллигента как *«воинствующего представителя монахонигилистической религии земного благополучия»*. Франк более детально, чем другие авторы, вскрыл «духовную связь» и «идейное убожество» интеллигентских понятий, воздавая в то же время должное глубокой человечности интеллигенции. В конце своей статьи Франк призывал к замене «нигилистического морализма» религиозным гуманизмом. П. Струве в статье «Интеллигенция и революция» подверг

⁴⁴³ Булгаков С. Героизм и подвижничество. Сб. «Вехи». М., 2003.

критике навязчивую идею революционного переворота, мешающую интеллигенции сосредоточиться на конструктивной работе во имя освобождения личности и общества. Дело социального прогресса, по Струве, должно совершаться эволюционным путем и основываться на положительных нравственно-религиозных идеалах, правомерных лишь на платформе идеалистического и религиозного мирозерцания. Подчеркнем, что Струве, как и большинство других авторов сборника, остался либералом, находившимся в оппозиции к господствующему строю, но он стремился сделать эту оппозицию конструктивной и легальной. Юрист Кистяковский в статье «В защиту права» обличал традиционное в России презрение к формальному праву как к «низшей» сфере и цитировал известные стихи Алмазова: «По причинам органическим Мы совсем не снабжены Здравым смыслом юридическим, Сим исчадьем сатаны»⁴⁴⁴.

«Путем ряда горьких испытаний, – пророчески писал Кистяковский, – русская интеллигенция должна прийти к признанию, наряду с абсолютными ценностями, также и ценностей относительных – самого обыденного, но прочного и нерушимого правопорядка». Статья Гершензона, главного редактора сборника, в своей критически-обличительной части шла по тому же руслу, что и статьи других авторов. Он также отмечал склонность русской интеллигенции к кабинетному резонерству, духовный максимализм, сектантски обостренную нетерпимость ее к чужим мнениям и так далее.

Но в своих положительных тезисах Гершензон подчеркивал самодовлеющее значение цельной духовной жизни, не делая отсюда религиозных выводов. Его статья была в своей философской части довольно туманной, отражая его увлечение немецкими романтиками. Интересно, что авторы сборника, следуя желанию Гершензона как редактора, не читали предварительно статей своих коллег и не проводили редакционных совещаний. Тем разительнее выступает единомыслие в основных вопросах и внутренняя согласованность большинства его участников.

Сборник «Вехи» имел сенсационный и неожиданный успех, хотя и с привкусом скандала. Как выразился Кизеветтер в своей обширной рецензии (один из сотен отзывов) – «на горизонте журналистики загремели громы и заблестали молнии». Достаточно упомянуть, что «Вехи» выдержали пять изданий, что, помимо сотен рецензий и отзывов, через год появились «Анти-Вехи» – сборник полемических статей под редакцией Милюкова и под заглавием «Интеллигенция в России». «Вехи» задели не только явно революционные круги. На сборник с негодованием реагировало и либеральное, относительно умеренное крыло интеллигенции. На одном из общественных собраний была вынесена резолюция с выражением порицания авторам сборника за их «непочтительное» отношение к русской интелли-

⁴⁴⁴ Сб. Кающейся интеллигенции «Вехи». М., 2003. С.89.

генции и ее «святым» – Белинскому, Чернышевскому и другим «властителям дум».

В советское время в Большой Советской Энциклопедии «Вехи» были названы сборником ренегатских реакционных статей, выпущенным в самый разгар столыпинской реакции.

Авторы «Вех» преследовали две главные цели: во-первых, указать на пути и возможности обоснования дела свободы не на материалистических и атеистических, а на религиозно-культурных началах. Во-вторых, обличить идолов левой общественности и указать на отрицательные черты русской интеллигенции, мешающие достижению именно тех социальных целей, которые она себе ставила. Именно эта вторая, обличительная сторона «Вех» породила волну критики в адрес авторов сборника.

Главная же, положительная задача «Вех» – призыв сменить идолов на идеалы, вернуть интеллигенцию на пути религиозного обновления и духовного обоснования общественного идеала – эта главная цель была, в общем, мало замечена.

Без преувеличения можно сказать, что если бы голосу «Вех» вняли массы русской интеллигенции, а не избранное меньшинство, то в нашем обществе оказалось бы меньше предпосылок для успеха тех сил, которые создали в нашей стране тоталитарный режим.

10.3. Гендерное и сатирическое направление русского религиозного Ренессанса

Василий Васильевич Розанов (1856 – 1919).

Василия Розанова можно назвать, пожалуй, самым одиозным философом России. Определить его место достаточно сложно, еще сложнее дать определение самой философии Розанова. Удивительно как в одной философии сочетается ирония и самоирония, серьезные философские и критические работы и скандальная «философия пола». Имя В. Розанова, его личная жизнь, сочинения вызывали и продолжают вызывать споры и суждения. Для Розанова действительно характерна какая-то безответственность слова и мысли, его писания напоминают часто «заметки читателя», «фельетоны», примечания – что угодно, только не серьезный тон вдумчивого мыслителя. И, тем не менее, в писаниях этого «Мармеладова от философии» можно найти золотые блески ищущей и страстной мысли. Розанов сам называл свои писания «навозной жижицей, в которой плавают золотые рыбки». Розанов явился своеобразным продолжателем традиций «почвенников» (Ап. Григорьева, Н. Страхова, К. Леонтьева). Руссейший из русских, на писаниях которого лежит печать чуть ли не допетровской эпохи, он вышел из славянофильского лагеря. Недаром его литературным крестным отцом был столь непохожий на него Страхов. И недаром Розанов явился первым ценителем К. Леонтьева. От почвенников Розанов взял осо-

бое трепетное отношение к стилистике русского языка. Розанов явился одним из пионеров и творцов эпохи русского религиозно-философского. В конце 80-х годов он издал философскую книгу, написанную в духе идеализма, «О понимании». Книга эта осталась бы совсем незамеченной, если бы она не обратила на себя внимание Н. Страхова. Последний оценил талант Розанова и устроил его в Петербурге. Розанов издал книгу «Легенда о Великом Инквизиторе», посвященную разбору творчества Достоевского. Эта книга явилась первым глубинным осмыслением Достоевского и принесла Розанову известность. Вскоре он начал сотрудничать в «Новом времени» Суворина, где редактор дал ему полную свободу, ограничив его лишь размером статей. С этого времени Розанов становится профессиональным журналистом и, в качестве такового, имеет большой успех. Уже тогда он писал с откровенностью, доставившей ему много неприятностей. Интересно, что на одну из статей Розанова откликнулся Владимир Соловьев, обозвавший Розанова «Иудушкой Головлевым». Между ними завязалась острая полемика. Впоследствии, однако, оба философа подружились. Розанов застал еще в живых Константина Леонтьева, которого он высоко ценил и который оказал на него, наряду с Достоевским, большое влияние. Перу Розанова принадлежит также лучшая статья о Леонтьеве. Для стиля Розанова характерны переходы от откликов на злобу дня и бытовой хроники к неожиданным философским обобщениям и даже к религиозной проповеди – быть может, частичное подражание «Дневнику писателя» того же Достоевского. Да и на всем последующем творчестве Розанова более чем заметен налет журналистики. Он был гениальным журналистом религиозно-мистического направления. С конца XIX и начала XX века он начинает издавать сборники своих статей – «Сумерки просвещения», «Религия и культура» и прочие, причем темы его и самый подход к ним оказываются созвучными новым веяниям нарождавшегося Серебряного века. У него завязывается дружба с Мережковским. Интересно при этом отметить, что скорее Розанов влиял на Мережковского, чем наоборот. Идея «священной плоти», например, была внушена Мережковскому именно Розановым. То, что Розанов высказывал нередко невзначай, становилось затем часто исходным пунктом для построений более профессиональных философов и литераторов. В 1901 – 1903 гг Розанов принимает деятельное участие в религиозно-философских собраниях у Мережковских, где его выступления нередко имели успех скандала. Настоящая слава приходит к Розанову после 1904 г., когда появляется его нашумевший сборник «В мире неясного и нерешенного». Затем следуют книги «Около церковных стен», «Темный лик» и «Люди лунного света» («Метафизика христианства»), «Литературные изгнанники» и «Опавшие листья», знаменитое «Уединенное» (последняя покаянная молитва автора). Последнее произведение Розанова – жуткий «Апокалипсис нашего времени», написанный перед самой смертью и

изданный посмертно. Умер он от голода и истощения в 1919 г., в Сергиевом Посаде.

Литературный язык Розанова отличается особым узнаваемым стилем, кристальными афоризмами. Афоризмы его до сих пор сияют и переливаются, как изумруды. Розанов был мастером афористического стиля. Многочисленные кавычки, выделенные курсивом слова, нарастание тона напряжения крещендо и затем вдруг переход к «телеграфному стилю» – всеми этими утонченными приемами интонационной стилистики Розанов владел в совершенстве.

Философия В. Розанова.

Он сам про себя писал: «Никогда не догадывался, не искал, не соображал. Эти обыкновеннейшие способности совершенно исключены из существа. Но вдруг поражало что-нибудь. Мысль или предмет. Пораженный, выпучивал глаза и смотрел на эту мысль или на этот предмет, иногда годы. В отношении к предметам и мыслям была зачарованность». Далее он признается, что любил не столько идеи, сколько «их вкус, их аромат, их стиль». Он так характеризует стиль своих писаний: «Вывороченные шпалы. Песок. Камень. Что это – ремонт мостовой? Нет, это – сочинения Розанова. И по рельсам несется уверенно экспресс»⁴⁴⁵. Проблема начальных вещей в мире (потенции) составляет основу всей мировоззренческой позиции Розанова и оформляет всю онтологическую концепцию его филос. взглядов. И проблема бытия его занимала как проблема бытия ноуменального, сущностного и – рождающегося. «Сегодня мелькнуло на извозчике: Священное есть. Это мой лозунг и привет миру. Я всему говорю: «Здравствуй, Священное есть»⁴⁴⁶.

Первая тема, к которой приковался взором Розанов, когда он нашел свой стиль, – это религия и пол. По натуре и по воспитанию он был человеком глубоко религиозным. В то же время он остро чувствовал «нижнюю бездну» человеческого существа, у него была обостренная интуиция тайн пола. В этом он был подобен Фрейдю. Но какая разница между рационалистическим подходом Фрейда и «тайновидением пола» у Розанова! До Вейнингера и независимо от Фрейда Розанов познал, что пол вовсе не есть только родовой придаток личности, но пол проникает собой все существо человека, в нем скрыта загадка, рационально и механически непостижимая. Предоставим слово самому автору: «Что такое пол?.. Прежде всего – точка, покрытая темнотой и ужасом, красотой и отвращением; точка, которую мы даже не смеем назвать по имени и в специальных книгах употребляем термины латинского, то есть мертвого языка. Удивителен инстинкт, удивительно это чувство, с которым у человека «прилипают язык к горта-

⁴⁴⁵ Гиппиус З. Задумчивый странник. О Розанове. М., 2003. С. 35.

⁴⁴⁶ Перцев П.А. Воспоминания о Розанове. Библиотека «Вехи». М., 2003. С. 189.

ни», он «не находит слов», не смеет говорить, как только подходит к корню и основанию бытия в себе. Мы упомянули об ужасе, окружающем пол; вспомним ошибку Эдипа и ужас, с которым он выколол себе глаза... Что за сочетание жажды остаться непременно тайной, но с мучительнейшей надеждой, жаждой, чаянием, что кто-то некогда сорвет и разорвет эту тайну?» Следует отметить, что Розанов понимает пол в самом широком смысле. В центре его проблематики пола стоит вовсе не «либидо», не слепое стремление к наслаждению, которое, по Розанову, всегда отравлено привкусом горечи, – а мать и младенец. У Розанова был настоящий культ младенца, и недаром он написал столько горячих статей против дискриминации незаконных детей. В муках рождающей матери, в верности жены, в улыбке младенца для него – апофеоз Пола. Основанием для этого послужила несомненная уверенность в том, что «узел этого (пола) – в младенце, который, правда, «с того света приходит», «от Бога его душа ниспадает». Это было для Розанова «коперниковской вещью», открытием «относительно всей человеческой культуры». «Разом для себя осветил я и Жизнь и Божество, – подводит итоги Розанов, – а человек... стал для меня религиозной вещью, святым существом, вечно бредящим о небесном»⁴⁴⁷. В одном из своих афоризмов он делает даже такое уподобление: «Стоицизм – благоухание смерти. Христианство – муки рождающей матери». Опять-таки: какая разница между фрейдовским либерализмом, с легализацией «либидо», и розановской мистерией пола? Пол у Розанова насквозь индивидуализирован и христианизирован. Недаром уже в первых статьях он бил тревогу по поводу разложения и дехристианизации семьи. Впоследствии тема пола еще более углубляется у Розанова. Он вовсе не стремится «профанировать» религию полом, но освятить загадку пола мистерией религии. И в этом он диаметрально противоположен Фрейдю.

Вторая тема в творчестве В. Розанова – это тема «радостного христианства», «христианства до голгофы». По мнению Розанова, «Христос невыносимо осложнил жизнь». Само христианство он критиковал за «искание страданий», «культ похорон».

Отталкиваясь от темы о поле, сублимируя ее, он находит себе новую тему: Ветхий и Новый Завет, Библия и Евангелие, или, по Розанову, «религия жизни» и «религия смерти». Отметим, что Розанов односторонне понимал «подлинное» христианство как религию аскетическую по преимуществу. Как примирить Ветхий Завет, его идею священного земного царства, его патриархальный быт и призыв «плодиться и размножаться» с Новым Заветом и его благой вестью об искуплении, его призывом к безбрачию и святости, со словами Христа: «Царство мое не от мира сего? Святость матери и младенца, святость мук рождения, «пусть потомство

⁴⁴⁷ Розанов В.В. Уединенное. М.: Правда, 1990. С. 156.

твое будет как песок морской» – и вдруг: «Иисус на Кресте. Зачем? Зачем Тебе, Господи, это нужно?» При этом, в начале, до «Темного лика», Розанов склоняется скорее к Новому, но затем к Ветхому Завету. Его разум отказывается совместить Авраама и Христа. В Ветхом Завете, говорит он, ни слова о загробном бессмертии, все – о жизни по Божьему закону здесь, на земле. В Новом Завете – умирание для этого мира ради стяжания бессмертия в мирах иных. И ему начинает казаться, что историческая Церковь искусственно затушевала этот конфликт, замолчала его. В метаниях между метафизикой Ветхого и Нового Завета – весь Розанов. Под конец жизни эти метания станут особенно мучительными. Розанов договаривается до того, что Христос – враг живой жизни, пророк смерти под маской проповеди бессмертия, наконец, что Христос – «демоничен». Христианство он называет «темным ликом» (в книге того же названия), а верующих христиан – «людьми лунного света». Он начал доходить до кощунства, до демонического юродства. Но и кощунствуя, он не мог и не хотел отойти от Церкви. Во всяком случае, Розанов никогда не примыкал к безбожникам и позитивистам, всегда боролся с ними. Он умел чувствовать, как никто, красоту христианства. Но его разум не мог вместить тайны христианского учения. По метким словам Флоровского, Розанов был человеком глубокого религиозного темперамента, но при этом – религиозно слепым. Как бы то ни было, он всегда оставался апологетом православия, но не догматически, а в смысле «бытового исповедничества». Парадоксальный пример человека, почитающего Христа и православную Церковь, но отвергающего христианское учение! В этом отношении показателен его доклад «О христианском адогматизме», где он начисто отрицал значение догматов, славословя при этом христианство как «религию сердца». В самом православии он ценил явный перевес в нем литургии над догматикой. «Западное христианство, которое боролось, усиливалось, наводило на человечество «прогресс», устраивало жизнь человеческую на земле, прошло мимо главного Христова. Оно взяло слова Его, но не заметило лица Его. Востоку одному дано было увидеть лицо Христа... Взглянув на Него, Восток уже навсегда потерял способность по-настоящему, по-земному радоваться. Он разбил вдребезги прежние игрушки, земные удовольствия и пошел, плача, но и восторгаясь, по линии этого темного, не видимого никому луча к великому источнику своего Света»⁴⁴⁸. Розанов особенно ценил в христианстве умиление и «дар слезный». Вообще слова Розанова о значении страдания в христианстве можно сравнить только со словами Достоевского. Неприятие церкви у Розанова сочетается с истовой любовью к Богу. Розанов писал: «Иисус, действительно, прекраснее всего в мире, и даже самого мира. Когда он появился, то, как солнце, затмил Собою звезды. Звезды – это

⁴⁴⁸ Розанов В. Люди лунного света. М., 2003. С. 56.

науки, искусство, семья. Нельзя спорить, что начертанный в Евангелии Лик Христа «слаще», привлекательнее и семьи, и царств, и власти. Гоголь – солома перед главой из Евангелиста. Таким образом, во Христе если и смерть, то сладкая смерть – истома. Отшельники, конечно, знают свои сладости. Они томительно умирают. Как только вы вкусите сладчайшего, неслыханного, небесного, так вы потеряли вкус к обыкновенному. Все обыкновенно сравнительно с Иисусом. «Во Христе прогорк мир». Эти последние слова – «Во Христе прогорк мир» – облетели тогда всю Россию. Редко какой христианин находил такие слова для восхваления Церкви и Христа, какие находил Розанов. И эти слова, продиктованные гениальной религиозной интуицией, глубже и лучше тех кощунственных иногда слов, которые срывались у Розанова, когда он от интуиции переходил к умствованиям. Розанов произносил кощунства, но он не сказал о христианстве ни одной пошлости. К Розанову могут быть применены слова из Евангелия о том, что тому простится, кто восстал против Отца и даже против Сына, если он раскается. Не простится лишь хула на духа Святого.

Розанов больше всего ценил сердечную теплоту, горячую веру, кротость, милосердие, вообще – первичные христианские добродетели, не подходящие под мораль закона, но весьма низко оценивал вторичные, собственноморальные добродетели: честность, верность данному слову, воздержание, следование голосу долга. Как и Леонтьев, он считал даже, что развитие этих чистоморальных качеств может привести к моральному самодовольству, к утрате смирения, к моральной гордыне. Верующий, хотя слабый духом Мармеладов для него выше морально безупречного, но атеиста Белинского. Поэтому Розанова можно назвать «христианским им-моралистом». Здесь перед нами – снова пример отрыва мистики от морали, что было нередко в период Серебряного века, но получило особенно острую форму именно у Розанова. Во всяком случае, умер Розанов в Церкви. Когда, на смертном ложе, его хотел исповедовать знаменитый и блестящий философ отец Павел Флоренский, то Розанов отказался от исповеди у него. «Нет, где же вам меня исповедовать. Вы подойдете ко мне с «психологией», как к «Розанову», а этого нельзя. Приведите ко мне простого батюшку, приведите «попика», который и не слыхал о Розанове и который будет исповедовать «грешного раба Василия». Так лучше». За эти подлинно христианские слова на смертном одре Розанову простится многое. Недаром еще раньше он писал: «Конечно, умру я все-таки с Церковью. Конечно, Церковь неизмеримо больше нужна мне, чем литература». Розанов сам по себе составил эпоху в эре Ренессанса. Русский религиозно-философский Ренессанс знал мыслителей более глубоких, блестящих и возвышенных, чем Розанов. Но не было мыслителя более хватающего за душу, более пронзительно-проникновенного и «экзистенциального», чем Розанов.

Сатира и философия в творчестве Ф. Сологуба (1863 – 1927).

Федор Сологуб (настоящие имя и фамилия – Федор Кузьмич Тетерников) родился 17 февраля (1 марта) 1863 года в Санкт-Петербурге, в бедной семье. Его отец – Кузьма Афанасьевич Тетерников – незаконный сын помещика Полтавской губернии, был дворовым человеком, после отмены крепостного права работал портным в столице. Мать – Татьяна Семёновна – была крестьянкой. В марте 1867 г. его отец умер, оставив жену с двумя малолетними детьми – 4-х летним Федором и двухлетней Ольгой. Чтобы прокормить детей, вдова нанялась в небогатую чиновничью семью «прислугой за все». Это позволило ей в 1873 г. отдать Федора на учебу в двухклассное приходское училище, которое мальчик окончил в 1875 г. Мать Сологуба была бедна, но старалась заинтересовать сына театром и музыкой, в доме водились книги, и мальчик рано пристрастился к чтению. После приходского. Федор учился в уездном училище, а затем прошел ускоренную педагогическую подготовку в Петербургском Учительском институте. Окончив институт в 1882 г., 19-летний Сологуб отправился с сестрой и матерью преподавать математику в глухую провинцию – в городок Крестцы Новгородской губернии (1882 – 1885), в Великие Луки (1885 – 1889), наконец в Вытегру Олонецкой губернии (1889 – 1892). Учителем он усердно и даже написал учебник по геометрии, однако не считал школьное преподавание достойным занятием. Его страстью была поэзия. Стихи Сологуб писал с 12 лет, и еще тогда в юном поэте созрела твердая уверенность в своем призвании, в заложенных в него поэтических возможностях. Долгое время такая уверенность особых оснований не имела – за все 10 лет пребывания в провинции Сологуб опубликовал в журнальчиках около десятка стихотворений; но с начала 1890-х года положение стало меняться.

В июле 1891 г. Сологуб знакомится с сотрудником журнала «Северный вестник» Николаем Минским, которого даже через 20 лет называл «идейным единомышленником». На суд Минского было представлено несколько сотен стихотворений, и они пришлись весьма кстати. Поэты Минский, З.Н. Гиппиус и Д.С. Мережковский, критик А.Л. Волынский и издатель Л.Гуревич были заняты преобразованием бывшего народнического журнала «Северный вестник» и с радостью приняли стихи Сологуба. В сентябре 1892 г., переселившись в Петербург и продолжая преподавать в школе, Ф.Сологуб становится постоянным сотрудником «Северного вестника» и входит в круг русских символистов, где в апреле 1893 г. получает свой «аристократический» псевдоним: им стала изуродованная для юридической безопасности известная графская фамилия. Стихи его печатаются во многих петербургских журналах и газетах; он пишет множество рецензий, заметок и статей, заканчивает и печатает в 1896 г. первый роман из провинциальной учительской жизни «Тяжелые сны» (начатый еще в 1882 г.). Как правило, Сологуба причисляли к зачинателям поэтического символиз-

ма, поскольку он выступал рядом с ними на страницах периодических изданий и пользовался среди них особенно высокой репутацией.

В 1893 – 1897 гг в «Северном вестнике» были помещены 17 его стихотворений (2 из них – переводы из Верлена), три рассказа («Тени»; «Червяк»; «К звездам»), пять статей на общественные темы, множество рецензий. Важным в жизни Сологуба был 1896 г. – в январе за преподавательскую службу ему пожалован орден Св. Станислава 3-й степени, в марте отдельным изданием выходит роман «Тяжёлые сны», а в октябре – выходят «Тени» – объединённый сборник рассказов и второй книги стихов. В апреле 1897 г. в редакции «Северного вестника» происходит раскол. Ф. Сологуб прекращает сотрудничество с журналом, издает роман «Тяжёлые сны» на немецком языке в Австро-Венгрии, начинает публиковаться в газете «Петербургская жизнь». С 1899 г. он сотрудничает в декадентских и символистских журналах и альманахах «Мир искусства», «Новый путь», «Весы», «Золотое руно», параллельно работая учителем-инспектором Андреевского городского училища в Петербурге и являясь членом Петербургского уездного училищного совета.

Популярность Сологуба росла постепенно. В 1902 г. был закончен его второй роман «Мелкий бес», опубликованный в 1905 г. в журнале «Вопросы жизни», а в 1907 г. вышедший несколькими изданиями. По словам Блока, этот роман был прочитан «всей образованной Россией». Сологуб выдвинулся в первый ряд литераторов и стяжал всеобщее читательское признание. Следом выходят первые пьесы и книги рассказов, новый роман «Навыи чары» (1907 – 1909), что еще более усиливает популярность Сологуба. Однако в этот же период Сологуб испытывает и тяжелые времена. Все попытки вылечить его больную сестру в Райволе (Финляндия) заканчиваются неудачей, и 28 июня 1907 года Ольга умирает. Сологуб тут же, в июле, выходит в отставку и переезжает на частную квартиру. И только литературный труд, выход третьего сборника рассказов «Истлевающие личности», публикация пьесы «Любви» в журнале «Перевал» и романа «Навыи чары» помогают Сологубу пережить потерю.

Февральскую революцию 1917 г. Сологуб встретил восторженно, но Октябрьскую он не принял. С января 1918 г. участвовал во всех возможных культурных мероприятиях, призванных противодействовать большевистскому режиму. В марте Сологуб организывает Союз деятелей художественной литературы, на встрече деятелей искусства с наркомом просвещения А.В. Луначарским выражает резко отрицательное отношение к реформам большевиков (создание государственной «Коллегии по делам искусства», ликвидация Академии художеств и уничтожение памятников).

В весенний день мальчишка злой

Пронзил ножом кору березы, –

И капли сока, точно слезы,

*Текли прозрачною струей.
Но созидаящая сила
Еще изникнуть не спешила
Из зеленеющих ветвей, –
Они, как прежде, колыхались
И так же нежно улыбались
Привету солнечных лучей⁴⁴⁹.*

Революция отодвинула творчество на задний план. Известность и престиж Сологуба серьезно пошатнулись. Его книги выходили ничтожными тиражами и никакого читательского интереса не вызывали. Положение изменилось, появились материальные трудности, Сологуб почти целиком переключился на переводы. У жены развивалось психическое заболевание – она не выдержала резкой перемены, происшедшей с окружающим миром. Сологуб очень хотел уехать, в 1920 г. просил у Ленина разрешение на выезд за границу, но не получил его. В течение более чем двух лет (1919 – 1921) Сологуб обращался с просьбой о выдаче ему заграничного паспорта. Паспорт ему все же выдали летом 1921 г., но вскоре отобрали. В сентябре 1921 г. его жена покончила жизнь самоубийством.

Сологуб резко переменялся, стал безразличен ко всему. Намерение уехать из страны после смерти жены угасло. Он с покорностью продолжал сочинять стихи, уже ничего для себя не желая. Смерти жены посвящены многие стихотворения 1921 г. («Унесла мою душу...», «Не глядится никто в зеркала...» и др.). Как ни странно, Сологуб со своим почти любовным отношением к смерти не собирался последовать за женой, он намерен был до конца тянуть каторгу жизни. Поэт занял внешне нейтральную позицию к новому строю, хотя был настроен резко отрицательно, был вынужден продолжать общественно-литературную деятельность. Его снова стали печатать, в феврале 1924 г. в Ленинграде широко отмечали 40-летие творческой деятельности Сологуба, а потом он стал получать разнообразные должности. В апреле 1924 г. он был избран почетным председателем секции переводчиков Ленинградского отделения Всероссийского союза писателей, в 1925 г. – председателем секции детской литературы, наконец, в 1926-м г. – председателем правления Союза ленинградских писателей, вошел в редколлегию «Всемирной литературы».

Но изнуряющая болезнь сделала свое дело. 5 декабря 1927 года Федор Сологуб – поэт, прозаик, драматург, переводчик, теоретик символизма – скончался в Ленинграде. Похоронен он был 7 декабря 1927 году на Смоленском православном кладбище, рядом с его женой А.Н. Чеботаревской.

Лирика Сологуба поражает устойчивым пессимистическим настроением. В его произведениях декадентство приобрело настолько впечатляющий

⁴⁴⁹ Сологуб Ф. Мелкий бес. Сбор. сочин. в 4-х т. М., 1999. Т. 1. С. 160.

облик, что возникал вопрос: не его ли прославление смерти вызвало волну самоубийств, прокатившуюся по России в начале века? У него нет ни одного рассказа, где бы дело не кончалось смертью, убийством, самоубийством, чаще всего – самоубийством на заре жизни. И умирают самоубийцы Сологуба не потому, что они разочаровались в жизни, их прямо манит к себе смерть. Современники Сологуба определяли его как человека, поклоняющегося дьяволу, вместо Бога. Поэт отдавал себе вполне ясный отчет о необычности своих вкусов: «Я иду путем опасным, над немой и темной бездной». Противников у него было немало – от Горького, боровшегося с «сологубовщиной» в литературе, до петербургского прокурора, возбуждившего дело против автора за «оскорбление нравственности». И все же Федор Сологуб был выдающимся поэтом и писателем, еще при жизни признанным классиком.

«Мелкий человек» в романе Ф. Сологуба «Мелкий бес»

В романе Ф. Сологуб поднимает очень важную проблему – проблему «мелькания человека». Отличительным стилем Ф. Сологуба становится гоголевский гротеск. В принципе «Мелкий бес» – это рефрен «Мертвых душ» Н.В. Гоголя. Автор романа не приемлет той жизни, о которой повествует. Это особенно видно в главах, которые в композиционном отношении почти повторяют прием «Мертвых душ» (посещение героем разных лиц с одной целью).

Главный герой романа «Мелкий бес» Передонов обходит влиятельных особ города. В описании этих визитов, в рассуждениях и манерах «отцов города» собрано множество признаков локального времени. Ведутся разговоры, в частности о воспитательном значении смертной казни, книге некоей г-жи Штевен, роли дворянства в обществе и т. д. Если суммировать оценки повествователя и принять во внимание его саркастично-иронический тон, то повествователь выходит достаточно «прогрессивной» фигурой. Но вместе с тем это, по сути дела, безнадежный, бесперспективный «прогрессизм».

Социальные изменения, желанные автору, приобретают утопический характер, причиной чему является мысль о неизменности «низкой» человеческой природы. Слова Передонова о будущей жизни через двести – триста лет пародируют чеховские мечты: «Ты думаешь, через двести или триста лет люди будут работать?.. Нет, люди сами работать не будут... на все машины будут: повертел ручкой, как аристон, и готово. Да и вертеть долго скучно». Собеседник Передонова – Володин радостно подхватывает эти слова, но грустит о том, что «нас тогда уже не будет». «Это тебя не будет, а я доживу», – возражает Передонов. «Дай вам бог, – весело сказал Володин, – двести лет прожить да триста на карачках проползать». Вся эта

сцена – профанация «философии надежды». Пелена нелепости заслоняет собою радужные мечты⁴⁵⁰.

Декорации провинциального города, рассадника сплетен, слухов, клеветы и, можно добавить, дикости, имеют важное, но вовсе не принципиальное значение. В романе нет противопоставления «нашего города» иной форме существования, в частности, столичной жизни, столь яркой в «Трех сестрах» (кстати, любопытно отметить, что у Сологуба тоже три сестры). В чеховской пьесе провинция корчится от собственной нелепости, зато столичная далекая жизнь обретает некий загадочный смысл. Вопрос не в том, что Чехов разделяет мнение своих героинь относительно столицы, а в том, что у чеховских сестер сохраняется пусть иллюзорное, но достаточно отчетливое и играющее роль метафоры «философии надежды» противопоставление «подлинного» (принимающего образ столичной жизни) существования – «неподлинному», «данного» – «идеальному», к которому направлены помыслы. У Сологуба для героев не сохраняется подобного напряжения. Мир столицы, где живет мифическая княгиня, от которой зависит место инспектора для Передонова и куда сам герой ездит для встречи с ней, не носит характера противовеса (ср. также «Госпожу Бовари», где поездка Эммы не то чтобы в Париж, но даже в Руан оказывается праздником!). Столица остается призрачной, ирреальной, никакой. Можно сказать, что нет разницы, существует она или не существует. Героиня романа Людмила выписывает из Петербурга духи, но она к столице также равнодушна. Итак, город ничему не противопоставлен. Поэтому все, что творится в нем, получает значение нормы. Сравнить не с чем. Володин с Передоновым заводят, правда, разговор о своих родных местах, но он немедленно превращается в бессмысленный гастрономический спор. Лишенный «малой родины», больше того, биографии (читатель лишь вскользь узнает о семье и прошлом Передонова), герой, наравне с другими персонажами, живет в городе, который воплощает собой обобщенную бытовую декорацию жизни, то есть становится символом реального мира. Таким образом, из романа изгоняется, если можно так выразиться, пространственная (а не только временная, обращенная к будущему) надежда.

В отличие от роли провинциальной среды, значение национального аспекта не столь однозначно. Роман богат национальной спецификой. Действие разворачивается в атмосфере, которая порождена веками национальной истории. Взаимоотношения между сословиями, людьми, их привычки, обряды, суеверия, наконец, язык – все это отмечено «местным колоритом», и «русский дух» романа не спутаешь ни с каким другим. В «Мелком бесе» Сологуб создал свой образ России, образ нелестный. Образ кондовой, тяжелой, неподвижной страны. В какой-то степени можно говорить о карикатуре. Образ России, созданный Сологубом, – это образ страны, у кото-

⁴⁵⁰ Сологуб Ф. Мелкий бес. Сбор. сочин. в 4-х т. М., 1999. Т. 2. С. 167.

рой нет будущего, потому что в ней, по Сологубу, нет сил, способных к творческой деятельности. Автор сам употребил в предисловии к роману понятие «передоновщина», которое по аналогии с «обломовщиной» способно приобрести характер национального мифа. Но этот миф гораздо мрачнее не только «обломовщины», но и гоголевских «мертвых душ», ибо в поэме дан светлый образ России, преодолевающей наваждение («птица-тройка»). У Сологуба опять-таки нет противопоставления «данного» – «идеальному». Его образ России тождествен самому себе. И если в гоголевской поэме души мертвы и неподвижны, то у Сологуба вместо некрополя царство безумия. В нем верховодит «недотыкомка». Она неистребима.

В этом отношении локальное время (90-е годы) не имеет решающего значения. Роман несет черты не какого-то определенного времени, а «безвременщины», понятия, характерного для различных периодов русской истории. В романе «безвременщина» торжествует над временем. Можно даже сказать, что, согласно концепции романа, «безвременщина» – это константа национальной истории.

Говоря о социальных истоках «передоновщины», можно также указать на то, что сологубовское решение этой проблемы отличается от традиционной критики реакционного мракобесия. Здесь перед нами есть параллель в лице «человека в футляре». Беликов порожден общественной несвободой. Достаточно рассеяться страху, отменить бюрократические порядки и авторитарный произвол, как Беликов исчезнет сам собой, растворится в воздухе. Недаром рассказ заканчивается призывом слушателя: «...нет, больше жить так невозможно!» Как известно, в романе Сологуба обсуждается чеховский рассказ. Собственно, это несостоявшаяся беседа. Если в «Бедных людях» Дежушкин читал гоголевскую «Шинель» и был оскорблен ею лично, то сологубовский Передонов (равно как и Володин) не только не читал «Человека в футляре», но даже не слышал о самом «господине Чехове».

Особое место в творчестве Ф. Сологуба занимает тема смерти.

Умирающая вселенная представлена у Сологуба пространством города. Главное качество макрокосма – дискретность. Он разрушается, разбивается на различные элементы: улицы, людей, вещи, детали и признаки, не связанные между собой, являющиеся помехой и потенциальными антагонистами друг друга. «Очень мешали: разрытые мостовые; оголтелые, вечно сонные извозчики на переходах через улицу; прохожие, в особенности мужики и дамы: встречные либо не сторонились вовсе, или сторонились чаще влево, чем вправо, – а те, кого приходилось обгонять, зачем-то метались по тротуару, и не угадать было сразу, с какой стороны обгонять их; нищие, – они к нему приставали, – и самый механизм

хождения»⁴⁵¹.

Расчлененное состояние мира подчеркнуто в тексте визуально, форма стремится выразить содержание. Прозаический текст приближается к стихотворному: рваные строчки, начинающиеся с абзаца и прописной буквы.

Такие же несвязные, рваные мысли у обитателей этого мира, они мыслят обрывками и обрывочно говорят. Некоторые из них становятся маркерами городского пространства: городовые, дворники, няни, гуляющие с детьми. Живое и неживое приравниваются. Организации пространства соответствуют процессы, происходящие во внутреннем мире людей, их поведении. Микрокосм повторяет макрокосм: «...люди говорят неправду, льстят, волнуются, выражают чувства свои преувеличенным и неприятным способом. В людях много смешного и нелепого: они подчиняются моде, употребляют зачем-то иностранные слова, имеют смутные желания»⁴⁵².

Наращение энтропии выражается в образе пыли, постоянно возникающем на страницах новелл Сологуба в вариациях от нескольких пылинок в лучах солнца до «пыльной мглы». Отталкивающий запах – еще одна примета распадающегося мира: «...пахло пылью и чахлыми деревцами, – запах улицы и сада неприятно смешивался и напоминал запах гуттаперчи». Разлагающийся мир подточен изнутри и приближается к концу. Отчетливо звучат в его описании апокалиптические мотивы, за которыми встает образ Антихриста: «Дыханием Зверя была отравлена вся жизнь, и потому так умножилось число самоубийств: юные и чистые не могли вынести неистовых деяний Зверя, вытерпеть смрада, исходящего от него. Не хотели задыхаться в этом смраде и шли на вольную смерть»⁴⁵³. Особую роль у Сологуба играют физические недостатки. Даже самые мелкие из них вычленяются, выпячиваются и выглядят уродством, а иногда приводят к болезни и смерти. Уродство в народной традиции всегда связывалось с потусторонним миром, а в христианской традиции – с дьявольским, в то время как приобретенные травмы – с мученичеством и святостью. Врожденные аномалии становятся знаком дьявола, а подточенное тело еще одной пыткой для человека.

10.4. Классики религиозного Ренессанса

К классическим основам русского религиозного Ренессанса, бесспорно, относятся П. Флоренский и С. Булгаков.

Флоренский Павел Александрович (1882 – примерно 1937) – религиозный философ, математик, искусствовед, православный священник (с 1911). Родился в семье инженера-путейца, служившего в Закавказье. В

⁴⁵¹ Сологуб Ф. Жало смерти. М., 2003. С. 45.

⁴⁵² Там же. С. 113.

⁴⁵³ Сологуб Ф. Звериный быт. М., 2003. С. 132.

1900 г. окончил 2-ю Тифлисскую классическую гимназию и поступил на физико-математический факультет Московского университета. Специализируясь по чистой математике, Флоренский параллельно изучал философию. В 1904 г. после окончания курса отказался от предложенной ему научной университетской карьеры, выбрав путь, по его же словам, «православия и именно церковности», поступив в Московскую духовную академию в Сергиевом Посаде. Будучи монархистом по убеждению, в 1906 г. под влиянием событий первой российской революции выступил с проповедью «Вопль крови», осудив казнь лейтенанта П. П. Шмидта и расстрелы «людей, не имеющих куска хлеба», за что подвергся аресту. После окончания академии Флоренский в 1908 – 1919 гг преподавал в ней философию, а в 1911 г. принял сан священника, не занимая приходской должности. В 1911 – 1917 гг являлся редактором одного из лучших духовных журналов – «Богословский вестник». В 1914 г. защитил магистерскую диссертацию «О духовной истине», став профессором в Московской духовной академии. В этом же году вышел в свет его самый известный богословский труд «Столп и утверждение истины». Энциклопедически образованный оригинальный мыслитель, Флоренский стал автором многих выдающихся работ по богословию, философии, искусствоведению, математике, эстетике, электродинамике, филологии, понимая свою жизненную задачу в проложении путей к будущему цельному мировоззрению. После Октябрьской революции 1917 г. Флоренский так обозначил свою позицию: «Развиваемое мною научно-философское миропонимание не совпадает с вульгарным толкованием коммунизма», но это не может помешать «добросовестно делать на государственной службе свое дело». Служил ученым секретарем комиссии по охране памятников и старины Троице-Сергиевой лавры, разрабатывая методику эстетического анализа и описания предметов древнего искусства, читал лекции по физике и математике в педагогическом институте, преподавал в Высших художественно-технических мастерских (ВХУТЕМАС), занимался научно-исследовательской работой в системе Главэлектро ВСНХ, редактировал Техническую энциклопедию и написал для нее более 100 статей. Вся эта деятельность не помешала в 1928 г. высылке Флоренского в Нижний Новгород. По ходатайству жены А.М. Горького Е.П. Пешковой он был освобожден, но в 1933 г. вновь арестован, осужден на 10 лет по ст. 58 пп. 10 и 11 («Пропаганда или агитация, содержащие призыв к свержению, подрыву или ослаблению Советской власти... а равно и распространение или изготовление литературы того же содержания») и отправлен в восточно-сибирский лагерь «Свободный» (БАМЛАГ). В 1933 – 1934 гг работал на мерзлотной научно-исследовательской станции, где получил ценные результаты. Ходатайство правительства Чехословакии в 1934 г. об освобождении Флоренского и

переезде его с семьей в Чехословакию правительство СССР отклонило. В 1935 г. Флоренский был отправлен в Соловецкий лагерь, где сделал ряд научных открытий на соловецком заводе йодной промышленности. В ноябре 1937 г. Флоренский был вторично осужден тройкой УНКВД по Ленинградской области. Дальнейшие сведения о нем, включая официальную дату смерти в 1943 г., легендарны. Реабилитирован посмертно в 1958 г.⁴⁵⁴.

Философия П. Флоренского.

Одним из основных произведений П. Флоренского является «Столп и утверждение истины». Во введении к книге Флоренский пишет: «Довольно философствовали над религией и о религии; надо философствовать в религии, окунувшись в ее среду»⁴⁵⁵. Именно так и построена его книга. Религия для него больше чем «предмет», хотя бы самый главный. Он весь – в стихии религиозности, притом православноцерковной. Многочисленные ссылки на писания отцов Церкви, на житийную литературу, даже на иконографию еще усиливают это впечатление церковности. И все же – мысль Флоренского настолько остра и пронзительна, что она как-то не укладывается в рамки традиционной церковности, несмотря на все старания автора говорить не от своего имени, а прямо от имени Церкви. Флоренский прежде всего – глубокий мистик, хотя и превосходно владеющий даром острой аналитической мысли. В первом «письме» – «О сомнении» – он стремится показать, что честная философская мысль, если она лишена путеводной звезды христианского Откровения, с неизбежностью приводит к «скептическому аду» и саморазрушению разума⁴⁵⁶. Тезису противостоит антитезис, рассудок раскалывается в противоречиях, так что единственным выходом остается «отчаяние». Только «подвиг веры», – говорит Флоренский, может вывести философскую мысль из тупика абсолютного сомнения, и тогда «сквозь зияющие трещины рассудка сияет лазурь Вечности» и «над разрушенным ложным храмом рассудка вспыхивают зарницы истинного и полного ведения». Истина непостижима для рассудка, – продолжает Флоренский, хотя разум подводит нас к порогу Истины. Только вера постигает Истину. Будучи спроецирована на плоскость рассудка, продолжает он, истина являет себя нам как антиномия. «Истина и есть антиномия». Иными словами, Флоренский как бы пытается дать гносеологическое оправдание тертуллиановскому «верю, ибо это – абсурд». Истина – абсурд с точки зрения «чистого» разума. Истина – антиномия для умудренного верой рассудка, тогда как только чистая вера постигает Истину в ее чистой, непро-

⁴⁵⁴ Шапошников Л.Е. Философские портреты (из истории отечественной мысли). Новгород, 1993.

⁴⁵⁵ Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 2000. С. 11.

⁴⁵⁶ Флоренский П. О сомнении. М., 2000. С. 267.

тиворечивой сущности. Так, через антиномии, не завершающиеся никаким разумным синтезом, к «подвигу веры» ведет путь Флоренский. Он постоянно настаивает на «двуединости» Истины, на ее присущей антиномичности, и беспощадно обличает все обманные притязания разума на обладание Истиной «вне подвига веры». По учению Флоренского, Бог абсолютно надмирен. Из природы Бога нельзя сделать заключение о существовании мира. Все творения должны мыслиться свободными, то есть не происходящими от Бога с необходимостью. Бог мог бы и не творить мира, из Абсолютного нельзя вывести относительное. В этих утверждениях Флоренский осуждает такие попытки у Шеллинга и у Владимира Соловьева. Но, продолжает философ, поскольку мир все же сотворен, Бог вложил в него нечто от своей божественной сущности – эманации Его природы, которые он называет «Софией», примыкая к учению Соловьева, правда, в весьма видоизмененной форме. София есть для него живая связь между Богом и миром. Она есть «целокупный корень твари», она есть «первозданное естество твари», еще не испорченной грехом. София в известном смысле «предшествует» миру, как прежде мира сотворенный «замысел Божий о мире». Она есть «Ангел-хранитель» твари, «идеальная Личность мира». Мало того, София есть «четвертый ипостасный элемент», «входящий в полноту Троичных недр» «по благоволению Божию». Но независимо от Бога, – делает существенную поправку Флоренский, – «София не имеет бытия и рассыпается в дробность твари». Вот его мысли из главы «София»: Если София есть все творение, то душа и совесть творения – человечество – есть София по преимуществу. Если София есть человечество как целое, то душа и совесть человечества – Церковь – есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть церкви – Церковь Святых – есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть этой церкви есть Богородица, Заступница твари, молящая о них перед Словом Божиим. Все, что было сказано о многоликости Софии, относится также к Богородице. Поэтому и существует столько почитаемых и чудотворных икон Девы Марии: «Нечаянная радость», «Радость всех скорбящих», «Умиление» и т.д. Глава о Софии – одна из самых вдохновенных в книге Флоренского.

В духе Вл. Соловьева, Флоренский сближает понятие о Софии с Церковью (Невеста Христова) и с Божией Матерью как с «носителем Софии». Только в Софии, по особому благоволению Бога, мир един. Будучи лишен софийности, он рассыпается на разлагающиеся атомы, дробится в адских противоречиях непрерывно и, если бы не попечение Божие, то распался бы в Хаос, в Ничто. Учение Флоренского о святой Софии хотя и следует традициям Соловьева, но глубоко оригинально и более «православно», чем у Вл. Соловьева, в построениях которого чувствуется сильный пантеистический элемент. Учение Флоренского о Софии послужило,

как известно, прообразом учения отца Сергия Булгакова, который разработал это учение с гораздо большей основательностью, чем Флоренский. Однако переосмысление учения Соловьева о Софии в духе его «оправославливания» было развито первым именно Флоренским. Итак, отрываясь от Софии, человеческая личность теряет и связь с Богом, становится одержимой собственными низшими влечениями, которые легко переходят в демоническую одержимость. Тогда единство личности нарушается, человек разлагается заживо и ему грозит, в пределе, духовная смерть. Если физическая смерть есть разлучение души с телом, то духовная смерть, по Флоренскому, есть «разлучение души от духа», предваряющее метафизическую гибель. Сам Флоренский свидетельствует, что он испытал один раз с необычайной живостью это состояние в сновидении. «У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это – край бытия Божия, что вне его – абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть, и не мог. Я знал, что еще одно мгновение – и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это – абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: «Из глубины воззвах к Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой...»⁴⁵⁷. В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны». Шок был внезапен и неожидан. И вдруг он снова увидел себя в обычной среде, в своей комнате. Как будто из мистического небытия он был перенесен в обычный быт. И он почувствовал, что был перед лицом Господа, и проснулся весь в холодном поту. Флоренский особенно настаивает на том, что всякая любовь к твари возможна лишь через приближение к Софии, как Матери творения. Только христианство, говорит он, породило невиданную раньше влюбленность в тварь и нанесло сердцу раны влюбленной жалости к твари. Когда грязь смыта с души продолжительным подвигом, говорит он далее, тогда перед обновленным духовным сознанием является тварь Божия, как самобытное и страдающее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное детище Божие. Книга Флоренского проникнута этой «влюбленной жалостью к твари» и чтение ее полезно в том смысле, что Флоренский как никто умел обличать и смирять гордыню рассудка; он дает живое ощущение запредельности Божественного Бытия и умеет «видеть мир в Боге». Помимо того, чтение книги Флоренского доставляет большое эстетическое удовлетворение. В смысле совмещения глубины и смелости мысли с первозданным религиозным опытом она смело может быть поставлена рядом с «Исповедью» блаженного Августина.

⁴⁵⁷ Флоренский П.А. Соч. в 4-х т. М., 2000. Т. 2. С. 547 – 559.

Флоренский оказал большое влияние на русскую религиозную мысль. Булгаков завершил свою эволюцию «от марксизма к идеализму» не без влияния Флоренского, который был его другом и учителем. По примеру Флоренского, Булгаков вернулся к Церкви и принял священнический сан. Н.О. Лосский также признается, что чтение «Столпа и утверждения Истины» способствовало его переходу от «абстрактной религиозности к конкретной церковности». Личность и учение о. Павла Флоренского еще недостаточно изучены. Но даже теперь можно утверждать, что Флоренский был одной из самых значительных фигур в русской религиозной философии XX века⁴⁵⁸.

Сергей Николаевич Булгаков (1871 – 1944) – русский философ, теолог, экономист, священник.

Отец Сергей Булгаков – один из самых выдающихся репрезентативных мыслителей русского религиозно-философского Ренессанса. И, как в случае Бердяева, творчество Булгакова выходит далеко за пределы этого периода, поскольку Булгаков – один из самых крупных русских мыслителей первой половины двадцатого века и один из самых замечательных русских богословов. Краткие биографические данные о Булгакове таковы: он родился в 1871 г. в городе Ливны Орловской губернии, в семье священника. Еще мальчиком отдан был в Духовную Семинарию в Москве. Преподавание в этой Семинарии носило сугубо казенный характер, и неудивительно, что Булгаков, еще в возрасте 13 лет, потерял веру в Бога, стал материалистом, атеистом и вскоре сблизился с левыми кругами. Окончив гимназию, он поступил в Московский университет, который окончил в 1896 г., избрав себе специальностью политическую экономию. Рано женившись, уехал затем в Германию, где опубликовал первые работы, сразу обратившие на себя внимание немецких ученых, преимущественно социалистов. Но, став марксистом и примкнув к социал-демократической партии, Булгаков проявил характерную для него самостоятельность мысли. В своем первом труде «Капитализм и земледелие» он стремился показать, что закон концентрации капитала в руках монополистов, установленный Марксом в области индустриального труда, неприменим к земледелию, где капитал скорее деконцентрируется.

Получив затем кафедру политической экономии в Киевском Политехническом институте, Булгаков обосновался на время в Киеве. За эти годы (1901 – 1906), под влиянием углубленного чтения Владимира Соловьева и Библии, в нем происходит духовный перелом. Можно сказать, что Булгаков в ходе духовного перерождения поистине начинает воспринимать христианство. Из странствующего мистика (в Писании образ Савла) он становится активным апостолом Христа (образ Павла). Булгаков выходит из рядов социал-демократической партии и становится вскоре членом консти-

⁴⁵⁸ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Сварог и К, 2000.

туционно-монархической партии. Главные его интересы приобретают религиозно-философский характер. В 1903 г. он выпустил замечательную книгу «От марксизма к идеализму», название которой говорит за себя. Книга эта (сборник статей) стала поворотным пунктом в истории русской мысли. Вместе со своим другом Бердяевым Булгаков издавал затем религиозно-философский журнал «Вопросы жизни» и принял участие в знаменитом сборнике «Вехи», где поместил статью «Героизм и подвижничество». В то же время Булгаков не прекращал общественной деятельности и был избран в 1906 г. депутатом во вторую Государственную Думу. К 1910 г. относится его знакомство с о. Павлом Флоренским, оказавшим на него, по его собственным словам, «гипнотическое влияние». Под влиянием Флоренского Булгаков переходит к софиологическим темам, которым он остался верен всю жизнь. В 1913 г. он опубликовал книгу «Философия хозяйства», в которой выдвигал тезис, что и экономика должна иметь духовные основы. В этой же книге содержится первый очерк его софиологической системы. Однако этот очерк был еще незрелым, и в последующие годы Булгаков, в тесном общении с о. Павлом Флоренским, все более углубляется в стихию религиозной жизни. В 1916 г. он издает свой первый шедевр – большую книгу «Свет Невечерний», в которой систематически изложил свое религиозное миропонимание и дал более зрелую (но не окончательную) редакцию своим софиологическим размышлениям.

Нечего и говорить, что Булгаков занял резко отрицательную позицию по отношению к новому, советскому строю. В 1923 г. он был выслан за границу, обосновался сначала в Праге, а затем в Париже, где расцвело его богословское творчество. Вообще, после «Света Невечернего» Булгаков целиком уходит в богословские темы, оставшись, однако, философом и богословом. За парижские годы им были опубликованы две трилогии: малая трилогия, состоящая из книг «Купина неопалимая», «Друг Жениха» и «Лестница Иаковлева», и большая трилогия «О Богочеловечестве» – «Агнец Божий», «Утешитель» и «Невеста Агнца». Кроме того, им был опубликован ряд значительных очерков, из которых особенно надо отметить догматический очерк «Икона и иконопочитание». Скончался о. Сергей Булгаков в 1944 г. в Париже.

Философское творчество Булгакова.

Если вдуматься в то, что составляет основу философских построений Булгакова, то можно сказать словами его предисловия к «Свету не вечернему», что он ищет «пути через современность к Православию»: Булгаков идет тем же путем «восхождения» (от космоса к Богу). Основы философских построений Булгакова лежат в его космологии. Религиозный перелом не оторвал его от мира, а сам определялся (во всяком случае, в значительной степени) потребностью глубже понять мир и проникнуть в его сокровища.

венную жизнь, сокровенный смысл. Булгакову чужд «соблазн божественности мира», во всяком случае, различие Абсолюта и космоса во всей силе сохранялось у него до конца (несмотря на то, что в своем богословии Булгаков принимает метафизическое их единство), – и самую их идею «всеединства» он долго относит только к космосу. Это очень важно утвердить в самом начале при изучении построений Булгакова, которого не соблазняет «маска вещиности», лежащая на природе, создающая «непроницаемую» оболочку мира. В софиологии, о которой идет речь уже в «Философии хозяйства», Булгакова интересует прежде всего ее «космический аспект». «Тварь есть всеединство», – утверждает Булгаков в «Свете не вечернем», – она есть «единое – многое», все», «ей принадлежит положительное всеединство». «Онтологическая основа мира заключается в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы».

Исходя из этого существенного, ничем не стираемого различия между Абсолютом и космосом, Булгаков следует в его осмыслении за тем построением, которое впервые установил Филон, стоявший перед такой же антитезой. София, как идеальная основа мира, стоит между Абсолютом и космосом, как некое «третье бытие», соединяющее в себе и божественную и тварную природу... Даже и тогда, когда Булгаков перешел к учению о метафизическом единосущии Абсолюта и мира, он не терял никогда из виду их различия и говорил о «двух неравных реальностях» (Бога и мира). «Хотя и вызванное к бытию из ничего, – пишет Булгаков, – творение не есть ничто перед Богом, потому что имеет... так сказать, свою собственную божественность (которая есть тварная София)... имеет в себе собственную метафизическую упругость... Эта самостоятельность осуществляется в душе мира, как всеобщей связи, всеединстве тварного бытия». Булгаков упрекает, напр., томизм в том, что у него «нет места различению Бога и мира», считает теокосмизм «нехристианским учением», т.к. «здесь нет самостоятельного места для мира в его реальности»: «мир принадлежит самому себе... он действительно имеет в себе творящую и движущую силу».

«Собственную реальность» мира Булгаков ощущает тем больше, чем ярче выступает для него тварное всеединство, чем больше *natura naturans* просвечивает сквозь *natura naturata*, чем сильнее чувствует он «панэротизм» природы; ее динамизм. «Влечение природы к своей форме-идее, стремление облечься в свою собственную форму в существе своем есть эротическое стремление». Отсюда живое ощущение мощи мира, его творческой неистощимости и безграничности – благодаря его «софийности» (Булгаков однажды говорит об «океане» софийного (тварного) бытия). Для Булгакова космос есть живое, одушевленное целое, и потому он серьезно и настойчиво выдвигает понятие «души мира» – в «Философии хозяйства». «Единая мировая душа, – пишет он, – *natura naturans*, стремится овладеть природой, как *natura naturata*». «Душа мира, держа в себе все, является

едины́м центром мира». Еще ярче выдвигается понятие души мира в «Свете невечернем»: «Мировая душа, как энтелехия мира, есть начало, связующее и организующее мировую множественность *natura naturans* по отношению к *natura naturata* – универсальная инстинктивно бессознательная или сверхсознательная *anima mundi*, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала... Эта душа мира закрыта многими покрывалами, причем эти покрывала сами собою истончаются по мере духовного восхождения человека. Мировая душа, как сила едины́щая, связующая и организующая мир, проявляет свое действие всякий раз, когда ощущается именно связанность мира, и как бы она ни осуществлялась феноменально, она многолика, пребывая субстанционально единой». Булгаков говорит о «мудрости мировой души»: «душа мира, – пишет он в «Невесте Агнца», – есть органическая сила, имеющая инстинктивную закономерность бытия в его эволюционном развитии». «Душа мира, – отмечает Булгаков, – как не имеющая своего ипостасного центра», но являющаяся лишь непостасную «природу», в некоей своей слепоте и инстинктивности, в борении стихийных сил, созидательных и разрушительных, как бы ощупью осуществляет внутренний план бытия в возможных его вариантах». «В душе мира находятся «семенные логосы» бытия – однако в потенциальной их аморфности. Реальная множественность многообразной твари, свойственная вселенной, связывается в единство мировой душой». «Душа мира движет его или как темный инстинкт, внутренняя закономерность бытия в разных его образах, или как индивидуальная жизнь особей, которым свойственна самопроизвольность движений, низший род тварной свободы и самотворчества», ибо «душе мира, рассматриваемой независимо от тех ипостасей, которыми она ипостасируется, свойственна собственная свобода, поскольку она есть общее начало жизни творения. Мир себя осуществляет в эволюции жизни, повинаясь смутному инстинкту и восходя к высшим формам ее свободно, т. е. не как вещь, но как живое существо». «Безусловно мертвого вообще в творении не существует, – «мертвая» есть еще не ипостасированная природа, – здесь имеет место особый вид подсознательной, еще не сознательной жизни».

Важное место в творчестве Булгакова занимает космологическая тема. Булгаков идет гораздо дальше Флоренского, – для него единство тварного бытия, его живая мощь, своеобразный «панэротизм» природы – все это формирует его понимание, лучше сказать – его восприятие природы как «живого существа». Но этому «живому единству бытия» (его «всеединству») Булгаков, вслед за Соловьевым и Флоренским, присваивает именование «Софии» – и этим он уже выходит сразу за пределы чисто космологической темы, начинает для себя ряд новых проблем. Ввиду центральности

понятия Софии в метафизике Булгакова, следует подробнее остановиться на нем.

Булгакову – и не ему одному – импонировало прежде всего самое имя – «София», тот поэтический облик ее, который дает ей Соловьев, зачаровавший целую плеяду поэтов. Но вслед за Соловьевым и еще вслед за Флоренским Булгаков центрирует больше и больше свое внимание на понятии Софии, которая позже становится таким всеобъемлющим понятием, что оно поглощает все иные категории.

Булгаков дает разные аспекты идеи Софии. Прежде всего, сюда приходит все то, что было сказано о душе мира. В «Философии хозяйства» «душа мира» именуется Софией. Здесь Булгаков утверждает, что «мир потенциально софичен, актуально же он хаотичен; в своем вневременном бытии он есть сама София... мир удален от Софии не по существу, но по состоянию... Вследствие нарушения и изначального единства Софии мы находим в мире смещение бытия с его метафизического центра, что создает болезнь бытия – процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции, хозяйства». «На первобытный хаос, первоволю, первоматерию, представляющую бесформенное влечение к жизни, брошено одеяние софийности, но он несет его только как покров». «На мир ложится тяжелый покров механизма, закон всеобщей причинной связи, как универсальная форма связи сущего».

Космологический аспект Софии меняется постепенно уже в «Свете вечернем». По-прежнему еще «тварь есть всеединство», т.е. понятие всеединства все еще имеет смысл чисто космологический, – но тут же проступают и новые мотивы. «Тайна мира, – пишет Булгаков, – в женственности... зарождение мира есть действие всей Святой Троицы, в каждой из Ее Ипостасей простирающееся на восприимлющее Существо, вечную женственность, которая через это становится началом мира». И она есть «четвертая ипостась». Булгаков именует Софию как Вечную Женственность и материнское лоно бытия «четвертой ипостасью». «Что же есть эта Вечная Женственность, – спрашивает он, – в своей метафизической сущности? Тварь ли? Нет не тварь. Занимая место между Богом и миром, София пребывает между бытием и сверхбытием... София, хотя не есть Абсолютное или Бог, но имеет то, что имеет, непосредственно от Бога, т.е. абсолютным образом». «Не будучи сама вечностью, она всем обладает вечным образом... Она свободна от времени, возвышается над ним, но самой ей не принадлежит Вечность. Ей принадлежит положительное всеединство». Но «мир в одно и то же время и есть София, но и отличается от нее, не есть София»; София собственно есть «мир идей, т. е. идеальная основа мира». «София по отношению ко множественности мира есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей» – в ней «корень их бытия». Этот «мир идей, идеальное «все», актуально содержащееся в Софии,

существует для тварного мира не только как его основа, но и как норма, предельные задания, Аристотелевская энтелехия». «Мир есть ничто, засемененное идеями, становящееся Софией... Есть предвечная божественная София, а мир, как София, есть становящаяся София».

Уже в этих словах есть расплывчатость – понятие Софии, оставаясь понятием космологическим, раздваивается – частью София еще в пределах мира, частью уже вне его. Но дальше Булгаков утверждает, что «акт творения мира осуществляется созданием в Софии двух центров» – неба и земли: это и создает различие Софии божественной и Софии космической («Земли»). Углубляя это различие, Булгаков строит учение о «телесности», проводя различие между «материей» и «телом». Булгаков выдвигает понятие «духовной телесности», – материал для него есть «не субстанция тела», как думают материалисты, – а только его «качество» – сила, делающая тело плотью». «Духовная телесность» не связана ни временем, ни пространством, и в применении к ней «противопоставление духа и тела, спиритуализма и материализма теряет всякий смысл»: «Эта антитеза выражает собой не изначальную сущность тела, но лишь его модальность, определенное состояние телесности».

Если к метафизике тварного бытия, как «духовной телесности», присоединить то, что тварное бытие едино и целостно («весь мир, – пишет Булгаков, – есть одна телесность и одно тело»), то теперь понятно различие «потенциальной софийности мира» и Софии как идеальной основы мира» (т.е. Софии божественной), т. е. понятно различие двух аспектов в Софии. При таком толковании формула о «двух центрах» в Софии неудачна.

Тварное бытие в своей целостности есть и не есть София – оно есть София в своей идеальной основе, но и не есть София, поскольку эта идеальная основа лишь определяет жизнь мира и его эволюцию. Но зачем же тогда Булгаков учит о Софии как особой («четвертой») ипостаси, которая, хотя по своей сущности «находится вне божественного мира, не входит в его абсолютную полноту», но в то же время «допускается в нее»? Приняв идею «третьего бытия» (между Богом и миром), здесь Булгаков создает особую мифологию. Он пишет: «Нельзя мыслить Софию только как идеальный космос»; Бог «внеполагает (в смысле метафизической внеположности) Софию, изливая на нее животворящую силу триипостасной Любви». Это значит, что «предмет» божественной любви должен быть «субъектом, лицом, ипостасью»... Не трудно видеть, как здесь концепция «всеединства», сначала определенно относимая только к космосу, через понятие «третьего бытия» выходит за пределы космоса. Из реального понятия (понятия Софии как живого единства космоса) через эту мифологию София становится постепенно «двоящимся» понятием. Основания этой мифологии, лежащие в области богословской (в учении о Софии как Премудрости в Боге)

сами по себе лишь связывают, а не сливают 2 различных понятия (Софию в Боге и Софию как живое единство твари) в одно понятие.

В небольшом этюде «Ипостась и ипостасность» Булгаков дает «несколько иное изложение, нежели дано в «Свете невечернем», не отличающееся по существу, но более точное». По-прежнему Булгаков признает Софию «живой сущностью», но уже не считает ее ипостасью, «ибо это означало бы самобытное существование, подобное трем ипостасям, вносило бы в Троицу четверицу». Во имя богословской корректности Булгаков, все еще называя Софию «живым существом», присваивает ей ныне только «ипостасность», то есть «способность ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей». Зачем же понадобилось Булгакову это странное и по существу фиктивное понятие «ипостасности»? Это становится понятным лишь в свете дальнейших работ Булгакова – и прежде всего в «Агнце Божиим» и еще яснее – в «Невесте Агнца», где уже всецело торжествует метафизика всеединства на почве учения о Софии. София божественная (сопринадлежащая Абсолюту) и София тварная оказываются тождественны – ибо в творении мира «София божественная становится Софией тварной». «Единая София открывается в Боге и в творении». Несколько неожиданное утверждение это связано как раз с тем, что София уже непостасна, и, чтобы дать ей все же образ бытия, Булгаков учит о Софии как «усии», т.е. «сущности» в Боге. Еще в этюде «Ипостась и ипостасность» Булгаков говорит, что «надо строго различать Софию от сущности Божией или природы», но в «Агнце Божиим» и в дальнейших всех работах Булгаков утверждает, что «божественная София есть не что иное, как природа Божья», «усия», понимаемая как всеединство, как «божественный мир, божество в Боге, природа в Боге». Новая метафизика Булгакова связана с понятием «всеединства»⁴⁵⁹.

Булгаков по-прежнему признает тварность мира и в этом смысле свободен от всякого упрека в пантеизме – отвержение теокосмизма. В его произведении «Невеста Агнца» изображена не только активность мира и его «метафизическая упругость», не только подчеркнута прежняя идея о том, что «тварная София есть энергетическое начало мира», но очень рельефно показано, что «зло в тварном мире есть плод тварного самоопределения», что зло сотворено тварью. «Душа мира больна демонским одержанием», в мире мы находим «противоестественное внедрение бесов в жизнь мира». Поскольку мир есть единое целое и в нем существует онтологическое единство, постольку ясно, что при сравнении Абсолюта с нашим «полутемным» миром, «Бог и мир суть неравные реальности»⁴⁶⁰.

Для Булгакова здесь «сущность мира и мир божественный – одно и то же»: «надо со всей силой утвердить и постигнуть эту «тождественность»

⁴⁵⁹ Булгаков С. Невеста Агнца. М., 1993. С. 156.

⁴⁶⁰ Булгаков С. Соч. в 2 т. М., 1993 (в числе др. работа Невеста Агнца).

мира божественного и тварного или, что то же, – Софии божественной и Софии тварной». Это метафизическая однородность Бога и мира или их метафизическое единосущие, эта мифология всеединства не отвергает различие мира (в его эмпирической реальности) от Бога, но к чему же тогда сводится взаимоотношение Бога и мира? Не отвергая некоторой богословской выгоды в этой системе (при уяснении мистерии Боговоплощения, надо признать, что философски очень трудно принять эту систему. Надо при этом заметить, что Булгаков серьезно, а не номинально принимает идею творения мира, – но что же может значить в этой системе понятие «творения»? Еще в книге «Агнец Божий» Булгаков укрывался от трудностей, здесь возникающих, с помощью чисто словесного обхода их. «Сотворение мира, – пишет он, – метафизически состоит в том, что Бог положил свой собственный божественный мир не как предвечно сущий, но как становящийся. В этом смысле «Он срастил его с ничто, погрузив в становление». Эта загадочная формула, по существу лишенная смысла (ибо что может значить «погружение» божественной Софии в «становление», которое ведь есть образ мира, уже сотворенного, т. е. который имеет место после сотворения, но не до него), повторяется в последней книге Булгакова, хотя именно в этой книге он усиленно настаивает на том, что надо принять идею сотворенности мира. Но одно дело принять эту идею, а другое – ее истолковать. «Творение состоит в том, – пишет Булгаков в «Невесте Агнца», повторяя вновь Соловьева, – что Божественное бытие в Софии получает для себя инобытие в мире». «Творя мир, т. е. давая ему самобытие, Бог полагает его как бы вне Себя, отпускает его на внебожественное и даже не божественное бытие». Но отсюда неизбежно получается не только расплывчатость, но неуместная игра слов – вряд ли устранимая в метафизике всеединства. «Тварная София, – пишет Булгаков, – не есть другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия. Мир, поскольку он имеет отношение к Софии божественной, – не сотворен... но вместе с тем он и сотворен». И т. к. «София божественная и тварная не две сущности, но одна, то из этого единства Софии в двух образах и вытекает эта непостижимая формула, что мир и сотворен и не сотворен». Из такой формулы вытекают и мнимые проблемы у Булгакова (напр., «нужно ли особое творение мира, раз существует его основа – тварная София?»). Можно, конечно, говорить об антиномизме, но когда вы читаете, напр., что «тварная София, творится, так сказать, из Софии божественной», а рядом, что «тварная София в известном смысле не повторяет божественную, но есть совокупление творческих вариантов на ее темы», то во всем этом ничего, кроме невылазных трудностей, вытекающих из метафизики всеединства, усмотреть невозможно. Софиологический монизм у Булгакова, хотя и словесно уживается рядом с софиологическим дуализмом, на самом деле ведет к тому, что в нем тонет, должно тонуть все, что

было высокоценного в космологии Булгакова. Тут надо выбирать – либо метафизика всеединства, либо (как раньше утверждал Булгаков) всеединство есть категория лишь космологическая, а не метафизическая⁴⁶¹.

Еще в «Свете Невечернем» зло связывается Булгаковым с тем, что «ничто» «врывается в осуществленное уже мироздание как хаотизирующая сила» (Бог «не остановился и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему хаотическому ничто»). То есть, «возможность зла и греха, как актуализации ничто, была заранее дана мирозданием». Надо сказать, что это очень странная теория зла, которое возводится к «ничто» – словно это ничто (т.е. чистый ноль), может стать «хаотизирующей силой»! Несколько дальше уже по-иному Булгаков учит, что «грехопадение произошло» лишь в низшем центре софийной жизни. В «Невесте Агнца» Булгаков постоянно возвращается к теме зла – и здесь уже особенно выдвигается у него значение «свободы». «Основа зла, – пишет он, – в самом характере тварности, как соединения свободного самоопределения и природной данности». Очень много пишет Булгаков о зле в истории – эта тема его мучит и ставит проблему эсхатологии. «Положительное естество природного человека в его творческих силах, – пишет он, – здраво и софийно, но оно больно в своем состоянии». Отсюда его заключение, что «история не кончится в имманентности своей, но катастрофически оборвется» – история окончится «всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром». Но если вдуматься в эту метафизику зла, то возникает трудность примирить «софийность» космоса (т. е. согласно новой метафизике Булгакова божественность бытия) с началом бунта. Булгаков готов признать, что бытие в его свободе «не софийно», но тогда и остается (вслед за Соловьевым) обращаться уже не к «низшему центру» софийного бытия, а к чистому «ничто» как «хаотизирующей силе». Софиологический монизм в этом пункте терпит ясное поражение.

Пока Булгаков не распространял идеи всеединства за пределы космоса, т. е. пока стоял на почве онтологического дуализма, в его системе (как она выразилась в «Свете Невечернем») было более цельности, – но зато понятие Софии (чисто космологическое) превратилось в «четвертую» ипостась. Когда же Булгаков, богословски перестроив свою систему, встал на позиции софиологического монизма, то система его явно не удалась. Хотя следует подчеркнуть бесспорную и высокую ценность отдельных, часто замечательных идей и формул Булгакова; система всеединства остается верной, поскольку она включает в себя только космос. Неудачи метафизики всеединства, как ее начал строить впервые Соловьев, а затем его новейшие последователи, не могут отстранить огромного и крайне актуального зна-

⁴⁶¹ Булгаков С. Свет Невечерний. Соб. соч. в 2 т.

чения космологической проблемы, всю глубину которой трудно переоценить.

Что касается проблем антропологии у Булгакова, то следует отметить, что в этой сфере он дал мало значительного – больше повторяя Соловьева, отчасти Флоренского. Человек, как «мировой хозяин или демиург», «причастен *natura naturans*, творящей душе природного мира». Булгаков постоянно подчеркивает эту творческую стихию в человеке, однако его мысль слишком сильно тяготеет к тому, чтобы выдвинуть человечество как целое, как подлинный субъект творческой деятельности. О «хозяйстве», т. е. вообще о творчестве, Булгаков писал, что «истинным его субъектом является не человек, но человечество». «Человек познает, как око Мировой души». Для Булгакова «соборность» человечества, его живое единство слишком связано с софийностью мира, как бы тонет в нем. Центр тяжести для него в том, что человек именно есть «око мировой души», проводником движения которого оно является. Для Булгакова же самое важное в человеке то, что он «центр мироздания», что природа «только в человеке осознает себя, становится зрячей, очеловечивается». Но в отдельном человеке постоянно дает себя знать самость, «которая набрасывает свой тяжелый флер на всю жизнь». И как «самость в человеке может быть исторгается и побеждается лишь трудом его над самим собой или религиозным подвигом, так и самость в природе побеждается трудом хозяйственным, в историческом процессе». Поэтому на человеке через грехопадение прародителей, внесших «суету» и неправду в жизнь природы, лежит задача искупления греха – это и есть путь человека. «Между миром, как космосом, – пишет Булгаков, – и миром эмпирическим существует живое общение», – но на человеке лежит долг извлекать из этого общения мотивы творчества, чтобы свободно преодолевать в себе и в природе самость. Свобода одна может помочь «миру, отпавшему в состояние неистинности, а потому смертности, прийти в разум истины». У Булгакова не исчез тот исторический детерминизм, который у Маркса (от Гегеля) гарантирует, что в «конце истории» наступит «царство свободы», – только теперь у Булгакова «София правит историей как объективная ее закономерность; только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет». При этом софийном плане истории, при этом внутреннем ее детерминизме проблема свободы в человечестве всегда занимала Булгакова и обращала его внимание к вопросам антропологии. В раннем своей этюде «Основная проблема теории прогресса» Булгаков твердо исповедовал независимость моральных императивов от того, может ли их вместить действительность. В «Философии хозяйства» Булгаков говорит, что «по формальной беспределности своего сознания и своей свободы человек божествен», но свободе его кладет границы «чуждое ему инобытие». Реальность свободы – это одно, ее «мощь» – это другое, – здесь и возникает основная проблема о

смысле свободы и о путях ее преображающего мир творчества. «Формальную беспредельность» свободы Булгаков, следуя всецело Шеллингу, связывает с (ноуменальным) актом свободы «на грани нашего бытия». «Вызывая к жизни определенные души, Бог предоставляет им участие в творении самих себя... люди свободны уже в акте рождения (не в хронологическом, а онтологическом порядке)». Это учение о свободе «на грани бытия» оставалось у Булгакова всю жизнь. В человеке есть, – читаем в «Свете не-вечернем», – субстанционально волевое ядро личности – субъект свободы. «Тварная свобода вольна вызвать и небытие к бытию, актуализировать «ничто», – и тогда оно косвенно получает жизнь»⁴⁶².

Это учение развивалось в дальнейших работах Булгакова и достигло высшего своего выражения в «Невесте Агнца». Прежде всего Булгаков еще раз подчеркивает здесь ноуменальную свободу в человеке: «Если «я» и сотворено, – пишет он, – то оно не могло быть сотворено как вещь, так сказать, без спросу»... «при сотворении «я» оно само было спрошено». Это учение о субъекте свободы до того, как оно становится субъектом, было бы понятно, если бы признавать предсуществование души, но Булгаков это предсуществование отвергает и стремится обойти трудность, с которой он имеет дело. «Согласие (на бытие) и есть самоположение «Я», – пишет он... Из пустоты ничто (!) звучит это да твари, вопрошаемой о ее собственном бытии. В этом смысле ничто подлинно оказывается вместилищем свободы». «Творение личности, – пишет Булгаков, – необходимо включает не только божественное призвание к бытию, но и ответное самоположение тварной ипостаси или согласие «я» на свое положение Богом... В этом смысле творение «я» является вместе и самотворением, человек соучаствует с Богом в своем собственном сотворении». Сказано смело, но лишено всякого смысла... «Свобода, – пишет Булгаков, – не возникает и не начинается... она и не сотворена... она излучается из вечного света свободы Божией, и в этом смысле она премирна и претварна». Но если так, то нужно прямо говорить о предсуществовании души – ибо если есть «премирная свобода», то уже тем самым есть и субъект этой свободы. Но вот уже иные слова: «Сама человеческая личность («Я») не софийна, но придана софийности, вложена в нее, как ее субъект или ипостась». Эти слова, по иному рисуящие тайну человека, связаны у Булгакова с различием природы в человеке и его ипостаси: человек по природе софиен (как софиен и весь космос), а его ипостась не так связана с «природой», как в Боге связаны ипостаси с «природой» (сущность) в Боге»: ипостась «вложена» в природу человека. Однако если каждое «я» входит в мир, «дав на это согласие», то не ведет ли это к метафизическому индивидуализму? Булгаков этой проблемы, законно возникающей из учения о свободе «на грани бытия», просто

⁴⁶² Булгаков С. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С.167.

не замечает – для него человечество есть целое, а не сумма, и каждый индивид «в одно и то же время и личен и всечеловечен». Эту «всечеловечность» индивидуальности Булгаков считает «антропологической аксиомой».

Можно было бы, конечно, относить «всечеловечность» к «природе» (одинаковой у всех и даже единой), и тогда ипостась была бы носителем чисто индивидуального начала (самополагающегося «Я»). Но Булгаков считает, что «между ипостасью и природой в человеке есть исключительная связь в глубочайших тайниках личной жизни». «Каждая ипостась есть (лишь) личное как всеобщего что», – говорит Булгаков, как бы отвергая у ипостаси ее особое, собственное содержание. «Природа твари (человека), хотя и озарена личным самосознанием, – пишет Булгаков, – но не до конца пронизана им – она представляет темную ипостасно непросветленную данность», и ипостаси надлежит просветлять природу, «освободить» в ней софийную основу. Вся эта теснейшая связь ипостаси и природы в человеке не допускает их разрыва (который, например, утверждается в перевоплощении).

Преодоление внешней необходимости дается во всяком акте свободы – и здесь Булгаков твердо стоит за автономию человека, за его свободу. Но, кроме внешней необходимости, перед человеком стоит иная, уже метафизическая необходимость – та тайная логика истории, которую Булгаков выражает в формуле, что «София правит историей». «Свобода, – писал Булгаков, – распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход». Булгаков идет и дальше, возвращаясь к формуле марксизма, но внося в нее новое содержание: «Свобода есть познанная необходимость» и «Промысел Божий, путем необходимости ведущий человека, есть высшая закономерность истории».

В этих формулах еще не чувствуется трагичность в свободе. «Поскольку мир бытийными корнями погружен в Бога, он чужд свободе и связанным с ней случайностям и неверностям. Но мир не может совсем не удалиться – не может совсем разложиться; однако, в силу свободы своей, мир может задержаться в состоянии меональности, не достигая высшей ступени бытия». «Свободе не дано погубить или даже существенно испортить творение». «Нужно скрепить, – пишет Булгаков в заключительной главе «Света Невечернего», – Божественное всемогущество и тварную свободу в одно целое и тем окончательно согласовать божеское и человеческое». Однако тут же Булгаков пишет: «Если человеческая свобода признана в полном объеме, то с ней приходится считаться со всей серьезностью и последовательностью – вплоть до адских мук...» Но чтобы удержаться в рамках метафизики всеединства Булгаков кончает мыслью, что «вполне

мыслимо полное обессиление и прекращение зла», «противопоставление рая и ада не есть еще предельная цель мироздания»⁴⁶³.

В «Невесте Агнца» свобода признается «не софийной», т. е. стоящей вне софийной детерминированности в бытии. «Тварный мир, – пишет Булгаков, – совершенно детерминирован лишь в онтологическом своем основании». Булгаков верит, что «диалектика тварной свободы... должна в конце пути свободы слиться с океаном софийного бытия через способность на путях свободы преодолеть индивидуальность ради высшей и последней свободы – с принятием софийной детерминации как цели». Но т. к. «первородный грех явился онтологической катастрофой в человеке, силой истории... ослаблено все человеческое естество», и т.к. «люцеферизм заложен в самой тварности – как искушение, подлежащее преодолению», вообще в силу «удобопреватности свободы» и несофийности «Я», как субъекта свободы, – то «софийная детерминация» оказывается не обеспеченной и даже сомнительной. Булгаков сильно и остро говорит об «отравленности и извращенности всего человеческого творчества» – и здесь с исключительным мужеством и правдивостью он признает, что «несмотря на единство человечества и единый корень всего его творчества, оно не имеет гармонического свершения и, наоборот, удел человечества есть самая раздирающая трагедия последней борьбы»⁴⁶⁴. «В пределах самой истории, – пишет Булгаков, – этой трагедии нет конца и исхода». Метафизика всеединства в пределах истории, в пределах времени оказывается, т. о., неверной, а «софийная детерминация» просто идеалом, а не реальностью: «сгорит все в мире, не достойное увековечения, не софийное его приращение, – и воссияет софийный его образ, так что София тварная станет совершенно прозрачным откровением Софии божественной... Душа мира, сохраняя всю свою реальность и самобытность, перестанет быть закрытой для духа, но станет ему послушна, для него прозрачна, с ним сообразна»⁴⁶⁵. Однако и в будущем зоне сохранится антиномизм блаженства и мук, ибо и там свобода, неустранимая и в будущем эоне, хотя она и должна быть признана в своем бунте против Бога «онтологическим безумием», может пребывать «в злой вечности пустоты, пока не начнется обращение (даже сатаны) к Богу. «Сатанизм исчерпаем, – думает Булгаков, – здесь открывается возможность конца сатанизма», но этот «онтологический постулат (определяемый «метафизикой всеединства») есть тайна, нам совершенно неведомая и потому не подлежащая дальнейшему обсуждению». Мужество мысли не покинуло Булгакова и в этой точке, которая так была нужна для системы всеединства, – «софийная детерминация» оказывается лишь возмож-

⁴⁶³ Булгаков С. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 167.

⁴⁶⁴ Булгаков С. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 78.

⁴⁶⁵ Там же. С. 179.

ной, связанной с сознанием «безумия пути, на котором ищется свобода в произволе, но и только.

Булгаков имеет чрезвычайное значение в развитии русской философии прежде всего тем, что углубил темы космологии, столь существенные для уразумения бытия. Понятие «тварной Софии» (если и не стоять за самый термин, по разным причинам не всегда удачный) глубже всего и основательнее всего проработано в русской мысли именно Булгаковым, – особенно вдохновляющими являются его анализы в «Философии хозяйства». Но уже в «Свете невечернем», законно связывая проблемы космологии с религиозной тематикой, удачно и убедительно преодолевая всяческий имманентизм, Булгаков подпадает под влияние метафизики всеединства. Еще в «Свете невечернем» Булгаков относит «всеединство» лишь к космосу, но тут же стоит рядом вся бесплодная мифология о «третьем бытии», навеянная Флоренским. Богословски очищая понятие «Софии» от двойственности, какая ей была присуща еще в «Свете невечернем», Булгаков впадает в софиологический монизм, от трудностей которого он думает найти спасение в антиномизме. На самом деле получается номинальный, а не реальный антиномизм, и это всего яснее проступает в кардинальном понятии творения, от которого зависит все построение метафизики. С одной стороны Булгаков со всей силой и добросовестностью защищает реальность понятия творения, – и в этом отношении он достигает большего успеха, но, с другой стороны, при его софиологическом монизме, при отождествлении «сущности» в Боге («усии», Софии божественной) с «сущностью» в космосе творение является мнимым понятием, подменяясь загадочным «кенозисом», странным превращением Абсолюта (в его полноте) в «становящийся Абсолют». Всюду, где научная добросовестность диктует Булгакову черты реализма (как в учении о зле, о свободе), он фатально теряет путеводную нить «софийной детерминации», – и вся система софиологического монизма расползается, уступая место основному онтологическому дуализму, с которым связано понятие творения.

Синтез науки, философии и религии так же не удался Булгакову, как и Соловьеву, – как он вообще не может удаться в линиях метафизики всеединства. Но метафизика всеединства стоит в самой тесной близости к тому чаемому синтезу, который, будучи свободен от основной ошибки всеединства, даст надлежащее и плодотворное сочетание науки, философии и богословия – задача этого синтеза явно неустранима для русской мысли, не утратившей внутренней связи с Православием.

Николай Онуфриевич Лосский (1870 – 1965) – выдающийся представитель русской религиозной философии, один из основателей направления интуитивизма в философии.

Николай Онуфриевич Лосский родился 6 декабря 1870 году в местечке Креславке Витебской губернии. Высшее образование получил в Санкт-

Петербургском университете на естественнонаучном отделении физико-математического факультета и на историко-филологическом факультете. В 1903 г. получил степень магистра философии за диссертацию «Основные учения психологии с точки зрения волонтаризма»; степень доктора философии – в 1907 г. за диссертацию «Обоснование интуитивизма». Лосский был профессором философии на Бестужевских высших женских курсах и в Санкт-Петербургском университете. В 1922 г. советское правительство выслало из России 120 ученых, писателей и общественных деятелей как лиц, не принявших марксистской идеологии. В их числе был выслан и Лосский. До 1942 г. он жил в Праге, был профессором в Русском университете. В 1942 г., после превращения Словакии в самостоятельное государство, был приглашен в Братиславу профессором философии. В 1945 г. переехал в Париж, в 1946 г. – в США к младшему сыну Андрею. В 1947 – 1950 гг. был профессором философии в Св.-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке, затем вместе с сыном переехал в Лос-Анджелес. Последние годы жил во Франции, где и умер 25 января 1965 года. Главные труды Лосского, кроме двух упомянутых диссертаций: «Мир как органическое целое», «Логика», «Свобода воли», «Ценность и бытие», «Типы мировоззрений», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», «Бог и мировое зло», «Условия абсолютного добра», «Достоевский и его христианское мировоззрение», «Общедоступное введение в философию», «Характер русского народа», «History of Russian Philosophy».

Философия Н. Лосского.

Все, что Лосский создал (около двух десятков крупных трудов и сотни статей), носит на себе печать добротности и поучительности. Каждый труд его есть своего рода философский памятник, не смываемый никаким потоком времени. Лосский собрал обильную жатву, и жатва эта духовно окормила взыскующих истины. Он строил свое учение крепко, с расчетом на века. Ему чужд философский импрессионизм многих, даже талантливых современных философов, но ему чужд и догматизм старой школы.

Хотя Н.О. Лосский всегда обладал энциклопедической ученостью, главная ценность его трудов заключается не в этом, а в оригинальности, силе и глубине его мысли. Лосский не только прокладывал, но и проложил новые пути в философии. В ряде философских дисциплин он явился обновителем и пионером. Верность лучшим философским традициям сочетается в нем с неустранимостью мысли. То новое, что Лосский внес в русскую и мировую философию далеко еще должным образом не усвоено, и условия эмиграции не благоприятствовали тому, чтобы у него образовалась своя школа последователей. Но заслуги Лосского признаются во всех странах с развитой философской культурой.

Лосский явился основателем нового в философии гносеологического учения – «интуитивизма». Основная мысль гносеологии Лосского, несмотря на всю углубленность его анализов, в лучшем смысле этого слова проста и умозрительно показуема. Она заключается в утверждении, что сознание носит, по своей исконной природе, открытый, а не закрытый характер, что оно подобно не психическому вместилищу, в которое предмет должен «попасть», неизбежно субъективно преломившись в нем, а, скорее, средоточию лучей, освещающих своим вниманием те или иные отрезки бытия. Согласно теории Лосского, причинное воздействие предмета играет роль лишь повода восприятия, побуждающего наше «Я», как духовное существо, обратить внимание на задевший наше тело предмет. При предпосылке «закрытого» сознания неразрешимой загадкой остается проблема соответствия предмета – представлению о нем. Доказать такое соответствие можно было бы, лишь «выпрыгнув» из своего сознания и сравнив имеющееся в нем представление о предмете с самим предметом. Это, конечно, противоречило бы элементарной логике. В силу этого большинство гносеологий склоняется к субъективизации данных сознания, что, опять-таки, приводит к концепциям «закрытого» в себе сознания. Нужно сказать, что философская мысль до сих пор безнадежно вращается вокруг этой проблемы, а крайние ее течения, например, логический позитивизм, вообще отвергают гносеологическую проблематику, утверждая, что они занимаются лишь «описанием» фактов, и пытаются стать «по ту сторону» вопроса об их субъективности или объективности. На самом же деле они становятся «по эту сторону» гносеологии, отрекаясь от великого наследия Канта. В противоположность этому, Лосский не обходит гносеологической проблематики и рубит «гордиев узел» указанием на факт интуиции и исследованиями условий ее возможности. Под «интуицией» Лосский понимает «непосредственное обладание предметом в его подлиннике» (не копия, отражение, субъективное преломление и т.д.). Не гносеологическая субординация субъекта – предмету (тезис материализма: «бытие определяет сознание») и не субординация предмета – субъекту (тезис спиритуализма: «сознание определяет бытие»), а гносеологическая *координация* составляет, по Лосскому, основной закон познания. Этим утверждается равенство субъекта и предмета познания, при четком различении их роли в познавательном акте. В этом духе Лосский проводит строгое различие между актом познавания и самим познаваемым. Интуитивный характер познавательного акта в более чистом виде обнаруживается в случаях, когда предметом становится идеальное бытие (мир идей), чужое «Я» или, в предельных случаях, Абсолютное (мистическая интуиция). По Лосскому, существует три основных вида интуиции – чувственная, интеллектуальная и мистическая. В этом указании на интуитивный, «открытый» характер сознания – философский

подвиг Лосского, открывший перед философией горизонты подлинного бытия.

Лосский не приемлет философскую теорию отражения. Его учение о мире как органическом целом, его смелая и необычайно последовательная защита свободы воли, его утверждение об укорененности реального мира событий в идеальном бытии открывают перед философией новые горизонты и плодотворно обогащают философскую мысль. Лосский нашел редкий синтез между монадологией Лейбница, утверждающей неповторимость и индивидуальность каждой «монады», и традицией органического мировоззрения, идущей от Платона и Плотина. В отличие от Лейбница (у которого монады «не имеют дверей и окон»), «субстанциальные деятели» Лосского находятся во взаимодействии друг с другом, чем преодолевается опасность метафизического солипсизма. С другой стороны, опасность поглощения индивидуальности в мировом Единстве преодолевается утверждением свободы самоопределения, изнутри присущей каждому «субстанциальному деятелю». Философским концептом учения Лосского является принцип: «все имманентно всему». Здесь Лосский исходит из позиций персонализма, видящего в личности (потенциальной или реальной) основное бытие и основную ценность. Особенно важно здесь понятие «субстанциального деятеля» (в своих высших формах достигающего степени конкретной личности), в котором подчеркивается активность и личность того, что в философской традиции было принято называть «субстанцией». Этот термин, однако, явно устарел: материальная субстанция отрицается современной физикой, видящей в материи скорее проявление сил, а понятие «духовной субстанции» подорвано открытиями современного психоанализа. Давно пора было заменить понятие «субстанции» понятием исходного центра активности, координирующего все сложные проявления данного единства.

Развивая учение Лейбница, Лосский он вводит свое понятие «субстанциональный деятель»⁴⁶⁶. В понятии «субстанциального деятеля» сохраняется при этом идея субстанциальности – «в себе сущести», но преодолевается идея пассивного субстрата, привкус которой всегда содержится в идее «субстанции». Чрезвычайно ценно для метафизики и разграничение понятий «формального» и «конкретного» единства, проводимое Лосским, который пользуется здесь чаще терминами «отвлеченное» и «конкретное» единосущие. Формальное единосущее субстанциальных деятелей как носителей тождественных форм пространства, времени и других основных категорий является, по Лосскому, условием возможности мира как целого. Но это формальное единосущее оставляет простор как для сотрудничества и общения, так и для борьбы и разобщения. Конкретное же единосущее достигается именно в результате сотрудничества и общения, могущих доходить до степени симфонического единства. В силу всех этих соображений

⁴⁶⁶ Лосский Н.О. Мир как органическое целое. М., 2004. С. 204.

метафизическое учение Лосского никак не может расцениваться как разновидность пантеизма, несмотря на исповедуемый им тезис об органическом единстве мира. Лосский учит, что между Творцом и тварью – между Господом Богом и сотворенным миром – разверзается онтологическая пропасть, могущая быть заполненной лишь в порядке благодати, а не в порядке непосредственного причастия мира Божеству. По его учению, Бог сотворил мир как совокупность субстанциальных деятелей, способных к творчеству собственной жизни, в рамках дарованной им свыше индивидуальности. Хотя субстанциальные деятели не способны к творчеству из Ничего (это есть прерогатива Господа Бога), они способны к творчеству в смысле того или иного оформления данного им материала, и в этом смысле каждый субстанциальный деятель – также творец, хотя и с малой буквы «т». С этим связано учение Лосского о *свободе воли*, лучше всего выраженное им в книге одноименного заглавия.

Лосский считает, что свобода есть первозданное свойство каждой личности и, говоря шире, каждого субстанциального деятеля. Субстанциальные деятели первично не обладают раз навсегда данной «природой» – эта природа вырабатывается ими в процессе творчества и приспособления. В этом смысле Лосский утверждает, что субстанциальные деятели обладают «сверхкачественной творческой силой», имея в виду, что они не исчерпываются данными качествами, а могут творить новые. Развивая эти мысли, Лосский утверждает, что личность свободна: 1) от предопределенности средой, 2) от собственного прошлого и 3) от Господа Бога, поскольку Бог сам сотворил их свободными. Воздействие Бога на мир может иметь характер благодатной силы, а не естественного принуждения. Субстанциальные деятели способны к сотрудничеству между собой вплоть до образования сверхиндивидуальных единств (семья, нация, человечество), причем, в силу свободного характера таких единств, не обязательно утрачивается индивидуальность входящих индивидов.

Замечательным является его учебник «История русской философии». Будучи систематиком, Лосский отводит в своей книге более внимания философам, мышление которых отличалось систематичностью, и менее – философским импрессионистам. В этом отношении в книге Зеньковского отводится более внимания исторической преемственности идей. Но для всех, кто хочет основательно ознакомиться с учениями наиболее выдающихся русских мыслителей – В. Соловьева, С. Франка, Н. Бердяева, С. Булгакова, самого Н. Лосского, – можно рекомендовать именно книгу Лосского.

Философия Лосского способна удовлетворить не только запросы ума, но и искания человеческого сердца. В самом облике Лосского было нечто сократическое. Общение с ним всегда доставляло духовное наслаждение. Если русской философии суждено будет возродиться после плена у мерт-

вящей схоластики диамата, то именно Лосский явится одной из главных путеводных звезд этой новой чаемой русской философии.

Кончина Н.О. Лосского как бы символизирует конец целой эпохи русской культуры – периода русского религиозно-философского Ренессанса, давшего России и миру целую плеяду высокоталантливых мыслителей, из которых Лосскому принадлежит, думается, первое место.

10.5. Философия свободы и ответственности в русской философии

Философия свободы, представленная в русской философии трудами Н.А. Бердяева И.А., Ильина.

Николай Александрович Бердяев (1874 – 1948) является крупным представителем русской религиозной философии.

Н.А. Бердяев родился 6/19 марта 1874 году в Киеве. Его предки по отцовской линии принадлежали к высшей военной аристократии. Мать – из рода князей Кудашевых (по отцу) и графов Шуазель-Гуффье (по матери). В 1894 г. он поступил в киевский кадетский корпус. Однако обстановка военного учебного заведения оказалась для него совершенно чуждой, и Бердяев поступает на естественный факультет киевского Университета Святого Владимира.

Студенческая среда весьма существенно повлияла на характер и жизненные ориентиры Бердяева. Несовершенство мира теперь порождает в нем желание изменить мир, искоренить зло и несправедливость. Ответа на вопрос, как этого достичь, Бердяев ищет в теории научного социализма, которую начинает изучать с 1894 г. в одном из киевских социал-демократических кружков. Одновременно он продолжает свои занятия философией, посещая лекции и семинары профессора Г.И.Челпанова.

Участие в студенческом движении заканчивается для Бердяева арестом в 1898 г., месячным тюремным заключением, судом и ссылкой в Вологду (1901 – 1902), где в то время уже находились А.А. Богданов и А.В. Луначарский, Б.В. Савинков, Б.А. Кистяковский (автор известной статьи в сборнике «Вехи»), А.М. Ремизов и П.Е. Щеглов. К этому времени Бердяев уже был известен как «критический марксист», автор статьи «А.Ф. Ланге и критическая философия в их отношении к социализму», которую К.Каутский⁴⁶⁷ опубликовал в органе германской социал-демократической партии «Новое Время» (№№ 32 – 34 за 1899 – 1900 гг). Вскоре этот философский дебют Бердяева был дополнен появлением его первой книги – «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском» (1901). Уже в ссылке Бердяев начинает осознавать невозможность соединения в целостном мировоззрении материалистического понимания истории и философского идеализма, а к

⁴⁶⁷ К.Каутский – немецкий экономист, историк и публицист. Теоретик классического марксизма, редактор четвертого тома «Капитала» К. Маркса.

1903 г. окончательно укрепляется на пути, по которому уже пошли бывшие «легальные» марксисты П.Б. Струве, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк. Это, в конечном счете, привело его в 1904 г. в журнал «Новый путь» – трибуну религиозно-философских собраний, организованных в Петербурге Д.С. Мережковским. Но идеализм для Бердяева оказался лишь переходной философской формой. Конечным же пунктом становится еще неясный образ религиозно-христианской философии, призванной выразить целостным и универсальным образом человеческий опыт.

В 1905 – 1906 гг совместно с С.Н. Булгаковым Бердяев редактирует журнал «Вопросы жизни», стремясь сделать его центром единения новаторских течений в социально-политической, религиозно-философской и художественной сфере. Поездка зимой 1907 – 1908 гг в Париж и интенсивное общение с Мережковским и его кругом стимулирует обращение Бердяева к Православию. По возвращении в Россию он поселяется в Москве, сближается с кругом философов, объединенных вокруг книгоиздательства «Путь» (Г.А. Рачинский, Е.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский) и принимает деятельное участие в организации религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. Итогом творческих поисков этого периода становится опубликованная в 1911 г. «Философия свободы».

В «Философии свободы» Бердяев выступает как продолжатель главных традиций русской философии XIX века. Устремленность Бердяева к всемирной соборности, призванной преодолеть церковный конфессионализм, находится в русле универсализма Вл. Соловьева и его учения о «Богочеловечестве».

Зимой 1912 – 1913 гг Бердяев вместе с женой Л.Ю. Трушевой едет в Италию и привозит оттуда замысел и первые страницы новой книги, законченной к февралю 1914 г. Это был опубликованный в 1916 г «Смысл творчества», в котором, отмечал Бердяев, его « религиозная философия» впервые была вполне осознана и выражена⁴⁶⁸.

Февраль 1917 г. Бердяев приветствовал. Падение «священного русского царства» как лже-теократии и «мужицкого царства» воспринималось им в русле творческих задач эпохи. Однако с течением времени Бердяев становится пессимистичней. За 10 дней до падения Временного правительства он пишет: «Традиционная история русской интеллигенции кончена... она побывала у власти, и на земле воцарился ад. Поистине русская революция имеет какую-то большую миссию, но миссию не творческую, отрицательную – она должна изобличить ложь и пустоту какой-то идеи, которой была одержима русская интеллигенция и которой она отравила русский народ»⁴⁶⁹.

⁴⁶⁸ Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949, С. 174.

⁴⁶⁹ Русская свобода. 1917. №№ 24 – 25. С. 5.

В 1918 г. Бердяев создает Вольную Академию Духовной Культуры, при которой начинают работу несколько семинаров. Он читает курс лекций по философии истории, участвует в семинаре по Достоевскому, а также пишет книгу «Философия неравенства» (опубликована в Берлине в 1923 г.). В 1920 г. историко-филологический факультет Московского университета избирает его профессором. А в 1921 г. он подвергается аресту в связи с делом так называемого «тактического центра». Летом 1922 г. последовал еще один арест, осенью – высылка за пределы страны.

С 1922 по 1924 гг Бердяев живет в Берлине. Уже в эту эпоху он приобретает репутацию ведущего философа послевоенной Европы. У него завязываются знакомства с О. Шпенглером, М. Шелером, Г. фон Кайзерлингом.

Начало второй мировой войны и война фашистской Германии с СССР обострила патриотические чувства Бердяева... Первой послевоенной книгой стала «Русская идея» (Париж, 1946), посвященная осмыслению истории русской философии.

Умер Бердяев 23 марта 1948 года за рабочим столом в своем доме в пригороде Парижа, Кламаре.

Философия Н.А. Бердяева

В обосновании этой идеи Бердяевым можно выделить четыре основных направления: 1) обоснование абсолютной свободы человека как условия его существования и творчества; 2) разработка метафизики духа на основе истолкования религиозно-мистических интуиций о свободно духовных отношениях человека с Богом; 3) истолкование мира и общества как результата объективации творческой деятельности человека и их антиномичности; 4) осмысление духовного опыта человечества как способа преодоления антиномии путем «просветления» объективированного, «падшего» мира. В обосновании своих философских построений Бердяев использует христианское вероучение, видя в нем символическое выражение подлинной теогонии мира, тайну которой он стремится разгадать и представить в своем варианте философии христианского экзистенциализма с выходом на учение о судьбе человека и смысле истории.

Исходной философской установкой Бердяева является положение, что только целостный человек, вкорененный в глубину бытия и воодушевляемый Богом, может служить основанием и целью сущего. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность. Однако о духе нельзя выработать понятия, хотя можно уловить его признаки. К последним Бердяев относит свободу, творчество, любовь, красоту, добро как Божественное откровение.

Своеобразие философии, по Бердяеву, состоит в том, что она не сводится к системе понятий, представляет собой не столько «знание-дискурс»,

сколько «знание-созерцание», говорящее на языке символов и мифов. В мире символов в его собственной философии ключевая роль принадлежала свободе и творчеству, с которыми в конечном счете связаны все прочие идеи-символы: дух, чье «царство» радикально, онтологически противостоит «царству природы»; объективация – бердяевская интуиция драматизма судьбы человека, не способного (культура – «великая неудача») выйти из пределов «царства природы»; трансцендирование – творческий прорыв, преодоление, хотя бы на миг, «рабских» оков природно-исторического бытия; экзистенциальное время – духовно-творческий опыт личной и исторической жизни, имеющий метаисторический, абсолютный смысл и сохраняющий его даже в эсхатологической перспективе. При этом именно свобода определяет содержание «царства духа», смысл его противостояния «царству природы». Творчество же, которое всегда имеет своей основой и целью свободу, фактически исчерпывает позитивный аспект человеческого бытия в бердяевской метафизике и в этом отношении не знает границ: оно возможно не только в опыте художественном и философском, но также и в опыте религиозном и моральном («парадоксальная этика»), в духовном опыте личности, в ее исторической и общественной активности.

Бердяев придал свободе онтологический статус, признав ее первичность в отношении природного и человеческого бытия и независимость от бытия божественного. Свобода угодна Богу, но в то же время она – не от Бога. Существует «первичная», «несотворенная» свобода, над которой Бог не властен, которая «коренится в Ничто извечно». Эта же свобода, нарушая «божественную иерархию бытия», порождает зло. Тема свободы, по Бердяеву, важнейшая в христианстве – «религии свободы». Иррациональная, «темная» свобода преображается Божественной любовью, жертвой Христа «изнутри», «без насилия над ней», «не отвергая мира свободы». Богочеловеческие отношения неразрывно связаны с проблемой свободы: человеческая свобода имеет абсолютное значение, судьбы свободы в истории – это не только человеческая, но и божественная трагедия⁴⁷⁰.

Основной темой творчества Н. Бердяева является тема свободы.

Бердяев различает три вида свободы: первичную иррациональную свободу, т. е. произвольность; рациональную свободу, т. е. исполнение морального долга; и, наконец, свободу, проникнутую любовью Бога. Человеческая иррациональная свобода коренится в «Ничто», из которого Бог сотворил мир. Это «ничто» не есть пустота; это первичный принцип, предшествующий Богу и миру и не содержащий никакой дифференциации, т. е. никакого деления на какое-либо число определенных элементов⁴⁷¹.

В книге «О назначении человека» Бердяев различает три формы этики: этику закона, этику искупления и этику творчества. Этика закона есть

⁴⁷⁰ Гулыга А.В. Н.А. Бердяев. Жизнь и творчество. М.: Раритет, 1994. С. 9.

⁴⁷¹ Бердяев Н. Свобода человека. Соб.соч. в 4 т. М., 1997. Т. 2. С. 89.

низшая, хотя и необходимая ступень морального сознания. Она обращена не столько к личности, сколько к человеческому роду, к страстной природе Ветхого Адама. Этика закона – по преимуществу «отрицательная этика». Она состоит из кодексов запретов, «табу», «вето». Эти запреты, порожденные религиозным страхом, необходимы: без них человеку грозила бы опасность вернуться в животное состояние (кантовская этика долга есть высшая ступень этики закона). Но в «отрицательном» безличном характере этики закона – ее ограничение. Это есть этика «социальной обыденности», она проходит мимо личности и создает фарисейскую психологию христианского «законничества». Она приводит или к лицемерию и ханжеству, или создает «фанатизм добра», слепой к живой личности. Так возникает «кошмар злого добра» (название одной из статей Бердяева). Особенно обращает внимание Бердяев на «садистический характер» психологии законничества и использует, в связи с этим, открытия психоанализа Фрейда, его указания на «садистическую» основу морального закона. Высшая ступень этики – этика искупления – свободна от этого садизма и от законничества. Она есть благодатная этика всепрощения, любви и сострадания. Она есть этика «благодатной божественной энергии», этика Бога-Сына. Здесь представляются все моральные критерии этики закона: первые в законничестве благочестия будут последними перед судом Божиим и последние (смиренные духом) станут первыми. Этика искупления обращена не к законникам, а к грешникам. Здесь не отвлеченный закон, а лик Христов является путеводителем совести. Нисхождение Христа и искупление есть продолжение творения мира, есть восьмой день творения. Евангельская мораль – мораль благодатной силы, неподвластной закону, – уже не есть мораль, ибо «христианство поставило человека выше идеи добра». Но этика искупления имеет и свои опасности: она легко вырождается в «трансцендентный эгоизм», в исключительную заботу о спасении собственной души, которая легко может создать религиозную манию преследования и религиозный мазохизм. Эта исключительная забота о спасении может засушить корень любви к ближнему, и в этом Бердяев признает частичную правду Фейербаха. Поэтому этика искупления нуждается в восполнении ее «этикой творчества». Творец забывает о себе и заинтересован в самом акте, в самих предметах своего творчества. Поэтому творящий всегда бескорыстен – он любит свое творение, как Бог любит мир. Творящий больше не скован религиозным страхом; творя, он раскрывает в себе божественную энергию, человеческая творческая сила освящается в нем божественным вдохновением. Вот как характеризует сам Бердяев свою «этику творчества»: «Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику. Творец оправдывается своим творчеством... Творец и творчество не заинтересованы в спасении и гибели... Творчество означает переход души в иной план бытия... Страх наказания и страх вечных мук не

может играть никакой роли в этике творчества... Творческое горение, Эрос божественного побеждает похоть и злые страсти... Сублимация, или преобразование страстей, означает освобождение страсти от похоти и утверждение в ней свободной творческой стихии... Творчество есть благодатная энергия... есть первожизнь... оно обращено не к старому и не к новому, а к вечному»⁴⁷². Иными словами, в творчестве человек становится свободным соучастником миротворения. Во время творческого акта с человека снимается печать первородного греха, он становится «меньшим братом Божиим». Таким образом, этика творчества стоит уже «по ту сторону добра и зла». Впрочем, и этика искупления также возвышается над этой противоположностью, ибо «христианство поставило человека выше идеи добра». Вообще, главный пафос бердяевской этики – в преодолении морализма. В этом, конечно, парадокс, но Бердяев сам называет свою этику «парадоксальной». Разумеется, это отнюдь не означает имморализма, ибо, по Бердяеву, плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо проводить это различие, раз оно возникло; плохо проходить через опыт зла, но хорошо познавать добро и зло, как результат этого опыта. И он так формулирует свое «преодоление морализма в этике»: «Мир идет от первоначального неразличения добра и зла через резкое различение добра и зла к окончательному неразличению добра и зла, обогащенному всем опытом различения». В этих формулах Бердяев преодолевает свои первоначальные чересчур смелые утверждения о том, что иногда хорошо идти по пути зла, так как это приведет к высшему добру. Высшие мотивы этого преодоления морализма в этике – отнюдь не нищенский культ сверхчеловечества, а жажда обожания мира и человека. Бердяев здесь обновляет идею о «всеобщем спасении», «апокатастасис пантон» Оригена. Он протестует против морального фанатизма во имя высшей морали. По его словам, мораль высшего добра вовсе не означает безразличия к добру и злу, не означает терпимости ко злу; она требует большего, а не меньшего, она стремится к просветлению и освобождению злых. И далее он кристаллизует свою мораль в замечательном афоризме: «Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: «Каин, где брат твой Авель?» Оно кончится вопросом: «Авель, где брат твой Каин?» Спасение невозможно, – поясняет Бердяев, – если хоть одна душа мучается в аду. Никто не может быть спасен в изолированности от других. «Спасение может быть лишь соборным». Эта мысль, столь близкая Оригену и русскому религиозно-нравственному сознанию (вспомним апокриф о Богородице, сошедшей в ад), снова оживает в этике Бердяева. Но если рай возможен в братстве и общении с другими, то ад есть изоляция от других. В главе об аде, самой блестящей в его книге, Бердяев настаивает на мысли, что трагедия ада заключается не в том, что Бог не может простить грешнику его грехи, но в том, что сам грешник не

⁴⁷² Бердяев Н. Смысл творчества. М., 1989. С. 360, 361.

может простить их себе, что ад не есть внешняя сфера, где мучаются грешники, а есть именно абсолютное одиночество, где голос совести, заглушенный при жизни, жжет грешника страшным неугасимым огнем самоосуждения. Эти страницы об аде и о рае принадлежат к лучшему, что написано в мировой философской литературе на эту тему⁴⁷³. Бердяев сам называет свою этику «персоналистической» в том смысле, что человеческая личность есть основная ценность и что даже критерии добра и зла – не абсолютны, а символизируют состояние личности: в ее отрыве от Бога (зло) и в ее единстве с Богом (добро). В статье «Личность и сверхлические ценности» он доказывает, что личность утверждает себя не в самоутверждении, а в служении сверхлическим ценностям, настаивая в то же время, что это служение должно быть свободным. Личность, по Бердяеву, имеет безусловный приоритет перед обществом, но трагедия личности – в том, что общество тиранит личность. По его учению, не личность есть часть общества, а, наоборот, скорее общество есть часть личности. Однако в нашем падшем мире эта первичная иерархия ценностей нарушена, и личность становится игрой безлических сил, приносится в жертву общему. Казалось бы, такой персонализм враждебен социализму. Но Бердяев думал иначе. Отождествив социализм со стремлением к социальной справедливости, он заявил себя социалистом, хотя и не Марксова, а особого типа. Он называл свой социализм «персоналистическим», где социальная справедливость поставлена на службу идее достоинства личности и сама личность исполняет долг творческой свободы.

Бердяев пишет: «Из божественного Ничто, или из Ungrund, рождается Святая Троица, Бог-Творец». Сотворение мира Богом-Творцом есть вторичный акт, «С этой точки зрения, можно сказать, что свобода не создается Богом: Христианское учение о Боге расчленяется на две части: отрицательную (апофатическую) и положительную (катафатическую) теологию. В отрицательной теологии, основанной на работах Дионисия Ареопагита, все определения, заимствованные из сферы космического бытия, неприменимы к Богу: Бог есть не личность, не разум, не бытие и т.д. В этом смысле Бог есть «Божественное Ничто». Но это «Ничто» есть превыше всех определений: Бог – сверхлический, сверхсуществующий и т.п. Положительная теология учит, что он – личность, любовь дух т.п. Трудная задача христианского учения состоит в том, чтобы показать, что отрицательная и положительная теология не противоречат, а, строго говоря, дополняют друг друга. Таким образом, Бог – единый в своей сущности – есть триединство. Отсюда ясно, что концепция личности в применении к Богу отличается от концепции сотворенной личности и используется в теологии просто как «аналогия». Она коренится в Ничто, в Ungrund, извечно. Противополож-

⁴⁷³ Бердяев Н. Эсхатологическая этика. Соб. соч. в 4 т. М., 1997. Т. 4. С. 156 – 167.

ность между Богом-Творцом и свободой является вторичной; в первобытном обряде божественного Ничто эта противоположность выходит за пределы, так как и Бог и свобода выступают из Ungrund. Бог-создатель не может быть ответственным за свободу, которая породила зло. Человек есть детище Бога свободы – ничто, небытия. Меоническая свобода согласуется с божественным актом творения; небытие свободно приемлет бытие»⁴⁷⁴. Отсюда следует, что Бог не обладает властью над свободой, которая им не создается. «Бог-создатель является всемогущим над бытием, над сотворенным миром, но у него нет власти над небытием, над несотворенной свободой». Эта свобода первична по отношению к добру и злу, она обуславливает возможность как добра, так и зла. С точки зрения Бердяева, действия какого-либо существа, обладающего свободной волей, не может предвидеть даже Бог, поскольку эти действия всецело свободны.

В соответствии со своей персоналистической установкой Бердяев однозначно связывает духовность с личностью. Личность осознает свое бытие как высший смысл мира, и мир отзывается на это. Со свойственной ему афористичностью Бердяев пишет. «Когда личность вступает в мир, единственная и неповторимая личность, то мировой процесс прерывается и принужден изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно».

Личность существует на пересечении двух миров – духовного и социального. И хотя самосознание «Я» предшествует сознанию «Моей» внедренности в мир, но оно упирается в сознание существования другого «Я», которое выступает для меня как «Ты», и других, образующих со мной общество – «мы». Таким образом, сознание «Я» метафизически социально. Духовность проходит сложный путь от неотдифференцированного сознания тождества «я» с миром, через дуализм «Я» и «не-Я», к конкретному единству «Я» с «Ты», к возникновению осознания единства в «Мы», или коммюнитарности. При этом, однако, всегда сохраняется опасность превращения «Ты» и «Мы» в безличное «не-я» или враждебное «Оно»⁴⁷⁵. Даже общение с Богом приобретает отчужденно объективированный характер, когда божество из интимного «Ты» превращается в грозное и карающее «оно». Отсюда настороженно раздвоенное отношение человека к миру порождает на уровне подсознания охранительный эгоцентризм, которому сопутствует сознание одиночества.

Через отношение к «мы», личность внедрена в общество и призвана к общественной жизни. В известном смысле Бог сотворил не только личность, но и общество, ибо проявить свою уникальность, духовную свободу, осуществить свое призвание личность может только через «Мы», в обществе. Но общество как результат объективации социальности, как орга-

⁴⁷⁴ Бердяев Н.А. Судьба человека. Соб. соч. в 4 т. М., 1997. Т. 1. С. 34.

⁴⁷⁵ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. М., 1997. С. 12.

низация жизни масс, среднего человека не может не накладывать ограничений на творчество и свободу личности.

В особенности же Бердяев интересовался проблемой личности. Личность, – пишет он, – есть спиритуалистическая, а не естественная категория; она не часть какого-либо целого; она не часть общества, напротив, общество – только часть или аспект личности. Личность – не часть космоса, напротив, космос – часть человеческой личности. Личность – не субстанция, она – творческий акт, она неизменна в процессе изменения. В личности целое предшествует частям, Являясь духом, личность не есть нечто самодовлеющее, она не эгоцентрична; она переходит в нечто другое, чем она сама, в некоторое «Ты», и реализует всеобщее содержание, которое представляет собой нечто конкретное и отличается от абстрактных универсалий. Бессознательная, состоящая из элементов основа человеческой личности является космической и телургической. Реализация личности означает восхождение от подсознательного через сознательное к сверхсознательному. Человеческое тело как вечный аспект личности является «формой», а не просто физико-химической сущностью и должно быть подчинено духу. Телесная смерть необходима для осуществления полноты жизни; эта полнота предполагает воскресение в некотором совершенном теле. Половые различия означают раздвоение; целостная личность не имеет половых признаков, она – гермафродит. Творческая деятельность человека представляет собой дополнение к божественной жизни; поэтому она имеет некоторое теогоническое, а не только антропологическое значение. Существует вечная человечность в Божестве, а это значит, что существует также Божество в человеке⁴⁷⁶.

Сущность природы человека извращена, потому что он отрешился от Бога; у существ, отпавших от Бога и друг от друга, нет непосредственного опыта духовной жизни; они страдают от болезни изоляции. Вместо того, чтобы разрабатывать учение о непосредственном опыте, раскрывающем жизнь субъекта, существующего я, извращенный разум разрабатывает путь познания вселенной как объективированной формы. Человек облакает в конкретную внешнюю форму свои субъективные ощущения, проектирует их и конструирует из них объекты, которые снова предстоят перед ним, образуя систему объективной реальности, насильственно воздействуют на него и поработают его. Система мира, созданная таким объективированием, есть природа, в противоположность духу, это мир видимости, мир явлений, тогда как истинная реальность есть дух – мир ноуменов, мир, познаваемый в самом процессе непосредственного духовного опыта и через него, а не через объективирование.

⁴⁷⁶ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. М., 1997. С. 137, 138.

Бердяев был самой яркой личностью в русской философии XX века – в этом он схож с Вл. Соловьевым, который так же как, личность, выше своих творений. Даже принимая чужие идеи, Бердяев развивал и выражал их настолько глубоко по-своему, что они сразу принимали особый, «бердяевский» оттенок. В его творчестве скрещиваются самые разнообразные и разнокачественные влияния: Достоевского, Леонтьева, Вл. Соловьева, Канта, Маркса, Ницше, средневековых мистиков и др. Но все эти влияния переосмыслены им и выстроены в собственную теорию, основное значение которой заключается в антроподиции. Человек у Бердяева – это «Ничтожность», не равная ни одному элементу бытия, категория равная Богу.

Отдельной темой в творчестве Н. Бердяева является анализ революции. Революция, по теории Н.А. Бердяева, есть частичное умирание, – в ней умирает многое и многие. В результате такого умирания наступает новая жизнь, хотя и совсем не такая, какой ее представляли себе революционеры и контрреволюционеры. Революция, по Бердяеву, свидетельствует о нарастании в истории иррациональных сил. Это верно в двух смыслах: с одной стороны, революция иррациональна постольку, поскольку завершает собой старый уклад общества, который потерял свою прежнюю разумность, рациональность. С другой, – революция есть проявление иррациональной народной стихии. Таким образом, революция – это свидетельство невозможности непрерывного поступательного развития, симптом иррациональности истории, «откровение о всегдашней близости конца». Любая революция становится как бы маленьким апокалипсисом, когда накопившиеся в обществе зло и «яды разложения старого» вызывают смерть этого общества. Поэтому Бердяев был убежден в том, что смысл революции всегда пессимистичен, а не оптимистичен, ибо революция всегда обнаруживает царящие в обществе зло и неправду, показывает, какие страшные проблемы в нем накопились, сдергивает внешние благообразные покровы с общественной жизни. Революция – своеобразный суд над историей: «Революция есть грех и свидетельство о грехе... В революции происходит суд над злыми силами, творящими неправду, но судящие силы сами творят зло»⁴⁷⁷. Таким образом, революция всегда есть грех, кровопролитие, насилие, но она же есть и реакция на имевшиеся в истории грех, кровопролитие, насилие. Уже поэтому революцию нельзя воспринимать оптимистично, она – катастрофа, приближение конца истории, усиление иррациональности бытия.

Утверждение Бердяева, что атеистический марксизм – это религия (вернее, псевдорелигия), звучало шокирующе, вызывало споры. Для Бердяева же признание марксизма религиозным движением имело принципиальное значение, так как в этом случае становилось очевидным, что противостоять ему лишь в политике или экономике невозможно, гораздо важнее

⁴⁷⁷ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 107.

духовное противостояние. «Я согласился бы принять коммунизм социально, как экономическую и политическую организацию, – писал в конце жизни Бердяев, – но не согласился его принять духовно». Бердяев не раз повторял мысль о том, что главная ложь коммунизма – ложь безбожия, то есть ложь духовная, а не социальная. Для него было совершенно очевидно, что атеизм сводил на нет моменты социальной правды в марксизме. Бердяев был глубоко убежден, что без религии нет гуманизма и свободы личности, более того, что гуманизм с его проповедью свободы является результатом христианства в человеческой истории. Отрицая Бога, дух, божественное начало в мире, марксисты закономерно приходят в конце концов к отрицанию самого человека, ценности его личности, сводя сущность человека к его биологическим и социальным проявлениям.

Сакральный характер социализма с необходимостью приводит к выбору: либо социализм, либо свобода. Бердяев гениально предвидел тотальные претензии социализма марксистского типа на контроль над всей человеческой жизнью: «Социализм хочет владеть всем человеком, не только телом, но и душой его». Социализм обычно представляли себе как некую либеральную систему, одухотворенную стремлениями к справедливости. Речь шла о том, чтобы государство взяло на себя заботы об экономическом благоденствии своих граждан, освободив их от страха перед нищетой, безработицей и т.д., но считалось, что государству не будет никакого дела до частной интеллектуальной жизни. Исторический опыт заставил признать правоту Бердяева, а не этих расхожих представлений. Вся практика социализма в разных странах подтвердила истинность его вывода о тоталитарном характере революционного сознания: «Революционность есть тотальность, целостность в отношении ко всякому акту жизни. Революционер тот, кто в каждом совершаемом им акте относит его к целому, ко всему обществу, подчиняет его центральной и целостной идее... Тоталитарность во всем – основной признак революционного отношения к жизни». Разумеется, Бердяев не был пророком. В его книгах, и особенно – статьях можно найти много положений, неоправданность которых уже очевидна современному читателю. Тем не менее, его способность предвидеть тенденции исторического движения, «следующий шаг истории» иногда просто поражает читателя⁴⁷⁸.

Становление Бердяева как самостоятельного и оригинального мыслителя произошло именно через философию истории. В работе «Смысл истории» (1923) он дает следующее ее базисное определение: «Философия истории, историческое познание, есть один из путей к познанию духовной действительности. Это есть наука о духе, приобщающая нас к тайнам, духовной жизни, <...>. Философия истории берет человека в совокупности действия всех мировых сил, т.е. в величайшей полноте и величайшей кон-

⁴⁷⁸ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1997. С. 87.

кретности. <...> И эта совокупность мировых сил порождает действительность высшего порядка, которую мы именуем исторической действительностью»⁴⁷⁹.

Философию истории Бердяев начинает с разведения понятий «историческое» и «историзм». «Историзм» относится к исторической науке, имеющей дело с эмпирическим, или феноменальным миром, исторических событий, совершающихся в разорванном времени одно после другого, вытесняющих это другое. «Историческое» – сфера философии истории. В нем раскрывается ноуменальная сущность бытия и духовная сущность самого человека. «Историческое» есть конкретная, сращенная во времени, целостная форма человеческого бытия. «Историческое» не только универсально, но и индивидуально. Человек находится в историческом и историческое находится в человеке. «Между человеком и «историческим» существует такое глубокое, такое таинственное в своей первооснове сращение, такая конкретная взаимосвязь, что разрыв их невозможен.

Нельзя выделить человека из истории, нельзя взять его абстрактно, и нельзя выделить историю из человека».

Вместе с тем история далеко не всегда совпадает с сущностью исторического. Более того, историзм, свойственный исторической науке, сплошь и рядом бывает весьма далек от «тайны исторического». Конечно, замечает Бердяев, «историческое» не следует рассматривать по аналогии с материальной, физической или географической реальностью. «Историческое» есть реальность особого рода. Историческое есть такая конкретная и цельная реальность, в которой человек является одновременно и субъектом, и объектом истории, а настоящее пребывает в прошлом и будущем.

Проблема исторического неразрывно связана с вопросом о природе и специфике времени, о соотношении времени и вечности, потому что история есть процесс во времени, укорененном в вечности. Бердяев соглашается с Кантом, относящим время к формам чувственного созерцания феноменального мира, ноуменальный же мир – царство вечности, законы которой не поддаются человеческому восприятию. Но он решительно расходится с кенигсбергским мыслителем в истолковании связи между этими двумя мирами, между временем и вечностью. В частности, он различает три времени: время космическое, историческое и экзистенциальное, или «метаисторическое». Время космическое равномерно и имеет метрическое измерение. Время историческое как бы вставлено во время космическое, и потому оно тоже может иметь метрическое измерение по десятилетиям и векам. Но оно направлено к грядущему, к новизне. В нем каждое событие неповторимо. Время экзистенциальное не измеряется метрически, его длительность зависит от напряженности переживаний, здесь нет различия ме-

⁴⁷⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. С. 71.

жду прошлым и будущим, концом и началом, но совершается вечная мистерия духа. История происходит в своем историческом времени. Но она не начинается в нем и не может в нем кончиться. История причастна ко времени космическому, но по отношению к нему она оказывается лишь подчиненной частью природного процесса, для которого ее существование не имеет никакого смысла. Экзистенциальное время внедряется в историческое время через прорывы метаисторического начала в творчестве. Именно вследствие этого в истории происходят развитие, обогащение, возврат «к чистым истокам»⁴⁸⁰.

Историческое время протекает от прошлого через настоящее к будущему. Причем на эмпирическом уровне будущее «пожирает прошлое», превращая жизнь в кладбище, где на костях умерших отцов воздвигается новая жизнь сынов. В этом процессе настоящее оказывается ускользающе малой величиной, которое поэтому легко приносится в жертву будущему. Но в истории через дурное, разорванное время проявляется истинное метаисторическое время, в котором прошлое живет в настоящем и продолжается в будущем. Поэтому, подчеркивает Бердяев, – нет ничего важнее для исторического познания, как установление должного отношения к прошлому и будущему, необходимо преодолеть тот культ будущего, во имя которого различные теории прогресса приносят в жертву настоящее, предавая забвению прошлое. Разрыв между вечным и временным, между прошлым и будущим есть величайшее заблуждение сознания, служащее препятствием на пути создания подлинной философии истории.

Как особый тип реальности историческое должно иметь свою гносеологию, свою теорию познания. В этой роли и выступает философия истории или историософия. Чтобы проникнуть в тайну исторического, философ должен погрузиться в историю и постигнуть ее как свою судьбу. «Настоящий путь философии истории есть путь к установлению тождества между человеком и историей, между судьбой человека и метафизикой истории». Это тождество достигается через историческую память как некоторое духовное отношение к «историческому» в историческом познании, которое в результате оказывается внутренне, духовно преображенным и одухотворенным. В определенном смысле историческая память обеспечивает победу вечности над забвением и смертью. Она уходит в самые глубины вечности. Поэтому, – заключает Бердяев, – «истинная философия истории есть философия победы истинной жизни над смертью, есть приобщение человека к другой, бесконечно более широкой и богатой действительности, чем та, в которую он ввергнут непосредственной эмпирией»⁴⁸¹.

Н.А. Бердяев давно ушел из жизни. Книги его изданы на многих языках. Десятки книг, сотни статей и публикаций. В Париже существует центр

⁴⁸⁰ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 14.

⁴⁸¹ Там же. С. 16.

его имени, а в Москве – музей. Многие исследователи занимаются изучением его наследия. По данным собрания его сочинений, которое было выпущено в Париже, число его статей, публикаций и книг достигает 483 наименований, он переведен на 20 языков мира.

10.6. Философия имени

Алексей Федорович Лосев родился 23 сентября 1893 году на юге России в г. Новочеркасске. Отец его был одаренным музыкантом, со склонностью к беспорядочной жизни, что и привело его к уходу и из гимназии, и из семьи, где он оставил жену и сына-младенца. Это была женщина строгих правил, беззаветно любившая сына и сделавшая все для того, чтобы он, окончив гимназию, уехал в Москву, в университет. Алексей Федорович постоянно с огромной любовью вспоминал свою гимназию. Здесь читали Эсхила, Софокла, Данте, Гёте, внушили страсть Лосеву к древним языкам, греческому, латыни. Ко времени окончания гимназии Алексей Федорович был готовый философ и филолог. Затем он поступает в Московский Императорский университет, посещает Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва, где знакомится с философами «серебряного века» русской культуры.

В 1916 г. вышли из печати одна за другой три его работы. Первая из них – «Эрос у Платона» – связана с античностью, а две другие посвящены философии музыки («О музыкальном ощущении любви и природы» и «Два мироощущения»). Жизненно важная для всего его творчества проблематика находит выражение в задуманной С.Н. Булгаковым, Вяч. Ивановым и А.Ф. Лосевым в 1911 – 1918 гг серии книг по русской религиозной философии. Этот замысел не был осуществлен. Возможно, что обобщающая статья А.Ф. Лосева «Русская философия» была одним из результатов намечавшегося издания. Эта статья, написанная в 1918 г., вышла в 1919 г. в Цюрихе на немецком языке в книге «Russland», посвященной жизни духа, искусству, философии и литературе России. Уже позже вышли его труды «Философия имени», «Диалектика мифа», «Античный космос и современная наука» и много других. Все его книги были теснейшим образом связаны с современностью. Он писал не просто об античном космосе, но и о достижениях современной науки, самых последних, наиболее интересных. Многочисленные труды Лосева, разнообразные по тематике, но внутренне связанные и обоснованные, следует воспринимать в глубоком единстве. Особый интерес вызывает его статья «Русская философия». Здесь многообразие и многосторонность русской самобытной философии не поддаются классификации и точным формулировкам. Автор всё время подчеркивает, что в русской философии «теория» также постоянно связана с практикой, с внутренним подвигом. Он с сожалением говорит о том, что увлеченные системами западные ученые вряд ли серьезно отделились бы её

изучению, т.к. даже сами русские немного и неохотно занимаются своими философами. Они больше переживают свою философию, потому-то они так мало знают своих философов, потому-то и лишена философская мысль теоретического исследования и даже описания. В своей статье «Русская философия» Лосев льет свет на самобытную русскую философию и приводит примеры характерного для неё способа рассуждения. Он указывает на то направление, в котором до сих пор она двигалась, проделавши путь от идиллического романтизма славянофилов до апокалипсической мистики современности. А.Ф. Лосев считает, что систематизация русской философской мысли – задача отдаленного будущего.

В основе философии Лосева – метод логико-смыслового конструирования философского предмета. Сам философский предмет понимается в гуссерлианском смысле как «феномен сознания» – эйдос. Эйдос есть наивысшая мыслительная абстракция, которая тем не менее дана конкретно, наглядно. Такая установка позволяет делать предметом философского рассмотрения самые разные сферы реальности, имея в виду усмотрение их сущности (в этом её отличие от эмпиризма), но не превращая их в понятие (чисто спекулятивную, отвлечённо – мыслительную реальность), т.е. сохраняя их конкретную природу (в этом её отличие от отвлечённой диалектики). Однако метод Лосева отличается и от феноменологии Гуссерля. По Гуссерлю, «усмотрение сущности» состоит исключительно в описании – «феноменологической дескрипции» смысловой структуры феномена как совокупности рядоположенных элементов. Лосеву же смысловая структура феномена виделась не статическим собранием элементов, но живым их единством. Задачей философского метода он считал не просто дескрибировать смысловую структуру в определённых категориях, но «одну категорию объяснить другой категорией, так, чтобы было видно, как одна категория порождает другую, и все вместе – друг друга». Это – категориальная разработка не гегелевского понятия, а платоновско-гуссерлианского эйдоса, однако такой эйдос – не «перепись» составных частей смысла, а живое бытие предмета, пронизанное смысловыми энергиями, идущими из его глубины и складывающимися в цельную живую картину явленного лика сущности предмета. Но эйдос – всё же объект интеллектуальной интуиции «без какого-либо намёка на субстанциальность». Он наделяется множеством зрительных характеристик, но речь всегда идёт об «умном» зрении. Что же до чувственной реальности – она остаётся для эйдоса всецело иноприродной. Однако для диалектического метода «иная природа» – диалектическая противоположность данной, и обе природы немедленно вовлекаются в диалектический процесс, в «диалектику одного и иного»: «одно» логически предполагает (в терминах диалектики – «самополагает») «иное» и оказывается с ним в отношении тождества и различия (диалектического

«единства противоположностей»); последнее же, будучи единством, есть, тем самым, некая новая цельность («диалектический синтез»).

Одно, чтобы быть, должно отличаться от иного. Если нет иного, нет и одного. Стало быть одно полагает себя вместе со своим иным. Но одно не может быть только различно с иным. Оно, именно для того чтобы быть самим собой, требует иного и, следовательно, мыслится с ним сразу. Если оно только отлично от иного – оно не имеет никакой границы и, следовательно, оно не есть оно. Но оно – оно, и, значит, оно не только отлично от иного, но и тождественно с ним. Однако как одно и иное тождественны? Это возможно только так, что одно становится. Становление и есть синтез бытия и не-бытия, одного и иного. Далее, как одно, соединившись со своим инобытием, дало становление, так становление, требуя, как и всё, для своего существования – своего инобытия и соединяясь с ним, даёт новую категорию – ставшего, или факта, который несёт на себе вышесведенную триаду смысла. Дальнейшее сопряжение приводит к инаковостной характеристике уже самый факт, само ставшее; и, рассматривая все эти возможные смысловые судьбы становящегося факта, т.е. соотнося осмысленный факт с его инобытием, т.е. с его возможными воплощениями, мы получаем уже не просто смысл, или эйдос факта, но выраженный смысл факта, выраженную его сущность, его имя. Имя есть тождество триадного эйдоса с его фактическим инобытием. Происходящий таким образом диалектический переход одного в двуединство одного и иного выходит за рамки формальной логики и обозначается особым термином «алогического становления». Эйдос – самый благодарный объект для проведения этого диалектического приёма: он дан с такой «фигурностью», что, собственно, уже почти чувствен, как нельзя лучше приспособлен для воспроизведения в чувственном как в своей инаковости; но и в соединении со своим инобытием эйдос не утрачивает своих умных свойств, и образовавшееся двуединство остаётся смысловой картиной. Полученный таким образом философский предмет – смысловая картина, выраженная в телесно-чувственном, совершенное двуединство умного и чувственного содержания есть не что иное, как символ⁴⁸².

Учение о символе

Символ есть неразличимое тождество общего и особого, идеального и реального, бесконечного и конечного. Символ есть алогически становящийся эйдос, данный как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренный как единичность в её соотношении с этой и, следовательно, со всякой инаковостью. Символ есть эйдос, воспроизводимый на ином.

⁴⁸² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Соб. соч. в 3 т. М., 1990. Т. 2.

Диалектическая феноменология Первокатегории

Диалектико-феноменологическое конструирование эйдосов и символов осуществляется посредством типовых формул, где по-разному комбинируются пять первокатегорий: – единичность (одно, сущее), – покой, – движение, – тождество, – различие.

Такое строительство из «унифицированных» блоков даёт лишь отвлечённую логическую схему, «скелет» предмета; всякий такой конструкт оказывается единичностью, данной как алогическое становление подвижного покоя самотождественного различия переосмыслению с точки зрения тех же первокатегорий; тогда мы получим следующую группу категорий: – собственно эйдос – топос – число.

Теория мифа. «Эйдетическая» дефиниция мифа

Миф есть определённый момент или стадия конструирования эйдоса, точнее – последняя, завершающая стадия, предел воплощённости эйдоса. Однако схожим образом определяется и символ, который есть предельная воплощённость как облечённость в иное. Отличие мифа от символа состоит в том, что миф есть, кроме того, ещё и предельная выраженность, а она требует не просто воплощённости, но воплощённости в живом и личном. Поэтому в определении мифа участвует ещё одна категория – интеллигенция, или (само) сознание. Поскольку специфика мифа в том, что он «уже не есть эйдос, он – и бытие» (точнее – чувственная и эмпирическая реальность), то исследовать миф – это не столько описать эйдос мифа среди других эйдосов, сколько описать сам миф как «вещь» среди других вещей. Построение конкретной дефиниции мифа отличается от эйдетического конструирования и следует более традиционной процедуре последовательных отграничений мифа от смежных, близких явлений⁴⁸³.

Теория мифа или «Мифы вокруг нас»

Миф – не вымысел, но логически необходимая категория сознания и бытия;

Миф – не идеальное бытие, но жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность;

Миф – не научное построение, но живое субъект-объектное взаимодействие;

Миф – не метафизика, но чувственная действительность, хотя и отрешённая от обычного хода явлений;

Миф – не схема и аллегория, но символ;

Миф – не поэзия, но возведение изолированных и абстрактно выделенных вещей в интуитивно-инстинктивную сферу;

⁴⁸³ Лосев А.Ф. Диалектика миф. Соб. соч. в 3 т. М., 1990. Т. 2. С. 78.

Миф – есть личностная форма, предполагающая самосознание, телесность и историчность;

Миф – есть история. В истории различаются три слоя:

– «природно-вещественный» – сами события и факты; это – действительность, ещё не просвещённая и не проработанная разумом, а, следовательно, строго говоря, ещё не действительность;

– общие структуры исторического, концепции и схемы истории; это – действительность, уже осмысленная, но осмысленная извне;

– история как сознающее самоё себя; здесь она выступает как интеллигенция, выражающая себя.

Миф есть чудо – совпадение эмпирического бытия личности с её «идеальным заданием».

Классификация мифов

А. Лосев выделял следующие виды мифов:

а) Светлый миф – Православие;

б) Тёмный миф – новоевропейское мировоззрение, господствующее, начиная с Возрождения, и включающее Новое время;

в) Ньютонианская картина физического мира;

г) Атеизм;

д) Материализм;

е) Коммунистический миф;

ж) Буржуазный миф.

А.Ф. Лосев – один из величайших философов России. Диалектика мифа, представленная в его работах, раскрывает принципы существования мира.

10.7. Положительная философия. Критика отрицательной философии

Густав Густавович Шпет (1879 – 1937) – философ, внесший значительный вклад в развитие идей герменевтики, языкознания, эстетики и психологии. Родился в Киеве. В 1898 г. поступил в Киевский университет, где учился вначале на физико-математическом, а затем на историко-филологическом факультете. Здесь он активно участвовал в работе Психологического семинария Г.И. Челпанова, на котором уделялось много внимания изучению истории философии и проблем теоретической метафизики. В 1907 г. Шпет переезжает в Москву, начинает преподавать в Московском университете, читает лекции на Высших женских курсах, в университете Шанявского. В 1910 – 1911 гг. выезжает на летние семестры в Геттинген, становится «гуссерлианцем» и в 1914 г. публикует свою первую большую монографию «Явление и смысл», посвященную критическому изложению феноменологии Гуссерля.

В 1916 г. Шпет защищает магистерскую диссертацию «История как проблема логики». В 1918 г. он заканчивает одно из главных своих соч. «Герменевтика и ее проблемы», уже не имея возможности его опубликовать. В это время оформляется его философское учение о языке, оказавшее влияние на Р. Якобсона, Г. Винокура, Р. Шора, Б. Ярхо – членов Московского лингвистического кружка, в работе которого принимал участие Шпет. В 1921 г. он отстраняется от преподавания в Московском университете. Пытаясь сохранить связь с университетом, ученый организует при нем «Этнографический кабинет» и собирает там своих учеников. В это же время (1921 – 1923) он активно разрабатывает вопросы эстетики, публикуя в 1922 – 1923 гг три выпуска своих «Эстетических фрагментов».

В 1923 г. организуется Российская академия художественных наук, где Шпет возглавил философское отделение. К 1927 г. академия преобразуется в Государственную академию художественных наук (ГАХН), и Шпет в качестве вице-президента становится ее фактическим руководителем. Здесь же работает в то время (1923 – 29) множество его учеников. В 1927 г. Шпет публикует одну из наиболее ключевых для своего творчества работ – «Внутренняя форма слова». Однако творчество Шпета было прервано. В 1928 г. он не избирается профессором на кафедре философии ГАХН, в 1929 г. академия вообще ликвидируется.

С 1929 по 1935 гг Шпет был вынужден заниматься переводами, т.к. на работу в своей области он уже рассчитывать не мог. В это время он переводит «Записки Пиквикского клуба» Диккенса, драматические произведения Байрона, входит в рабочую группу по подготовке комментированного научного издания Шекспира на русском языке. В 1935 г. Шпет был арестован и сослан в Енисейск, затем, благодаря хлопотам родных, ему разрешили переехать в Томск. В это время ученый продолжал работать над переводами, переводил «Феноменологию духа» Гегеля. 27 октября 1937 года он был вторично арестован и приговорен тройкой НКВД к «десяти годам без права переписки», т. е. к расстрелу. Густав Густавович Шпет был расстрелян в Томске 16 ноября 1937 года.

Центральной в философии Шпета была идея положительной философии. В разные периоды его жизни она получала свое оформление в преимущественном интересе к проблемам логики, феноменологии, семиотики, поэтики, психологии и др. В работе «История как проблема логики» Шпет характеризует структуру положительной философии, сопоставляя ее с философией отрицательной. Автор считает, что в своей проблематике положительная философия исходит в первую очередь из возможности обоснования всякой предметности. Она верит в доказательность, в способность подведения всего сущего под некоторое основание, превышающее обосновываемое. Это основание переходит в конечном итоге в предельную полноту – действительность. Все оказывается укорененным в тотальности со-

вокупной действительности, выступающей т. е. единым и единственным основанием всего сущего.

Действительность – это первая и последняя задача положительной философии. Отталкиваясь от совокупного опыта действительности, она должна вернуться к ней и оправдать ее, подтвердив непосредственную убежденность здравого смысла в реальности мира. Решение проблемы действительности (т.е. проблемы положительного обоснования всего сущего), как и средства этого решения, есть также части действительности, в связи с чем положительная философия не может не быть рефлектирующей в себя наукой, полагающей в качестве объектов своего обоснования сами основания.

Проходя этот путь до конца, положительная философия может остановиться только на интуициях – непосредственно очевидных началах, предшествующих всякому теоретическому знанию. Искусство движения в материале действительности, при котором мы не выходим из интуитивного слоя, но движемся от одной непосредственной очевидности к другой, – это и есть искусство методического проведения идей положительной философии.

Проблема истины в положительной философии – это проблема всей действительности, а не только области познания. В положительной философии оказывается невозможным рядоположное рассмотрение реального и иллюзорного, т.к. нет ничего иного, кроме реальной действительности. Иллюзия, претендующая на выход за рамки действительности, – это *contradictio in adjecto* в положительной философии. Здесь возможна иллюзия только внутри самой действительности. В связи с этим иллюзорным оказывается не содержание иллюзии, а лишь неверные соотношения его с другими областями действительности (все истинно на своем месте и ложно на месте чужом). Тотальность в охвате материала действительности философией коррелирует с истинностью. Эта любовь к тотальному («единому» у Платона) в положительной философии приводит к признанию идеального как связующего, «сшивающего» тождеством начала действительности. Даже за случайным необходимо в этом случае видеть тот фон закономерности, по отношению к которому случайное только и может быть определено как таковое. Всякая изменчивость апеллирует к тождеству, с позиции которого только и возможна длительность изменяющегося. Всякое непонимание вскрывает по крайней мере возможность понимания, контрастирование с которым входит в феномен непонимания.

Положительная философия опирается на разум в смысле тотализирующей силы сознания, проникающей собою рассудок и чувственность, скрепляющей все формы и виды действительности в единое целое. Понимание, «уразумение» оказывается в этом случае актом, онтологически проясняющим, сближающим структуру сознания с бытием, действительностью. По-

сколько сознание здесь не лежит вне действительности, но внутри нее, представляя собою не часть, но скорее «срез» действительности, то и отделять от действительности сознание иллюзорно. Разумное познание и понимание своей тотализацией снимает указанную иллюзию, обеспечивая свою истинность. Так положительная философия предстает одновременно и как строгая наука, базирующаяся на глубочайшем интуитивном обосновании, и как теория истины, опирающаяся на идею тотальности («единого»)⁴⁸⁴.

Г. Шпет был представителем феноменологической традиции в русской философии.

Феномен для Шпета – это состояние – переход (отношение) между частью и целым, между индивидуальным и тотальным. При этом критерий очевидности перестает быть присущим только данному феномену, он является таковым только при апелляции к очевидности всего совокупного целого. Сам феномен предстает не изолированной, замкнутой в себе дискретностью, но узлом, к которому тянутся нити от всего целого. Такую структуру имеет знак, такова феноменология «симпатического понимания»⁴⁸⁵ между людьми, выражающаяся в «уразумении» сказанного другим, таково герменевтическое понимание, предполагающее проникновение в «энтелехию» предмета, его душу. Так обрисовываются новые области исследования в творчестве Шпета – семиотика, герменевтика, эстетика, психология, социология, – в которых он видит уже конкретные задачи разработки новой структуры феномена. Центральное место здесь занимает учение о слове как некоторой единице бытия, являющейся конкретным абсолютным.

Слово не есть нечто ограниченное, конечное; это, скорее, образование, «прорастающее» с чувственного полюса своей оформленности в бесконечные дали идеальных предметностей. Вся совокупная определенность слова слагается в его структуру. Структура эта органична (т.е. части подобны целому), в ней выделяются два полюса – чувственных форм слова (звуковых, письменных и т.д.) и идеальных (эйдетических) его форм. Под словом Шпет понимает не только языковое слово, но и речь, весь язык в целом, культуру, даже вся вселенная могла бы быть рассмотрена как слово. Слово следует отличать от вещей. Слова – это знаки, хотя не всякий знак – слово. Выявить специфику слова как знака призван феноменологический анализ.

Морфология и фонетика – это лишь часть синтаксических форм слова. Синтаксис рассматривался Шпетом как формальная онтология слова, т.е. таких вещей мира, какими являются слова (слово-вещи). Как и у любых качественно своеобразных вещей, у слово-вещей есть свои законы, не за-

⁴⁸⁴ Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы. Соб. соч. в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 45.

⁴⁸⁵ Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова Соб. соч. в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 390.

висящие от смысла, логики. Это и есть синтаксис. Кроме своей обобщающей по отношению к морфологии роли, синтаксис рассматривался Шпетом как вторая логика слова («аналогов логических форм»). Здесь, в связи с универсалистской трактовкой логического, также отмечается некоторая неоднозначность. С одной стороны, синтаксис в роли «аналогона логического» рассматривается как бесконечно-малое (дифференциальное) изменение логического за счет своих внутренних законов. И синтаксис оказывается той же логикой, но дифференциально модифицированной относительно «фундирующей» логики. С другой стороны, в своем увлечении идеями новой логики Шпет нередко доводит дифференциальное отличие синтаксиса от логики до весьма существенных «конечных приращений». Дело в том, что для Шпета не может быть по определению множества логик, ведь логика – «наука обо всем», она универсальна. С другой стороны, поэтические функции слова эту новую логику требуют. В связи с этим и возникла примиряющая идея дифференциального отличия синтаксиса от логики.

Итак, синтаксис как вторая логика вводится Шпетом для определения поэтической функции слова. Точно так же, как логика конституирует интеллектуально-смысловую структуру слова, синтаксис определяет поэтико-смысловую структуру. Синтаксис в этой функции «аналогона логического» Шпета называет внутренними дифференциальными формами речи. Эта поэтическая логика есть учение о внутренних формах поэтических выражений. На этой основе возможна поэтика – наука о поэтическом сознании со своими логикой, фонетикой, морфологией, синтаксисом, стилистикой, семасиологией, риторикой и т.п.

Поэтика – не эстетика, это учение о «чувственных и внутренних формах (поэтического) слова (языка), независимо от того, эстетичны они или нет». Будучи всегда соотнесена с онтологически нагруженной логикой, поэтика совмещает в себе реализм (как момент совпадения синтаксиса и логики) и символизм (как момент их различия). Рассматривая символ и символическое понимание как существенно своеобразное для поэтики, Шпет отмечает, что в символе синтаксис относится к логическому вообще: «В логическом смысле имеет место отношение предмета и вещей (идеального и номинативно-реального), в символе – отношение идеальных (внутренних) логических форм и реальных языковых форм конкретного языка (синтагм)⁴⁸⁶».

То есть, если логический смысл онтологичен, рождаясь в отношениях вещного (чувственно существующей дискретности) и предметного (идеально существующей дискретности), то поэтический смысл символа рождается в отношении с чисто логическим. Имея в виду универсальность

⁴⁸⁶ Шпет, Г.Г. Внутренняя форма слова Соб.соч. в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 413.

логического, мы получаем предельную всеобщность, даже запредельность поэтического смысла. Символ как бы открыт в бездну беспредельности чистой логики, и смысл его обобщает саму логику как один из членов смысло порождающего отношения.

Отличительной чертой философии Г.Г. Шпета становится концепт «положительной философии». Но в отличие от западного позитивизма Г. Шпет не смог отказаться от религиозных основ. Основные идеи философии Г. Шпета можно представить в следующих тезисах:

- 1) С точки зрения отрицательной философии, субъект и объект разделены пропастью, действительность же понимается либо как явление вещи в себе, либо как акт субъекта;
- 2) Проблематика истины и процесса познания ограничивается рамками теории познания; сама истина понимается не как имманентное, но как трансцендентное согласование – между суждением и вещью в себе, лежащей за пределами действительности;
- 3) В связи с этой гетерономностью возникает дилемма: или познание согласуется с вещами, или вещи – с познанием (в положительной философии даётся третье решение – самосогласование в пределах единой действительности);
- 4) Необходимость имеет своим источником не порядок и связи в предмете, но общеобязательность суждения, в конечном итоге – субъекта, утверждающего суждения;
- 5) Проблематика истинного, как ограниченная только рамками субъекта, предполагает строгое ограничение области истинного, за границами которой располагается «иррациональное»; в итоге развёртывание процесса познания не только не приближает, но всё более удаляет понятия от действительности, сближая их с идеалами прагматическими;
- 6) Положительная философия исходит из возможности обоснования всякой предметности, она верит в доказательность, в способность подведения всего сущего под некоторое основание, превышающее обосновываемое;
- 7) Это основание переходит в конечном итоге в предельную полноту – действительность: всё оказывается укоренённым в тотальности совокупной действительности, выступающей единым и единственным основанием всего сущего;
- 8) Решение проблемы действительности (т.е. проблемы положительного обоснования всего сущего), как и средства этого решения, есть также части действительности, в связи с чем положительная философия не может не быть рефлектирующей в себя наукой, полагающей в качестве объектов своего обоснования сами основания;

Проходя этот путь до конца, положительная философия может остановиться только на интуициях – непосредственно очевидных началах, предшествующих всякому теоретическому знанию;

9) Искусство движения в материале действительности, при котором мы не выходим из интуитивного слоя, но движемся от одной непосредственной очевидности к другой, – это и есть искусство методического проведения идей положительной философии;

10) Проблема истины – это проблема всей действительности, а не только области знания (как полагает отрицательная философия);

11) В положительной философии оказывается невозможным рядоположное рассмотрение реального и иллюзорного, так как нет ничего, кроме реальной действительности;

12) Иллюзия, возможно, только внутри самой действительности: иллюзорным оказывается не содержание иллюзии, а лишь неверные соотношения его с другими областями действительности. Всё истинно на своём месте и ложно на месте чужом.

10.8. Социальная философия П. Сорокина

Питирим Александрович Сорокин (1889 – 1968) – основоположник русской и американской социологических школ. Его теория существования суперсистем культуры – одна из наиболее оригинальных культурологических концепций XX века. Она изложена в четырехтомном труде «Социокультурная динамика» (1937 – 1941). Сорокин рассматривает историческую действительность как целостное единство различных культурных систем. Подчеркивая своеобразие каждой культуры, философ вместе с тем акцентирует внимание не только на общих чертах в их исторической судьбе, но фиксирует единые и неизменные тенденции, идеи, проблемы, составляющие то, что определяет содержание каждой культуры и выражает ее главную ценность, которая, в свою очередь, является «основой и фундаментом всякой культуры»⁴⁸⁷. Все имевшие место в истории человечества культурные системы философ делит на три основных типа, которые, по его мнению, и образуют три суперсистемы: две противоположные друг другу – идеациональную и чувственную (или – сенситивную) – и третью – смешанную, промежуточную между ними – идеалистическую. В основу различия двух противоположных суперсистем культуры Сорокин полагает главный критерий: представления о природе реальности. Идеациональная суперсистема имеет сверхчувственную природу, божественное начало. Чувственная – реальна, адекватна восприятию наших органов чувств. Сорокин подчеркивает, что в «чистом виде» в конкретном обществе идеациональная и чувственная суперсистемы культуры никогда полностью не реа-

⁴⁸⁷ Сорокин П.А. Социокультурная динамика. М., 1992. С. 429.

лизуются. Речь может идти лишь о доминировании и об определенном господстве каждой из них в тот или иной исторический период. Предложенную типологию суперсистем культуры философ наполняет фактическим содержанием, выделяя основные ее составляющие – искусство, истину, мораль, право – и давая им характеристики.

Идеациональная культура, по своей сути, религиозна. Она основана «на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога, как единственной реальности и ценности». Ее черты отчетливо проявляются в культуре Брахманской Индии, Древнего Китая (VIII – VI века до н.э.), Древней Греции (IX – VI века до н.э.) и в западноевропейском Средневековье (V – XII века). Идеациональное искусство нацелено на религиозную тематику, где доминирующим сюжетом является сверхчувственное царство Бога, героями – сам Бог, ангелы, святые и грешники, тайны мироздания, искупления, распятия, спасения и другие трансцендентные события. «Это не искусство одного профессионального художника, а творчество безымянного коллектива верующих, общающихся с Богом и со своей собственной душой»⁴⁸⁸. Стиль этой художественной культуры символичен и во многом формален. Художественный образ идеационального искусства воплощается в архитектуре церковных зданий, которые выполнены в романском стиле и в ранней готике; в богослужбных музыкальных песнопениях, хоралах, мессах, реквиемах; в религиозных литературных молитвах, гимнах, проповедях, житиях святых. Высшей идеациональной истиной у Сорокина является «истина веры». «Она непогрешима и дает адекватное знание о подлинно реальных ценностях»⁴⁸⁹. Божественное откровение идеациональной истины постигается с помощью мистического опыта, божественной интуиции и вдохновения. Идеациональные этические ценности и нормы строятся на единении со сверхчувственным Абсолютом и воспринимаются как безусловные, неизменные, вечные. В свою очередь, отношение к житейским наслаждениям и удовольствиям в этой культуре негативно. Главным является безупречное исполнение людьми своих обязанностей между Богом и обществом. Идеациональное право также опиралось на абсолютные и неизменные принципы, данные Богом. Ересь и вероотступничество, подрывающие религиозные устои, карались с особой жестокостью, часто публично. Нормы, законы и формы его применения в идеациональной культуре абсолютны и жестки. Юридическое сознание данного общества «свободно от всяких сомнений, не допускает критики и обсуждения»⁴⁹⁰.

Чувственная (или сенситивная) культура является антиподом идеациональной. По мнению Сорокина, она существовала во времена палеолита, в Древней Ассирии, в античной Греции и Риме. Начиная с XV века этот тип

⁴⁸⁸ Сорокин П.А. Социокультурная динамика. М., 1992. С.432.

⁴⁸⁹ Там же. С.463.

⁴⁹⁰ Там же. С.49.

культуры становится доминирующим в Западной Европе, включая и XX столетие.

Сенситивное искусство живет и развивается в мире чувств. Его темами и персонажами являются реальные события и представители различных социальных групп. Задача искусства – доставить удовольствие реципиенту (т. е. зрителю, слушателю, читателю), снискать у него успех, признание и славу. Стиль сенситивного искусства натуралистичен, свободен от любого символизма. Создателями этого искусства являются профессиональные художники. Однако «рядом с этими великолепными достижениями, – подчеркивает Сорокин, – наше чувственное искусство заключает в себе самом вирусы разложения и распада...», которые «и обращают многие добродетели чувственного искусства в его же пороки». По мысли философа, искусство становится «музеем социальной патологии». И все же Сорокин далек от пессимизма: на смену разрушительным тенденциям чувственного искусства он ожидает приход нового, и скорее всего идеационального, искусства.

Серьезные проблемы, по мысли философа, существуют и в функционировании истины. Целостное мировоззрение в чувственной суперсистеме культуры подменяется мешаниной «из кое-как склеенных друг с другом фрагментов науки»⁴⁹¹.

Если период становления чувственной культуры сопровождался гармонизацией правовых отношений, укреплением нравственных основ общества, то в период упадка западной культуры наблюдается крах всего образа жизни и поведения людей. Мораль и право девальвируются и перестают выполнять свои объединительные функции внутри общества.

Третьей суперсистемой, по мысли Сорокина, является идеалистическая культура. Она связывает сверхчувственный и сверхрациональный аспекты, выступая как промежуточная и переходная между вышеназванными суперсистемами. Ее расцвет приходится на золотой век античной культуры (V – IV века до н. э.) и раннее европейское Возрождение (XII – XIV века). Для главных составляющих идеалистической культуры – искусства, истины, морали, права – действует исходный принцип: реальная действительность многообразна, в ней задействованы чувственная и сверхчувственные стороны, сочетаются идеациональные и сенситивные ценности.

С помощью оригинальных методик, с привлечением специалистов из разных областей науки, опираясь на обширный фактический и статистический материал, П.А. Сорокин пришел к выводу, что в истории развития человечества наблюдается циклическая смена суперсистем культуры в последовательности: идеациональная, идеалистическая, чувственная.

⁴⁹¹ Сорокин П.А. Социокультурная динамика. М., 1992. С. 452.

П.А. Сорокин, как и его предшественники О. Шпенглер и А. Тойнби, утверждал, что суперсистемам культуры присуща своя внутренняя динамика жизни, охватывающая длительные исторические фазы: генезиса (происхождения) – роста – созревания – увядания – упадка и, наконец, распада. В то же время философ был убежден в том, что так называемая «смерть» культуры не имеет тотального и необратимого характера. Более того, эта «мнимая смертная агония была не чем иным, как острой болью рождения новой формы культуры, родовыми муками, сопутствующими высвобождению новых созидательных сил»⁴⁹².

10.9. Духовное осмысление бытия

Михаил Михайлович Бахтин (1895 – 1975) – русский философ, филолог, историк культуры. Родился 4 (16) ноября 1895 года в Орле. Учился на историко-филологическом (классическое отделение) и философском факультетах в Новороссийском (Одесса), затем – в Петербургском университете. После революции 1917 до 1924 гг жил в Невеле и Витебске. К этому времени относятся опубликованные посмертно философские работы «Автор и герой в эстетической деятельности» и «К философии поступка». Свою философскую позицию Бахтин соотносил с немецкой школой марбургского неокантианства Г. Когена, австрийской феноменологической традицией Э.Гуссерля и, наконец, с русским символизмом. С 1924 по 1929 гг Бахтин жил в Ленинграде. В этот период были созданы книги, вышедшие под чужими фамилиями, но очевидно содержащие основополагающие идеи Бахтина или (как полагают) написанные под его диктовку: Волошинов В.Н. «Фрейдизм: Критический очерк» (1927); «Марксизм и философия языка» (1929); Медведев П.Н. «Формальный метод в литературоведении» (1928) и др. Под своим именем Бахтин издал литературоведческое исследование «Проблемы творчества Достоевского» (1929). Книга вышла в момент, когда автор находился под следствием по делу организации «Воскресение» – кружка петербургских интеллигентов, регулярно обсуждавших на своих собраниях вопросы религии, философии, культуры, политики и навлекших этим на себя подозрения властей в заговорщической деятельности. В июле 1929 г. Бахтину был вынесен приговор – пять лет строго режима, но по состоянию здоровья (он страдал хроническим остеомиелитом, который привел в 1938 г. к ампутации ноги) и благодаря ходатайствам друзей концлагерь был заменен ссылкой в Казахстан (г. Кустанай). В 1936 г. Бахтин устроился на работу в Мордовский педагогический институт (г. Саранск), с 1937 г. до окончания войны работал школьным учителем в г. Кимры. В 1945 г. Бахтин был приглашен в Мордовский пед-

⁴⁹² Сорокин П.А. Социокультурная динамика. М., 1992. С. 453.

институт и работал там до выхода на пенсию в 1961 г. в должности заведующего литературоведческими кафедрами.

Талантливый русский философ изучал проблемы эстетики, культурологии, литературоведения. Знал пять языков (греческий, латынь, немецкий, английский, французский).

Глубоко изучая философию, М. М. Бахтин написал курс лекций по философии музыки и преподавал его в консерватории. Его философские труды: «Фрейдизм: Критический очерк» (1927), «Марксизм и философия языка», «Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику».

Работой, принесшей наибольшую известность Бахтину, явился его большой философский труд «Проблемы творчества Достоевского», где через призму философского осмысления он рассматривает содержание романов Достоевского, характеризует их как множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинную полифонию полноценных голосов. Бахтин восторгается философской глубиной романов Достоевского и достоинством художественного творчества; раскрывая особенности эстетического содержания творчества писателя, называет его полифоническим, диалогическим, «природой говорящей», а не «природой сотворенной». М.М. Бахтин подчеркивает, что литература как направление творческой деятельности тесно связана с культурой и историей общества и раскрывается в «дифференцированном единстве всей культуры эпохи».

Рассматривая творчество великого писателя, Бахтин отмечает, что герой Достоевского не только слово о себе самом и о своем ближайшем окружении, но и слово о мире: он не только сознающий – он идеолог.

«Идеологом» является уже и «Человек из подполья», но полноту знания идеологическое творчество героев получает в романах; идея здесь действительно становится почти героиней произведения. Однако доминанта изображения героя остается прежней: самосознание.

В творчестве М.М. Бахтина нашли отражение идеи православного христианства; раскрывая тему любви, он обращается к образу Христа как воплощению истины и абсолютных ценностей. Бахтин рассматривает проблемы ответственности за свое единственное бытие в мире, культуру личности. Именно перед философией он ставит задачу объединения двух миров – мира культуры и мира жизни. Единение мира культуры и мира человека Бахтин раскрывает через центральное понятие своей философской системы – поступок. Рассматривая проблему ценностей в плане «философии поступка», считал, что не существует ценности раз и навсегда данной, «общезначимая ценность» становится действительно значимой только в индивидуальном контексте»⁴⁹³.

⁴⁹³ Бахтин М. Философия поступка. М., 1990. С. 67.

Рассматривая единство сознания и бытия, Бахтин считал, что единство сознания, подменяющее единство бытия, неизбежно превращается в единство одного сознания; при этом совершенно безразлично, какую метафизическую форму оно принимает: «сознания вообще», «абсолютного я», «абсолютного духа» или «нормативного сознания». Рядом с этим единым и неизбежно одним сознанием оказывается множество эмпирических человеческих сознаний. Эту множественность сознаний с точки зрения «сознания вообще» Бахтин называет случайной. Все, что существенно, что истинно в них, входит в единый контекст «сознания вообще» и лишено индивидуальности. То же, что индивидуально, что отличает одно от другого и от других сознаний, познавательно несущественно и относится к области психической организации и ограниченности человеческой особи. С точки зрения истины нет индивидуальных сознаний⁴⁹⁴.

Все зависит от того, как помыслить себе истину и ее отношение к сознанию. Эта форма возникает лишь там, где сознание становится над бытием и единство бытия превращается в единство сознания».

В работе «К философии поступка» Бахтин рассматривает особенности нравственной философии, называя ее «первой философией», специально подчеркивая значение нравственности в жизни общества. Нравственное поведение личности, по мнению философа, результат собственных сознательных усилий в сочетании с божественными целями, выход из мира традиционных моральных норм в сферу духа.

М.М. Бахтин выделяет идеи православия через личное отношение к личному Богу. Рассматривая проблему взаимоотношения человека с Богом и взаимоотношения между людьми, считал эту проблему центральной проблемой всей философии, тесно связанной с христианской нравственностью.

Нравственная философия передается как этика художественного творчества, как религиозная этика через понятия: «душа», «дух», «духовное», «душевное», «тело». Для философской антропологии Бахтина характерен принцип триединства: дух, душа, тело, которые находятся во взаимосвязи. В плане нравственной философии М.М. Бахтин анализирует все стороны человеческой жизни, воспринимая каждый феномен человеческой жизни как феномен культуры. Бахтин рассматривает идею культуры как синтез духовных смыслов бытия – логических, эстетических, религиозных, нравственных, эмоциональных.

«Три области человеческой культуры – наука, искусство и жизнь – обретают единство только в личности, которая приобщает их к своему единству. «Слово» – результат индивидуального творчества.

Бахтин приходит к своему пониманию культуры: всякая культура основывается на творчестве и означает творчество. Но, если мир культуры (как

⁴⁹⁴ Аверинцев С.С. М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 176.

мир живого духа) подменяется миром рассудочных категорий, механическим способом мысли, социальной необходимостью, то убивается всякая жизненная связность, тогда и нет надобности в знании о духовном мире.

10.10. Философия Абсолюта

Философское наследие теории Всеединства получила продолжение в качестве учения об Абсолюте в творчестве *Льва Платоновича Карсавина* (1882 – 1952) – историка культуры по профессии и философа по призванию.

Л.П. Карсавин родился в артистической петербургской семье. В 1906 г. он закончил историческое отделение Петербургского университета и был оставлен для подготовки к профессорскому званию. Под руководством проф. И.М. Гревса он занимался средневековой культурой, на стажировке в Италии издал фундаментальное исследование «Очерки религиозной жизни в Италии XII – XIII веков». По возвращении в Петербург преподает исторические дисциплины в университете и на Высших женских курсах, развивает свое понимание медиевистики в духе «исторической антропологии». В годы войны научный интерес Карсавина смещается в сторону философии истории и богословия. В 1922 г. вышла его работа «Восток, Запад и русская идея», посвященная собственно историософской проблематике. В первые годы после революции он становится профессором Богословского института, а в 1922 г. его избрали ректором Петербургского университета. В этом же году был выслан властями из страны. В эмиграции примыкает к движению евразийцев. В 1928 г. по приглашению литовских властей возглавляет кафедру всеобщей истории Каунасского университета. Здесь им написана пятитомная «История европейской культуры». Наступление советских войск застало Карсавина в Вильнюсе, и маститого ученого вновь ссылают в инвалидный лагерь ГУЛАГа Абезь, где он и скончался от чихотки⁴⁹⁵.

Основные философские труды Л.П. Карсавина: «Восток, Запад и русская идея»; «Философия истории»; «Философия политики»; «О началах»; «О личности».

Эпиграфом к философии личности Карсавина могут служить следующие слова из его книги «О личности»: «В совершенстве своем все сущее лично». Карсавин – персоналист в философии и богословии. Его философско-исторические представления также основываются на идее всеединого субъекта. Субъект исторического развития – всеединое человечество, «человечество как конкретное всевременное и всепространственное единство всех своих моментов, вплоть до условно последней, до конкретного индивидуума»⁴⁹⁶. Конкретного индивида нельзя определить однозначно. У него

⁴⁹⁵ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. С. 225, 227.

⁴⁹⁶ Карсавин Л.П. О личности. Соб. соч. в 2 т. М., 1998. Т. 2. С. 4.

много сторон и измерений, «качествований», по выражению Карсавина. «Я осознаю себя и как данное качественное и как все другие качества в возможности, которая не есть отсутствие других качествований, но особого рода их присутствие или наличность, не простая чистая возможность их появления или моего становления ими, не отвлеченное формальное их единство, но как бы «стяженное» их единство, конкретно-реальное и в то же время не различенное и дифференцировавшееся». К этим «качествованиям» относятся, в частности, психические состояния – бодрствование, способность мыслить, печалиться, рефлексировать и т.д. Всеединый субъект находится в непосредственной связи с Абсолютом, с идеальным. «Душа наша – момент Абсолютного, она развертывается в себе самой и развертывает Абсолютное, как себя самое. Но Абсолютное в ней стяженно»⁴⁹⁷. Определив связь между всеединым субъектом и Абсолютом, Карсавин вводит понятие «индивидуальность», мысля выявлять отношение между субъектом и «другим». Отношение между двумя субъектами Карсавин рассматривает как отношение «себя» к «другому», «чужому». И только через это отношение возможно определить субъект в качестве индивидуума. Личность – центральное понятие в философской системе Карсавина. На его фундаменте выстраивается понимание социальных целостностей – семьи, социальной группы, нации, культуры, человечества. Все эти социальные целостности – единицы – представляют, по Карсавину, высшие личности. Индивид конкретизирует «качествования» таких личностей в себе. Он является индивидуализирующим моментом «высшей личности». «Частное всеединство во всеединой душе не может существовать вне общего, т.е. вне качествований высшей индивидуальности... во всеединой душе все моменты равнозначны и равноценны и все одинаково полны и едины в ней»⁴⁹⁸.

Диалектика общего, особенного и единичного возникает не из ничего, а дана «существованием всего во всем». Индивид свободен в выборе качествований. Их он может лишь актуализировать, а не творить. Итак, личность можно понять только лишь через ее отношение к высшей личности. Связь между индивидом и высшей личностью фиксируется понятием «симфоническая личность». В концепции личности Карсавин снова возвращается к принципу Триединства. Но теперь он берется не столько как символ единства всего во всем, сколько как динамический принцип с тройным диалектическим ритмом. Согласно формулировке Карсавина, личность развертывается как «самоединство, саморазъединение, самовоссоединение, именно в этом онтическом их порядке». В своих философских исследованиях Карсавин придерживался метафизики соловьевского всеединства, как бы завершая это направление. Однако в развитии идеи метафизики и историософии всеединства он шире опирался на европейские источники, особенно

⁴⁹⁷ Карсавин Л.П. О личности. Соб. соч. в 2 т. М., 1998. Т. 2. С.13 – 15.

⁴⁹⁸ Там же. С. 35.

на труды Николая Кузанского. Среди русских «всеединцев» наиболее близким ему был С.П. Франк, которого он называл среди своих учителей.

В духе обозначившейся традиции свои размышления о смысле истории Карсавин начинает с определения исторической миссии России. Этому посвящена одна из первых его книг «Восток, Запад и русская идея», задачу которой он видел в том, чтобы уяснить русскую идею в ее отношении к Западу и Востоку. Но поскольку Восток и Запад, как и сама Россия, по мнению Карсавина, наиболее полно представлены в их религии и искусстве, то именно они и становятся сферой сравнительного анализа для мыслителя.

Отталкиваясь от идеи Вл. Соловьева о теократии и объединении церквей как ее предпосылке, Карсавин в скрытой форме полемизирует с ним, отстаивая потенциальные преимущества православия как смыслообразующего основания истории в качестве наиболее адекватного, по сравнению с западным христианством, выражения идеи всеединства, которой соответствует догмат триединства Бога. При этом философ отнюдь не идеализирует историческое православие и русскую культуру в целом, отмечая их пассивность, неспособность или нежелание самоопределения и пр. И все же основание для оптимизма Карсавин видит в вековой государственности России, в величии русской духовной культуры, в православной церкви с ее идеей соборности. Однако, – замечает он, – историческая миссия России все еще остается в потенции. В своем тяготении к Абсолюту русский Восток доходит до отказа от себя, до беспредельной жертвенности и безразличия к настоящему, забывая, что именно из настоящего произрастает будущее. Вместе с тем Карсавин отнюдь не отрицает культурного значения западного христианства, однако Возрождение («вырождение», по ремарке Карсавина) прервало этот процесс. Историческая ущербность западного христианства привела к тому, что именно на долю православного Востока выпал почти весь труд раскрытия христианского вероучения и, в частности, ее основополагающего, согласно Карсавину, догмата всеединства Абсолюта как триединства Бога. «Православной мысли, – утверждает философ, – в высокой степени присуща интуиция всеединства <...>. Как всеединство постигается само абсолютное или триединство; как всеединство предстает идеальное состояние причастующего абсолютному космоса; и всеединство же в потенциальности своей характеризует эмпирическое бытие». Вот почему история как наука должна быть православной.

Всеединство Абсолюта является центральной категорией христианской метафизики Карсавина. Она означает тождество Творца, Его замысла и тварного мира, который есть лишь «иное» Бога. Таким образом, история человечества, которая есть вершина тварного мира, мыслима лишь во всеединстве с Богом, т.е. человечество не безучастно в своей истории (и даже в самом акте творения). «Все тварное бытие есть теофония, т.е. явление

Бога в твари, и притом такое, что вне твари и без твари Бог не явлен, не видим, не постижим, а тварь вне и без Бога абсолютно не существует». Принцип всеединства, таким образом, характеризует онтологию Абсолюта.

Как метафизическая категория Всеединство не поддается дискурсивному определению. Она имеет интуитивно-символический характер, указывающий на определенный смысл бытия, который, однако, никогда не удастся раскрыть до конца. По отношению к истории всеединство мыслится Карсавиным как такое совершенное множество, в котором все элементы тождественны между собой и адекватны целому, но в то же время не сливаются в сплошную неразличимую целокупность. Познание всеединства как «качествования» истории выступает в форме ряда переосмыслений. Обозначению и расшифровке этой идеи служит понятие «стяженного». Заимствованное у Николая Кузанского, оно, как отмечает исследователь творчества Карсавина С.С. Хоружий, становится ключевым в системе Карсавина, который строит на его основе оригинальную диалектику части и целого, единства и множества. Понятие «стяженного» улавливает диалектику части и целого, «вводя представление о некоем умаленном, но все же еще цельном, целостном присутствии целого в своей части, и всякой части – во всякой другой, если это целое – всеединство». Анализируя любое историческое явление, Карсавин прежде всего вписывает его в более всеобъемлющую целостность, «качествованием» которой оно является. В свою очередь высшее всеединство «актуализирует», «индивидуализирует» себя в личностях более низшей иерархии⁴⁹⁹.

В соответствии с данными метафизическими принципами Всеединства Карсавин в «Философии истории» обозначает основные начала исторического бытия и мышления, рассматривает вопрос о значении исторического в мире в его отношении к абсолютному бытию.

«Высшей задачей исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта. В этом смысле весь мир в его целом – объект исторического изучения»⁵⁰⁰.

Но и история в узком смысле этого термина изучает развитие человечества как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта. При этом Карсавин особо отмечает, что собственно предметом истории является «социально-психическое развитие всеединого человечества». Историк имеет дело с настроениями, надеждами, волей, разумом, инстинктами масс. Сюда же относятся формы общественного сознания: мировоззрение, системы этических и эстетических норм, а также социальные образования, такие как правовая система, государственный, социальный и экономический строй. Равным образом к области социально-психического относятся

⁴⁹⁹ Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина. М., 1992. С. 25.

⁵⁰⁰ Там же. С. 67.

революции, войны, столкновения социальных групп и личностей. Все это должно быть признано социально-психическим и по природе своей и потому, что всегда относится к некоторому коллективному субъекту, утверждает он. Материальная сфера остается за пределами истории, хотя последняя и пользуется ее фактами для решения своих задач. В этой связи Карсавин воспринимает теорию исторического материализма как явное противоречие в понятиях.

Таким образом, субъектом истории является человечество, все человечество, как идеал, заложенный в первообразе Адама Кадмона и реализуемый в истории в постоянном соотношении с Абсолютом. При этом, однако, человечество выступает здесь не в качестве общего понятия, а как реальная симфоническая личность, существующая во всеединстве всех своих индивидуализаций в субъектах иерархического порядка: в культурах, народах, классах, группах, вплоть до эмпирически конкретной индивидуальности. В свою очередь, каждая из этих индивидуализаций субъекта существует не в смысле отвлеченной сущности, а как «качествование» высшей личности. Карсавин следующим образом разъясняет это положение: «Всякая историческая индивидуальность или личность определяется не извне, а изнутри, из нее самой. Всякая личность – всеединство своих моментов. И всеединство конкретное, стяженно обнаруживающееся в каждом своем моменте, в каждом акте индивидуализации себя или качествования высшей личности»⁵⁰¹.

В становлении и развитии любой исторической индивидуальности Карсавин выделяет четыре переходящие друг в друга стадии: 1) потенциальное всеединство исторической личности, «переход от небытия к бытию»; 2) первоначальное дифференцированное единство, внутри которого элементы легко переходят один в другой и взаимозаменяются; 3) органическое единство, т.е., период функционального самоограничения и определенной стабильности индивидуальности; 4) вырождение органического единства в систематическое, а затем и разрушение его через дезинтеграцию. Развитие всегда имманентно объекту, ему чужды внешние влияния, которые только «портят» его. Никогда и нигде, – пишет Карсавин, – мы не наблюдаем самого возникновения: новое всегда появляется из небытия – иначе оно не было бы новым. Поэтому исторический процесс имеет драматический характер: на пути к идеалу гибнут одни цивилизации, возникают другие, более совершенные. Но вместе с тем достижение идеала в форме полного всеединства означало бы конец земной истории.

Вклад Л. Карсавина в философскую мысль XX века может быть представлен следующими положениями:

⁵⁰¹ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 81.

- 1) Карсавиным была предложена новая версия философии Абсолюта. Прежде всего концепция онтологии, одновременно основанную на принципах множества, плюральности и нерасторжимой целостности. Дано толкование принципа троичности как непреходящей богословской и философско-метафизической традиции, позволяющей на новом уровне культуры осмыслить диалектику изначального «первоединства», его последующего «саморазъединения» и необходимого «самовоссоединения»;
- 2) Автором на основании принципа плюральности и цельности, раскрыта теория самоценности, уникальности и взаимозависимости культур, в том числе культур Запада и Востока.
- 3) Дано толкование судеб России и в контексте единых целей христианской культуры, и в плане уникальной евразийской единящей миссии российской культуры.

В целом Карсавин представитель персоналистской теории, объединяющей основополагающие принципы личности с идеей единого «личностного начала» везде и во всем: непосредственно в мире человеческих индивидов и в социальном мире, где достоинство личностного единства (симфонической личности) присваивается семье, народу, человечеству как «всеединому, всепространственному и всевременному субъекту», как способам проявления, актуализации «высшей личности»⁵⁰².

В своем увлечении идеей всеединства Карсавин стремился быть до конца последовательным. Эта установка особенно явственно обозначилась в евразийский период его деятельности. Понятие теократии, характерное для Соловьева как выражение идеала всеединства на земле, он заменяет более современным понятием идеократии, т.е. власти идеи, как высшей иерархической формы самореализации «симфонической личности». Однако как историк Карсавин не мог не констатировать противоречий в самореализации «симфонической личности» от низшей иерархической ступени к высшей. Объяснение им он находит в склонности к эгоистическому самоутверждению ее иерархически низших «индивидуаций» (индивидов, групп, классов, народов) за счет интересов целого всеединства, выражением и гарантом которого является идеократия. Подобные эгоистические самоутверждения есть не что иное, как замыкание субъектов в себе, разъединение их с вышестоящими и, в конечном счете, с Богом. Возвращение ко всеединству возможно лишь «в отказе от всего «своего», от себя самого ради других, в свободной жертве, в самоотдаче». Это самопожертвование идет «снизу вверх», когда конкретный индивид жертвует своими интересами во имя интересов иерархически вышестоящей личности – класса, на-

⁵⁰² Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 204, 205.

рода, человечества как целокупной суперличности, которая и находит завершающее выражение в идеократии⁵⁰³.

10.11. Антропология С.Л. Франка

Семен Людвигович Франк (1877 – 1950). Он родился в Москве в еврейской семье. В годы учения был близок к революционно-народническим кругам. Позже, уже будучи студентом юридического факультета Московского университета (1894), он перешел от народничества к марксизму, однако вскоре порвал с революционной средой с намерением всерьез заняться наукой. Этому способствовало сознательное принятие им православия. Большое влияние на его идейное и творческое развитие оказало знакомство с П.Б. Струве. В 1901 г. он получает разрешение на сдачу экзаменов за университетский курс, и с этого времени начинается его активная творческая и общественная деятельность. Вместе с Бердяевым и Булгаковым Франк принимает участие в сборниках «Проблемы идеализма» и «Вехи», вместе со Струве редактирует журнал «Русская мысль». В 1915 г. выходит в свет его первый фундаментальный труд, написанный в духе философии всеединства, «Предмет знания», который вводит его в круг признанных российских и европейских философов. Приблизительно к этому же времени относится цикл его работ, посвященный вопросам обществоведения. В 1922 г. Франк был выслан из советской России. В эмиграции продолжал весьма продуктивно работать как философ и публицист. Основные труды С.Л. Франка: «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания»; «Крушение кумиров»; «Очерк методологии общественных наук»; «Смысл жизни»; «Духовные основы общества. Введение в социальную философию»; «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии»; «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии».

С. Франк – философ многогранный, он занимался проблемами бытия, познания, личности, философским осмыслением религии, проблемами филос. антропологии и социальной философии. Тем не менее в его наследии можно выделить три основных аспекта – человек и культура (кризис современной культуры и поиски выхода из него), человек и бытие (проблемы бытия и бытийственности человеческого существования), человек и Бог (вера, смысл жизни и поиски путей спасения).

С точки зрения С. Франка, кризис современной культуры, экзистенциальный кризис, выразился, прежде всего, в утрате веры в идеалы или кумиры, которые оказались подорванными в результате социальных потрясений XX века. Это – вера во всемогущество человека, в его безграничные способности изменять природный и социальный мир с помощью науки, техники, революции.

⁵⁰³ Карсавин Л.П. Основы политики // Мир России – Евразия (Антология). М., 1995. С. 118–146.

Франк пришел к философии всеединства, преодолев на своем пути соблазн ветхозаветного родового избранничества, традиционное для русского интеллигентского сознания искушение народнической идеологией и отдав дань марксизму. Идейнными истоками нового направления мысли стали труды «отцов» «идеалистического реализма», начиная, как свидетельствует сам Франк, с Плотина, Дионисия Ареопагита, Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева. Отталкиваясь от рационалистического пантеизма Спинозы и идеалистического реализма Вл. Соловьева, Франк приходит к следующему определению всеединства, как основополагающего понятия своей системы: «Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим – в конечном счете со всем иным. В этом отношении даже понятие Бога составляет лишь мнимое исключение; и Бог, строго и точно говоря, не обладает тем признаком, который схоластика обозначила словом *aseitas*, т. е. не есть *ens a se* (от себя бытие. – И.Н.) потому, что он мыслится «первоосновой», «творцом», «всодержителем» мира и вообще всего остального, он не мыслим без отношения к тому, что есть его «творение»⁵⁰⁴.

Всеединство, будучи абсолютной реальностью, является познающему и действующему субъекту в форме монодуализма: оно определено и неопределено, конечно и бесконечно, познаваемо и непостижимо, что обусловлено не ограниченностью нашего познания, а является субстанциальным основанием самого бытия. Это и определяет его непостижимость. Это положение Франк определяет следующим образом: «Всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что его принимаем, – более того, есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать; а что оно подлинно есть во всей своей полноте и глубине – это и остается для нас непостижимым»⁵⁰⁵.

При этом, подчеркивает он, бытие как целое непостижимо, потому что оно не только есть, но и делается, как бы непрерывно творит само себя: оно растет, изменяется, формируется. И это потому, что в его последней основе лежит потенциальность, возможность и способность стать тем, что оно еще не есть. В этом, согласно Франку, заключается свобода всех проявлений Всеединства, но вместе с тем и его непостижимость.

Данное определение всеединства и его принципиальной непостижимости в полной мере относится и к историческому бытию, которое является лишь частью всеединого, точнее, входит в него и представляет его во всей его полноте. Говорить о смысле истории следует лишь в контексте всего мироздания, всеединства, взятого во всей его бесконечной полноте и непостижимости. Действительно, прошлое и будущее, по крайней мере в преобладающей части своего содержания, остается для нас неведомым. Но это

⁵⁰⁴ Франк С.Л. Непостижимое. М., 1990. С. 559.

⁵⁰⁵ Там же. С. 234.

неведомое с полной очевидностью и неотменимостью существует. Причем явно данное содержание настоящего неуловимым образом переходит в прошлое, сливается с ним, будущее становится настоящим. Следовательно, и здесь нет отчетливой грани между «явно данным» и «покрытым тайной имеющимся», а есть что-то сплошное, нераздельно опознаваемое и непостижимое. И все же размышлять и говорить об этом необходимо, ибо «непостижимое постигается через постижение его непостижимости. Где утрачено это основоположное для всей нашей жизни, осмысляющее всю нашу жизнь сознание, там жизнь становится бессмысленным, слепым прозябанием», – так завершает свой труд о непостижимом Франк.

В гносеологии Франк выделяет два вида знания: отвлеченное знание о предмете, выраженное в суждениях и понятиях, и непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности – первичное знание, на котором основано и из которого вытекает знание отвлеченное. Реальность является нам либо как предметный мир, либо как непостижимая тайна. Предметный мир открывается через научное познание, т.е. через познание в понятиях, как система возможно меньшего числа тождественных элементов.

То есть, возникает, согласно Франку, прозаический, рассудочный, обмиранный образ мира. Именно в мире такого рода и протекает обычно наша жизнь и движется наша мысль. Реальность здесь – обозримое единство содержаний и данностей и не захватывает нас своей собственной внутренней значительностью. Но существует опыт совсем иного рода реальности. Так, в детстве каждый клочок мира, каждая вещь, каждое явление представлялись нам непостижимой тайной, а мир был для нас сплошным миром чудес, возбуждающим радость, восхищение, изумление или ужас. Философское осмысление помогает увидеть, что наше знание в любом его состоянии и в любой области не только сопровождается незнанием, но внутренне с ним смешано. Все познанное, знакомое не перестает оставаться для нас непостижимой тайной, причем тем большей, чем больше предмет укоренен в последних глубинах бытия – в конкретной реальности больше, чем в отвлеченных содержаниях, в живом существе больше, чем в неорганическом теле, в человеческой душе больше, чем в растении или животном. Поэтому всякая реальность в ее конкретности металогична и потому сверхрациональна, т.е. непостижима по существу.

Большое внимание в своей философской системе Франк уделяет социальным проблемам. Это особенно актуально, полагает он, «в современную эпоху» (первая треть XX века), характеристика которой до удивления адекватна эпохе, переживаемой нами. Сопоставляя ее с предшествующим историческим периодом, он в книге «Духовные основы общества» пишет: «Эпоха покоя, мирного культурного развития, роста гражданственности, смягчения нравов, укрепления личной свободы кончилась; мы захвачены

каким-то бурным водоворотом, историческое течение с бешеной силой несет нас неведомо куда среди множества скал и подводных камней <...>. Даже социалистическая вера, овладевшая жизнью в лице русского коммунизма, празднует пиррову победу. Именно ее осуществление на практике есть крушение обаяния веры; пусть народные массы, всегда идущие в арьергарде умственных движений, еще остаются под ее властью, творческие умы, зачинатели идей, которым суждено в будущем формировать жизнь, уже навсегда охладели к ней, ощутили ее несостоятельность»⁵⁰⁶.

Человечество вообще, и европейское человечество в частности, – полагал Франк, вовсе не совершенствуется непрерывно, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Напротив, оно блуждает, поднимаясь на высоты и падая в бездны, каждая эпоха живет своей верой, ложность и односторонность которой потом изобличается. Так, после яркого развития просвещения, культуры, свободы и права в новое время человечество на наших глазах пришло к состоянию нового варварства. Нет такого заранее предначертанного пути, по которому бы шло человечество и который можно было бы научно познать. «Чтобы знать, для чего жить и куда идти, каждому нужно в какой-то совсем иной инстанции, в глубине собственного духа найти в себе абсолютную опору; нужно искать всем своего пути не на земле, где плывешь в безграничном океане, по которому бессмысленно движутся волны и сталкиваются разные течения, – нужно искать, на свой страх и риск и ответственность, путеводной звезды в каких-то духовных небесах и идти к ней независимо от всяких течений, а может быть, вопреки им»⁵⁰⁷.

Пророчество С. Франка строится на принципах цикличности развития. Особую надежду он возлагает на крушение социализма, который образует какой-то поворотный пункт в духовной жизни человечества. В такие переломные эпохи особенно важно ясное осознание смысла человеческого существования, его исторических закономерностей и ценностных ориентиров. «Как социальная философия есть познание вечного в общественной жизни, соотносительное историческому познанию ее изменчивости и многообразия, так, с другой стороны, итоги социальной философии суть тот устойчивый фундамент, на котором должна строиться конкретно синтетическая философия истории»⁵⁰⁸.

Такое понимание содержания и задач философии истории, считает Франк, исключает надобность в поисках «начал» и «концов» истории, интерпретации ее как движения к конечной цели, пусть и задаваемой некоторым идеалом, ибо любые определения конечной цели исторических пере-

⁵⁰⁶ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 16.

⁵⁰⁷ Франк С.Л. Крушение кумиров. М., 1990, С. 142.

⁵⁰⁸ Ильин И.А. Семен Людвигович Франк и его место в рус. философии // Вестн. РСХД, 1966. № 172. С. 59 – 78.

мен таят в себе опасность произвольной фантазии и сопряжены с искажением мировой исторической перспективы. Предположение, что человечество действительно идет к определенной конечной цели, лишает исторический процесс своего самодовлеющего значения. В результате все упования и подвиги, жертвы и страдания, культурные и общественные достижения прошедших поколений превращаются в простое удобрение, нужное для урожая будущего, который пойдет на пользу последних, единственных избранников мировой истории.

«Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом⁵⁰⁹.

Поэтому обобщающе-философское понимание истории состоит в постижении исторических эпох как выражения единого духовного существа человечества. С постижением этого духовного единства, охватывающего все этапы исторической жизни, и связаны задачи философии истории. Иными словами, философия истории есть самосознание человечества, в котором оно обзревает все драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи, научается понимать свое истинное существо и истинные условия своей самореализации.

Таким образом, предмет философии истории – исторический процесс как выражение (и символ) цельного существования человеческого духа, а сама она, в отличие от конкретной истории, представляет собой трансисторическое знание. Этим обстоятельством определяется ее место и значение во всей системе общественного познания: чтобы ориентироваться в частностях состояния общественной жизни человечества, нужно знать ее общие, вечные условия и основания. Остов ее системы – социальная философия как самосознание вечной и неизменной природы общественной жизни человека. Философия истории, опираясь на конкретное историческое знание, призвана раскрывать преемственную связь эпох и в каждой из них ее сверхисторический духовный смысл. Где нет этого стремления, там человеческая жизнь замирает, так как она по своей сути есть неустанное творчество, непрерывное самоопределение, требующее нравственной активности. Смысл человеческой жизни – творить добро и всеми силами умалять зло. Но будет ли завтрашний день лучше предыдущего – этого не дано знать никому, ибо зависит от Промысла Божия. С этим последним и связан смысл истории. История есть богочеловеческий процесс, поэтому совершенствование мира идет, с одной стороны, путем откровения человеческим душам божественного начала в процессе их нравственного и ду-

⁵⁰⁹ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 28.

ховного самосовершенствования, с другой стороны, путем накопления человеческих сил, могущих служить утверждению добра и преодолению зла, что и является оплотом цивилизации. У каждого есть шанс понять смысл истории, хотя, образно говоря, каждый из нас уходит из театра исторического действия до закрытия занавеса, не зная, что будет дальше, да и не очень зная, что было раньше, поскольку входим мы в театр в середине действия. Однако, поскольку целое есть не сумма своих частей и не цепочка причин и следствий, начало и конец которой оборваны, а сверхвременное всеединство, присутствующее во всей полноте в каждой своей части, в любом отрезке исторического бытия, постольку этот шанс отнюдь небесперспективен. Да и вообще, как пишет Франк в другом месте, «философия имеет имманентную тенденцию к оптимизму»⁵¹⁰.

10.12. «Новая онтология». Опыт современной русской философии

Одним из идейных продолжателей философского направления А.Ф. Лосева в культурологии, философии и эстетики принято считать Мераба Константиновича Мамардашвили.

Мераб Константинович Мамардашвили (1930 – 1990) – философ.

Родился в городе Гори (Грузия), в семье кадрового военного. Окончив школу с золотой медалью, он поступил на философский факультет МГУ, который окончил в 1954 г. После окончания аспирантуры в 1957 г. Мамардашвили работал в редакции журнала «Вопросы философии», где была опубликована его первая статья «Процессы анализа и синтеза».

В 1961 – 1966 гг был в командировке в Праге, работал в журнале «Проблемы мира и социализма». Позже работал в московских институтах, читал лекции на психологическом факультете МГУ, в ВГИК, на Высших курсах сценаристов и режиссеров, в Институте общей и педагогической психологии АПН СССР, в других городах страны. В этих многочисленных лекциях (в т.ч. о Декарте, И.Канте, М.Прусте, сознании и др.) наиболее полно отразился «сократический» характер философствования Мамардашвили. В 1968 – 1975 гг был заместителем главного редактора журнала «Вопросы философии» И.Т. Фролова.

При жизни философа были изданы его книги: «Формы и содержание мышления», «Классический и неклассический идеалы рациональности», «Как я понимаю философию», «Символ и сознание», «Необходимость себя», «Стрела познания», «Лекции по античной философии».

В отличие от А.Ф. Лосева, «эстетическая форма» в трудах Мамардашвили, – будь то безличный античный космос, которому поклонялись древние греки, или духовный личностный абсолют Средних веков и более позднего времени – не существовала вне мысли. То есть без обсуждения

⁵¹⁰ Франк С.П. Непостижимое. М., 1992. С. 533.

проблемы стиля и формы самого мышления, его предпосылок, уходящих в глубины мысли как таковой, ее невыразимости. В этом смысле он никогда не являлся сторонником теории мимесиса (простого подражания), а был последовательным кантианцем, полагая, что эстетики еще нет, если ее нет в нас, и задача философа показать это, учитывая, что мы привыкли относиться к мысли как к инструменту или средству достижения цели. Тогда как на самом деле таким инструментом, по его словам, является наш язык и способ мышления, а целью становится в этом случае удержание мысли с помощью уже существующего инструмента.

С этого, согласно М.К. Мамардашвили, начинается эстетика мышления, определяющая в конечном счете и область человеческой морали, что он настойчиво повторяет в каждой беседе, убеждая читателя, что мораль, как и мысль, – автономна (своезаконна). Что для их существования в мире нет никаких причин. Моральный поступок, как и мысль, утверждает он, или есть, или их нет.

Это метафизическое ощущение жизни пронизывало все творчество Мераба Константиновича. Только об этом фактически он и вел свой философский разговор, считая себя представителем натуральной, естественной философии и постоянно подчеркивая, в духе Канта, что не стремление человека к счастью, связанное с достижением внешнего благополучия, и не любовь или симпатия характеризуют моральный поступок, но уважение к моральному закону как таковому и следование долгу, дающие не теоретическую, а жизненную уверенность человеку распоряжаться собственной свободой.

С 1980 г. Мамардашвили жил в Тбилиси, работал в Институте философии. После смерти ученого свет увидела его книга «Картезианские размышления».

Каково значение творчества М.К. Мамардашвили? Как мне видится, главное значение его философии – это «оборачивание» человека к самому себе. Мераб Константинович Мамардашвили – один из немногих философов, которому удалось вернуть сократовский принцип. Тема его философии – поиск априорных условий существования современного человека, его становление и самореализация. Как он выразился, задача философии – не дать нам представление о мире, а установить глубокую связь мира с человеческим существованием⁵¹¹. Его философия – не теория, не знание о чем-либо, а совершенствование человеческого духа, искусство, творчество, реализация свободы.

У Мамардашвили мы встречаем оригинальное видение человеческого бытия и сознания, ему по-новому представляется соотношение сознания и бытия, и, соответственно, самоконструирование личности разворачивается

⁵¹¹ Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М., 2000. С. 81.

в ином измерении. Его философское мышление берет оживляющую струну от европейской культуры, в особенности же – в истории философии и в искусстве. Он собирает рассеянные на дне культуры иные основы, мыслительные хрестоматийные образы для рождения личности. Это выражено в его любимом изречении: «личность рождается при встрече культур»⁵¹². Культура – посредник между личностью и абсолютном.

М. Мамардашвили приведением в движение своего и чужого сознания, углублением в него находит живые мысли, рождает новых идеи и указывает на бытие, и это, в свою очередь, является указанием на рождение в бытии личности. Этой фундаментальной установкой личность открывается для принятия неприродных условий своего существования, в нее входит любовь к мудрости, т.е. любовь к бесконечному, вечному. Только так спасается личность, что Мамардашвили и считает главной задачей философии⁵¹³.

Для Мамардашвили философия и культура в целом, мышление одного человека, даже каждая идея – орган для рождения новой жизни, нового бытия. Его философия – учение об идеальных основах бытия, о целостном, а не о конкретных его проявлениях.

Этот пафос его философии хорошо выразил друг философа, Ю. Сенокосев: «...его всегда интересовала, – пишет он, – в отличие от последователей психоанализа и экзистенциалистов, не проблема диагноза «здоровья» человека и европейской культуры, а «здоровье» как таковое»⁵¹⁴.

Мамардашвили зафиксировал на сознании стрелу своего философствования, и, как он любил говорить, занимался его описанием, кристаллизацией, выпадением трансцендентальностей в нем.

Причиной потери человеческого бытия Мамардашвили считает «мыслительную неграмотность страны»: когда мы неправильно мыслим, нами играет дьявол. Правильное мышление – не $2 \times 2 = 4$ ⁵¹⁵, а рассудочная мысль, духовная, философская мысль, сосредоточенная в культуре. Неразумное мышление, понятийное мышление о духовных феноменах, исключение эмоциональности из мышления, рационализация мысли, чувства – такое бытие, говорит философ, есть ад, здесь все заранее знаешь, человек не может стать иным, это потеря свободы, возможности творчества и свободного выявления человеческого духа. Причина трагедии – бытийная, мыслительная, это – забвение знания, философия же – припоминание знания о трансцендентальном. Откуда у нас знание о трансцендентальном мире? Из истории философии, отвечает философ⁵¹⁶. Трагедия рождается то-

⁵¹² Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. СПб., 2000. С. 107.

⁵¹³ Мамардашвили М.К. Лекций по психоанализу. Тбилиси, 1985. С. 55

⁵¹⁴ Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. СПб., 2000. С. 14.

⁵¹⁵ Там же. С. 59.

⁵¹⁶ Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М., 2000. С. 111.

гда, когда мысль не реализуется, и ее место в реальности занимают «симулякры».

Философское мышление, в отличие от логического и психологического, является мышлением беспредметным: его предмет не существует, это – идеи, формы, трансцендентальная реальность, это – мышление о бытии, созидание бытия в сознании, что и означает рождение нового бытия. Философия мыслит о трансцендентальных условиях бытия.

В эмпирическом мире нет смысла, здесь имеет место дурная бесконечность, смысл – в бытии, в пограничных идеях, вся драма человеческой жизни сначала разворачивается в идеях, и уже потом происходит она в эмпирической реальности, спасение же личности требует полного отказа от самого себя, полного слияния «незнания с знанием».

Эмпирическая реальность осмысливается от бытия, от идей познается наше состояние, идей сверхприродных, этот мир, не являющийся реальным, очищает от природного. С нахождением смысла личность становится иной, освобождается от необходимости и дурной бесконечности.

Философия – поиск утерянного смысла, нельзя ею владеть или знать ее, в ней надо пребывать; философия – искусство удержания смысла, этим мы удлиняем нашу человечность, – учит Мамардашвили⁵¹⁷. В сознании протекает процесс сцепления различных событий нашей жизни, им освещается то, что до сих пор мы не понимали, понимание и является смыслом.

Бытие – едино и целостно, оно не имеет степени, оно или есть, или его нет. Такова природа любви, чести, достоинства, «бытие – не вещь, его в коридоре не встретишь», – учит Мамардашвили. Это – состояние личности, которое надо создавать каждый раз заново. Отношением с бытием и определяется специфика человека, соотнося эмпирическую реальность с бытием, мы утверждаем себя, оно заставляет нас быть самим собой, что и является подлинной свободой личности. Отношение с абсолютом – тайна, но человеческой жизни без тайны не бывает, тайна – совесть, любовь...⁵¹⁸. Они – тайна, поскольку в них соучаствует личность, ее сознание нельзя предопределить, оно целиком принадлежит свободе, – заключает философ. Мамардашвили часто повторял, что одного только желания недостаточно для нового рождения, надо еще и владеть искусством этого. Таким искусством является трансцендентное собирание памяти, страдание... Без трансцендирования нет бытия, нет личности, но это не эсхатологическое трансцендирование, а трансцендирование в глубину человеческого бытия. Этим и возвышаемся мы над иными основаниями, бесформенный дух через это обретает форму: привести сознание в движение в этом направлении – и есть творчество, этим в субъекте раскрывается субъект, каждый твор-

⁵¹⁷ Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. СПб., 2000. С. 118.

⁵¹⁸ Там же. С.120.

ческий акт которого – созидание бытия. Только творчеством и рождается личность. Как говорил Мамардашвили, благодаря этому можно сказать, что человек – не от обезьяны⁵¹⁹.

Творчеству во многом способствует память: она собирает воедино разрушенные временем обломки бытия, первичная философия и есть собиранье бытия, утерянного нами. Истина – откровение бытия, она оживляет мысли, она – припоминание, возвращение утерянных трансценденталий. Бытие в таком понимании есть конструирование новых форм жизни. Это оказывается возможным благодаря двум способностям человека: продуктивному воображению и трансцендированию. Если подытожить сказанное, оправдание человека, по мнению Мамардашвили, – в его самосозидании, в творчестве, в усилии во времени, в том, что в результате бытие и сознание оказываются тождественны. Отчужденный человек на это не способен: идти по пути к «незнанному» знанию – риск, и на этот риск личность решается благодаря дерзновению духа. Мамардашвили в своей антропологии возвеличивает человека. Человек – божественен в своей бесконечности, и своим творчеством он созидает в себе вечность.

«Новая онтология» Н. Гартмана

Николай Гартман (1882 – 1950) – философ, психолог. Н. Гартман один из первых философов дает определение «отрицательной диалектике», характерной для XX века – века катастроф и кризисов.

Николай Гартман – выходец из Российской империи. Он родился в Риге в семье инженера, закончил гимназию и университет в Санкт-Петербурге, где изучал медицину и классическую филологию. В 1905 г. он уехал в Марбург, защитил две докторских диссертации у выдающихся лидеров неокантианства Германа Когена и Пауля Наторпа, в 1907 и 1909 гг («Логика бытия Платона»). В 1912 г. пишет «Основные философские вопросы биологии», а в 1913 г. – «По ту сторону идеализма и реализма». Публикуется в российском журнале «Логос»⁵²⁰. Участвует в Первой мировой войне, после которой занял место Наторпа в Марбурге. Под воздействием критики психологизма Э. Гуссерлем и М. Шелером в 1921 г. в работе «Основные черты метафизики познания» решительно порвал с субъективистской гносеологией неокантианства, согласно которой субъект продуцирует объект. Это была самая впечатляющая победа феноменологии. В 1923 г. Гартман развивает свой «критический реализм» в работе «Философия немецкого идеализма. Фихте, Шеллинг и романтики» (2-ой том – «Гегель» – вышел в 1929). С 1925 г. стараниями М. Шелера – профессор Кельнского университета, где тесно общается с М. Шелером и, критикуя вслед за ним этический

⁵¹⁹ Мамардашвили М.К. Лекции по психоанализу. Тбилиси, 1985. С. 19.

⁵²⁰ Горенштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана. Л., 1969.

субъективизм, создает свою «Этику» (1926). В 1931 – 1945 гг – профессор Берлинского университета, единственный философ после Э. Гуссерля, избранный в Прусскую академию наук, – высшее научное достижение в Германии. В Берлине выходит его «Философская систематика о самой себе» (1935). Здесь он создает свою онтологическую тетралогию: «К основам онтологии» (1934), «Возможность и действительность» (1938), «Строение реального мира. Очерк всеобщего учения о категориях» (1940), «Философия природы. Абрис специального учения о категориях» (1945). Н.Гартман, в отличие от большинства немецких философов, держался совершенно вне политики и в годы нацизма не был отстранен от преподавания. В 1945 г. гибнет единственная рукопись полного текста его «Логики». В 1945 – 1950 гг. Гартман – профессор Геттингентского университета. В 1949 г. выходит «Новый путь онтологии», и уже посмертно – «Телеологическое мышление» (1951), нанесшее удар по неовитализму, и «Эстетика» (1953; русск. пер. 1958), идеи которой развил Роман Ингарден.

На критическую онтологию Николая Гартмана опирались классики психиатрии Курт Шнайдер и Ганс Йорг Вайтбрехт, а также Э. Грюнталь и мн.др. Наиболее впечатляющий опыт приложения критической онтологии к психиатрии или, точнее: интеграцию данных различных научных дисциплин, имеющих отношение к психиатрии, и многообразных разделов психиатрии на основе критической онтологии, предпринял в 1967 г. Рихард Юнг (Фрейбург) на шестистах страницах главы «Нейрофизиология и психиатрия» в многотомном издании *Psychiatrie der Gegenwart*.

Критическая онтология Николая Гартмана – это та философская концепция, которая позволяет преодолеть этот кризис, этот релятивизм, и которая доказала это на конкретном примере не только фактически всех разделов философии, но и многих наук, обратившихся к этой философии (математика, физика, химия, геология, биология, психиатрия...). Это удивительный и единственный в XX веке (когда это уже казалось совершенно невозможным) пример выдающихся вкладов в онтологию и гносеологию, логику и аксиологию, этику и эстетику, философию природы и философию духа⁵²¹.

Это та философская концепция, которая сумела остаться нейтральной среди всех измов, всех школ и направлений, увидеть адекватное место каждого и уйти от бесплодных вопросов, споров и претензий.

Это философская концепция, сумевшая придать всему строгий систематический порядок, показать асимметрию и иерархию, нетождественность сходных закономерностей различных онтологических слоев, вывести 16 законов взаимодействия самих онтологических слоев, и в то же время остаться открытой системой, пронизанной духом творческой проблема-

⁵²¹ Бохенский Ю.М. Современная европейская философия. М., 2000. С. 175 – 185.

тичности, никогда не останавливающейся перед необходимостью идти против течения. Для всей исторически существовавшей и современной этики, наверное, нет более существенной и актуальной проблемы, чем вопрос об абсолютности и относительности нравственных норм и ценностей. Этот вопрос в явной или косвенной форме проходит через всю историю философских рассуждений о нравственности. В этом виде, возникающая дилемма достаточно очевидна: существуют или нет несомненно устойчивые критерии моральных различий? Есть ли то «вечное и неизменное», к чему человек может безусловно апеллировать при выборе собственного нравственного поведения или же оценивая поступки других людей?

Сформулированные в абстрактном виде («да» – «нет») положительный и отрицательный ответы на эти вопросы, в свою очередь, порождают еще больше проблем, которые кратко могут быть описаны следующим образом.

Если ответ «да», то получается, что этика описывает ситуацию подчиненности человека этим абсолютным нормам и ценностям, он не несет ответственности ни за существование этих абсолютных норм и ценностей, ни за действия, совершаемые в соответствии с ними.

Если ответ «нет», то становится проблематичной любая моральная оценка, любое требование, предъявляемое к человеку. Возникает ситуация предельного релятивизма, когда каждый может выносить собственные критерии нравственности, полагая собственное субъективное мнение в качестве единственно истинного. Более того, ситуация относительности моральных норм и ценностей может трактоваться таким образом, что человек не только в состоянии сам выбирать то, что ему вздумается полагать в качестве «добродетельного» или «порочного», но и менять свое мнение так, как ему заблагорассудится. И подобный релятивизм фактически делает невозможной саму нравственность как систему требований и оценок⁵²².

Согласно Гартману, бытие имеет слоистую структуру и должно быть рассмотрено как иерархия четырёх качественно различных пластов:

- неорганического,
- органического,
- душевного,
- духовного.

Формы существования и категориальная структура разных слоев неодинаковы: так, имматериальные слои (дух, психическое) существуют только во времени. Каждый из высших слоев коренится в низшем, но полностью им не определяется. Низшие формы бытия активнее в своём самоутверждении, высшие обладают большей свободой проявления.

⁵²² Гартман Н. Эстетика. Под ред. А. С. Васильева. М., 1958. С. 688.

Гартман считал коренные философские проблемы неразрешимыми. В этике Гартман вслед за Шелером развивал теорию неизменных «этических ценностей». Основным вопросом для Гартмана является в этой области проблема соотношения ценностей и свободы воли, рассматриваемая как отношение двух родов сил («детерминаций»): идеальной (ценностей, являющихся ориентиром для воли) и реальной (воли, осуществляющей ценности).

Студентами Гартмана были поэт Борис Леонидович Пастернак и философ Ганс-Георг Гадамер. На его ранние труды в области философии биологии иногда ссылаются в современных исследованиях и обсуждениях геномики и клонирования⁵²³.

Труды Николая Гартмана – это «настоящие образцы трезвой точности и научной основательности, тонкого анализа и ясной формы выражения» (Josef M. Bochenski). Они аскетичны по своему духу. В них нельзя заблудиться. «Ни один мыслитель, связанный с феноменологией, не создал такой всеобъемлющей системы философии, какой является система Николая Гартмана» (Herbert Spiegelberg).

Как случилось, что Николай Гартман, «несомненно одна из крупнейших фигур современной философии» (Josef M. Bochenski), создатель новой критической онтологии, новой феноменологической аксиологии и этики, новой метафизики, категориального метода философского анализа и т.д. и т.п., оказался в 1980 – 1990-е годы чуть ли не «забытым философом»? Почему не критическая онтология (с 1919), а разрабатывавшаяся в 1923 – 1925 гг одновременно с ней на той же кафедре в Марбурге фундаментальная онтология (1927) его соперника Мартина Хайдеггера получила в наше время безусловный перевес? Дело не столько в мифопоэтическом таланте М.Хайдеггера, сколько в соответствии его философии релятивистскому духу времени.

Сейчас философия Николая Гартмана переживает ренессанс, в ней не без оснований видят филигранную разработку надежной основы для выхода из современного субъективизма. В 2002 г. на русский язык переведены его «К основам онтологии» (1935) и грандиозная «Этика» (1925). Несмотря на то, что последняя сознательно устранилась от теистических включений и даже подчеркивала противоречия между этикой и религией, Николая Гартмана никогда не переставали высоко чтить католические философы (томисты).

⁵²³ Гартман Н. Старая и новая онтология / Пер. Д. Мироновой // Историко-философский ежегодник 1988. М.: Наука, 1988. С.320 – 324.

Вопросы для повторения

1. Какие волны русского религиозного Ренессанса принято выделять?
2. Назовите причины зарождения русского религиозного Ренессанса.
3. Кто явился инициатором русского религиозного Ренессанса?
4. Какие идеи характерны для первой волны русского религиозного Ренессанса?
5. Какие проблемы начала XX века поднимались в сборнике «Вехи»?
6. Какой философский смысл вкладывал В. Розанов в понятие пола?
7. Какую модель Христианства предлагает В. Розанов?
8. Что означает метафора Ф.Сологуба «мелкий бес»?
9. Какую концепцию человека представляет П. Флоренский?
10. Какую любовь П. Флоренский считает истинной?
11. Назовите основные идеи софиологии С. Булгакова.
12. Какой смысл М. Бахтин в понятие «поступок»?
13. Какие стадии становления Абсолюта предлагал Л. Карсавин?
14. В каких негативных явлениях, по мнению С. Франка, выразился кризис культуры?
15. Что означают термины «новая онтология», «положительная философия» и «отрицательная онтология»?
16. Что означает «свобода» у Н. Бердяева?
17. Какие принципы «философии имени» представил Н. Лосский?
18. Чьими учениями представлены данные направления?

Библиографический список

1. Аверинцев, С.С. Бахтин, смех, христианская культура / С.С. Аверинцев – М.: Наука, 1992. – 432 с.
2. Бахтин, М.М.К философии поступка. Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984 – 1985 / М.М. Бахтин – М.: Наука, 1986. – 466 с.
3. Бердяев, Н. Эсхатологическая этика / Н.А. Бердяев. Соб.соч. в 4 т. – М., 1997. Т. 4.
4. Бердяев Н.А. Смысл истории/ Н.А. Бердяев – М., 1990. – 480 с.
5. Бердяев, Н. Свобода человека / Н.А. Бердяев. Соб.соч. в 4 т. – М., 1997. Т. 2.
6. Бердяев, Н.А. Духовные основы русской революции. в кн.: / Н.А. Бердяев Собрание сочинений в 6т. – Париж: YMCA-Press, 1990. – 788 с.
7. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев – М.: Наука, 1990. – 645 с.
8. Бердяев, Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. / Н.А. Бердяев – СПб., 1995. – 467 с.

9. Бердяев, Н.А. О рабстве и свободе человека / Н.А. Бердяев – М., 1997. – 870 с.
10. Бердяев, Н.А. Самопознание / Н.А. Бердяев – Париж, 1949. – 877 с.
11. Бохенский, Ю.М. Современная европейская философия. / Ю.М. Бохенский – М.: Научный мир, 2000. – 265 с.
12. Булгаков, С. Героизм и подвижничество / С. Булгаков. Сб. «Вехи» – М., 2003.
13. Гартман, Н. Эстетика / Н. Гартман. // Под ред. А. С. Васильева – М.: Наука, 1958. – 231 с.
14. Гартман, Н. Старая и новая онтология / Пер. Д. Мироновой // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1988. – 456 с.
15. Гиппиус, З. Задумчивый странник. О Розанове / З. Гиппиус – М.: Директмедиа Паблишинг, 2008. – 355 с.
16. Горенштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана / Т.Н. Горенштейн – Л., 1969. – 477 с.
17. Гулыга, А.В. Н.А. Бердяев. Жизнь и творчество / А.В. Гулыга – М.: Раритет, 1994. – 299 с.
18. Зеньковский, В.В. История русской философии: в 2 т. / В.В. Зеньковский. – Л.: Наука, 1991. – 886 с.
19. Ильин, И.А. Семен Людвигович Ф. и его место в русской философии / И.А. Ильин // Вестн. РСХД, 1966. – № 172. – С. 59 – 78.
20. Карсавин, Л.П. О личности / Л.П. Карсавин – М.: OZON, 2005. – 236 с.
21. Карсавин, Л.П. Основы политики / Л.П. Карсавин // Мир России Евразия (Антология). – М., 1995. – 787 с.
22. Карсавин, Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин – СПб.: ИНФРАПРЕСС, 1993. – 456 с.
23. Лосев, А.Ф. Владимир Соловьёв и его время / А.Ф. Лосев – СПб.: «РГХИ», 2001. – 344 с.
24. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. Собрание сочинений. в 3 т. – М.: АСТ, 2004. Т. 2. – 677 с.
25. Лосев, А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. Собрание сочинений. в 3т. – М.: АСТ, 2004. Т. 2. – 677 с.
26. Лосский, Н.О. Мир как органическое целое / Н.О. Лосский – М.: «Ценность и Бытие», 2004. – 546 с.
27. Лосский, Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский – М.: «Сварог и К», 2000. – 978 с.
28. Мамардашвили, М.К. Лекций по психоанализу. / М.К. Мамардашвили. – Тбилиси., 1985. – 453 с.
29. Мамардашвили, М.К. Мой опыт нетипичен. / М.К. Мамардашвили – СПб.: «Гумер», 2000. – 543 с.

30. Мамардашвили, М.К. Эстетика мышления / М.К. Мамардашвили – М.: Наука, 2000. – 324 с.
31. Мережковский, Д.С. Л. Толстой и Ф. Достоевский. Вечные спутники / Д.С. Мережковский – М.Наука, 1995. – 453 с.
32. Мережковский, Д.С. О новом религиозном действии (открытое письмо Н.А. Бердяеву). / Д.С. Мережковский – М., 1919. – 468 с.
33. Мережковский, Д.С. Теперь или никогда / Д.С. Мережковский – М., 1999. – 435с.
34. Мережковский, Д.С. Пророк русской революции / Д.С. Мережковский – М., 1999. – 445 с.
35. Мережковский, Д.С.Грядущий Хам. / Д.С. Мережковский – М.: «ИНФРАПРЕСС», 2001. – 565 с.
36. Минц, З.Г. О трилогии Д.С.Мережковского «Христос и Антихрист» / З.Г. Минц – М.: Книга, 1989. – 436 с.
37. Перцев, П.А. Воспоминания о Розанове. / П.А. Перцев – М.: Библиотека «Вехи», 2003. – 289 с.
38. Полторацкий, Н.П. Русская религиозная философия. / Н.П. Полторацкий // Вопросы философии. – 1992, – № 2. – С. 128 – 136.
39. Сб. Кающейся интеллигенции «Вехи». – М: Библиотека «Вехи», 2003. – 680 с.
40. Сологуб, Ф. Жало смерти / Ф. Сологуб – М., 2003. – 463 с.
41. Сологуб, Ф. Звериный быт / Ф.Сологуб – М., 2003. – 645 с.
42. Сологуб, Ф. Собрание сочинений в 9т. / Ф. Сологуб – М.: Интелвак, 2003.
43. Сорокин, П.А. Социокультурная динамика / П.А.Сорокин – М.: «Общественные науки», 1992. – 629 с.
44. Флоренский, П. Столп и утверждение истины / П. Флоренский. – СПб.: PRO ET CONTRA, 2000. – 675 с.
45. Флоровский Г.В. Евразийский обман. Библиотека «Вехи» – М., 2003. – 342 с.
46. Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк – М., 1992. – 760 с.
47. Франк, С.Л. Крушение кумиров / С.Л. Франк – М., 1990.
48. Франк, С.Л. Непостижимое / С.Л. Франк – М., 1992. – 680 с.
49. Франк, С.Л. Сочинения / С.Л. Франк – М.: Правда, 1990. – 608 с.
50. Хоружий, С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина / С.С. Хоружий – М.: Правда, 1992. – 304 с.
51. Шпет, Г.Г. Герменевтика и её проблемы. / Г.Г. Шпет. Соб. соч. в 2 т. – М., 1989. Т. 1. – 565 с.
52. Шпет, Г.Г. Внутренняя форма слова. / Г.Г. Шпет. Собрание сочинений в 2 т. – М., 1989. Т. 1. – 670 с.