

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

АЛЕКСАНДР
ЗАМАЛЕЕВ

ИНТУИЦИИ РУССКОГО УМА

СТАТЬИ
ВЫСТУПЛЕНИЯ
ЗАМЕТКИ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2011

УДК 1 (091); 32; 930.85
ББК 87.3; 66.1(0); 71.1
З-26

Рецензенты:

доктор философских наук Ю. А. Бубнов
(Воронеж);
доктор философских наук И. Д. Осипов
(Санкт-Петербург)

Замалеев А.Ф.

З-26 Интуиции русского ума: Статьи. Выступления. Заметки. –
СПб.: Университетская книга, 2011. – 216 с.

ISBN 978-5-89740-306-7

Сборник содержит материалы, большей частью публиковавшиеся в разных малотиражных изданиях. В них нашли отражение проблемы интуитивной гносеологии и стиля мышления в русской философии и других сферах национального культуротворчества.

Для специалистов гуманитарного профиля.

ISBN 978-5-89740-306-7

© А. Ф. Замалеев, 2011

© ООО «Университетская книга»

ОТ АВТОРА

Материалы, представленные в настоящем сборнике, можно разбить на три группы: во-первых, это статьи общего плана, затрагивающие различные аспекты, или нюансы, теоретического исследования русской философии; во-вторых, предисловия к вышедшим под моей редакцией сочинениям отечественных мыслителей разных эпох – от средневековья до наших дней; наконец, в-третьих, заметки и суждения по проблемам русской культурологии и политологии, большей частью опубликованные в издаваемом мною журнале «Вече».

Несколько слов о названии сборника, вернее, о входящем в него термине «интуиция». Я принимаю определение Н. О. Лосского: интуиция – это такой «познавательный процесс, благодаря которому субъект наблюдает предметы в подлиннике». Возможность такого наблюдения обуславливается тем, что «мир есть единое целое, в котором все части (все субъекты и все объекты) теснейшим образом связаны между собою, *соотнесены друг с другом*»¹.

Следовательно, интуиция есть непосредственное *схватывание* субъектом содержания объекта. Это происходит совершенно спонтанно, без всякого участия логики, теоретического мышления, просто в силу *бытийного* сродства субъекта и объекта. В интуиции запечатлевается *деятельное* отношение человека к миру, и чем богаче, шире эта деятельность, тем глубже и разносторонней интуитивное познание.

Но интуиция не есть еще понимание, а только знание². Чтобы стать действительным пониманием, она

должна быть оправдана рефлексией нашего ума и приведена в логическую систему.

Таков исток всякой философии. Высшей интуицией русской философии является идея *всеединства*. По своему значению оно может быть приравнено к «дао» конфуцианства, «нирване» буддизма, «сущему» античной философии. Возникнув на почве платонизма, идея всеединства выразила глубокую потребность русского ума в целостном знании, которое бы имело значение безусловной истины. Это совсем иной стиль мышления, нежели западный. Для европейца истина не существует в отрыве от его собственных интеллектуальных усилий и всегда представляет собой некий результат познавательных действий, в которых ключевая роль принадлежит личности, субъекту.

Русский ум подходит к проблеме иначе; для него «познать один какой-либо предмет, значит познать все»³. Но это не движение от частного к общему, это возведение отдельного к Абсолютно-Сущему, Богу. Такой стиль мышления своим происхождением обязан метафизике христианства. Как учили отцы церкви, греки знали о природе все, но они не смогли постичь главное – что мир сотворен Богом. Им была неведома интуиция творения.

Таким образом, интуиция всегда в той или иной мере религиозна – как религиозна и интуиция всеединства, ставшая темой философии Соловьева и его школы.

Предлагаемые статьи и заметки призваны проиллюстрировать разнообразные формы проявления интуиций русского ума как в философии, так и других сферах культуротворчества.

¹ Лосский Н.О. Введение в философию. – Пг., 1918. С. 260.

² По мнению В. В. Розанова, понимание «заключает в себе сознание, что то, что существует, и не может не существовать» (См.: Розанов В.В. О понимании. – СПб., 1994. С. 13).

³ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. Т. 2. – СПб., 1911. С. 306.

НЮАНСЫ ТЕОРИИ

- О русской философии
- Интуиции русского ума
- Мысли о советской философии
- О гносеологизме в русской философии
- Диалогизм в развитии русской мысли
- Еще раз о русской философии. Спор с коллегой
- Философия и русская журналистика
- О «петербургском тексте» философии

О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ*

В настоящий момент изучение русской философии достигло той полноты, которая необходима для уяснения сущности и тенденций развития отечественного любомудрия. Я имею в виду не только «возвращенное наследие» – историко-философские труды философов русской эмиграции (В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, Г. В. Флоровский, С. А. Левицкий и т. д.), но и исследования «автохтонного» происхождения – как советского, так и постсоветского времени: А. А. Галактионова, П. Ф. Никандрова, М. Н. Громова, Л. Е. Шапошникова и др.

Вместе с тем приходится констатировать, что образ русской философии, созданный историографией, сильно расходится с действительностью, оригиналом.

В особенности это касается двух моментов: во-первых, тезиса о сугубой религиозности русской философии, ее, так сказать, «мистическом наклоне»¹, и, во-вторых, утверждения, будто русская философия, характеризуясь онтологизмом (или панморализмом, социологизмом), совершенно не разрабатывала вопросы теории познания.

Сторонники первой точки зрения (Э. Л. Радлов, А. Ф. Лосев, В. Ф. Эрн и др.) склонны считать, что «русская философия являет собой до-логическую, до-систематическую... картину философских течений и направлений»². Она, по их мнению, изначально приняла божественный Логос, противопоставив его человеческому ratio. По этой причине главное русло развития

* Человек – философия – гуманизм: Основные доклады и обзоры Первого Российского философского конгресса (4–7 июля 1997 г.). В 9 т. Т. 9. – СПб., 1998. С. 40–47.

русской философии им видится не в секуляризме, а в сближении и сращении с православием. Словом, сущность русской философии сводится к некой схоластической константе, призванной восполнить «философский пробел» в церковной ортодоксии.

Действительно, русская философия еще не достигла своего пика профессионализма, она не совсем отпочковалась от духовности, не разорвала пуповину, соединяющую ее с религией, православием. Однако религиозность религиозности рознь. В одном случае это просто вероисповедание, исключающее всякую разумность, всякое познание. Классический пример – паулинизм: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2,8).

Но религиозность может выражать личностное стремление к полноте знаний, к постижению тайны бытия. Тогда она перестает быть коллективизированным действием и принимает индивидуализированные формы. Такова именно религиозность русской философии: она не только свободна от «богооткровенных» целей, но и развернута в пространстве «самобытного мудрования». В ней есть линия *достоевства* и линия *толстовства*, и хотя они расходятся в конечных определениях, их сближает идеология христоцентризма, которая, по словам архиепископа Иоанна (Д. А. Шаховского), давно «выветрилась» из церковного православия³.

Вместе с тем русская философия не остановилась ни на одном из этих видов религиозности; она избрала путь религиозного творчества, созидания «нового религиозного сознания». Суть последнего – в идее цельного знания, выступающего как органический синтез теологии, философии и науки. Согласно В. С. Соловьеву, «достигнуть искомого синтеза можно, отправляясь от любого из этих членов»⁴. Сами же по себе они сохраняют свою автономность, ибо синтез означает не механическое соединение разнородных элементов, а

развитие до истинной полноты их собственной сущности.

Не менее существенно то, что религиозность русской философии определялась не сознанием «падше-сти», греховности человека, а «исканием вечности и смысла»⁵. Смысл постигается в познании, вечность утверждается в творчестве. В основе всего – свобода, которая добытийна – даже по отношению к Богу. Человек сотворен для того, чтобы продолжить творение мира. Подобную мысль высказывал еще первоучитель славянства Кирилл Философ.

Она становится центральной проблемой в учении Н. А. Бердяева. «Мир не перестал твориться, – заявлял русский мыслитель, – он не завершен: творение продолжается»⁶. То же происходит в сфере духа, религиозного сознания: оно изменяется, совершенствуется в акте человеческого творчества. В новой истории место божественного откровения заступает антропологическое откровение. Таким образом, в философии «русского духовного ренессанса» прежний толстовский христоцентризм трансформируется в предельный *антропокосмизм*.

Из сказанного ясно, что русская философия в «теософическом состоянии», благодаря установке на антропологизм и всеединство, отчетливо демонстрирует подлинный секуляризм, разрыв с религиозной традицией. Таков парадокс: будучи внешне наиболее мистической, она тем не менее впервые становится самой собой, т. е. «безусловно независимой и в себе уверенной деятельностью человеческого ума»⁷.

Этого как раз не хотят понять многие историки русской философии. Им кажется, что отечественное любомудрие только тем и озабочено, чтобы как можно лучше и быстрее подготовиться к «встрече с православием» (С. С. Хоружий). Хотя ни для кого не секрет, что само православие отнюдь не ждет этой встречи с распростертыми объятиями. Так, митрополит Иоанн (Снычев), ныне покойный, крайне резко отзываясь о русской философии вообще, не щадит и ее славяно-

фильско-веховского крыла: оно не только чуждо православию, но и несет в себе губительную «закваску» усредненного западничества. Вот его мнение о философии русского зарубежья: «Многие русские мыслители за рубежом – от Бердяева и о. Сергия Булгакова до Лосского и Федотова, несмотря на значительную разницу во взглядах... болели страшной родовой, наследственной болезнью русской интеллигенции: интеллектуальной гордыней, лишаящей человека способности смиренно и благоговейно воспринимать тысячелетний церковный опыт выстраданного и прочувствованного христианского мировосприятия... Чуть ли не единственной объединяющей их всех чертой, – продолжает он, – явилось неприятие, отторжение идеи русского богоизбранничества в ее классической церковной форме, понять которую им просто не было дано»⁸.

Об этом следовало бы помнить, пытаясь оцерковливать, оправославливать русскую философию!

Теперь вопрос о теории познания. Верно ли, что русская философия отодвигала «теорию познания на второстепенное место», как утверждал В. В. Зеньковский⁹.

Ошибочность данной позиции обусловлена тем, что теория познания отождествляется с гносеологией, которая и впрямь не особенно вдохновляла отечественных мыслителей. Для них гносеология была лишена творческого момента. Она замыкала познание в пределах ума, т. е. брала его не в аспекте существования, а исключительно в аспекте логики, рациональности. Русские мыслители были убеждены, что не гносеология дает бытие познанию, а «наличность, факт и объективная возможность истинного познания дает бытие гносеологии»¹⁰. Гносеология оказывалась вторичной, производной; она воплощала чистое *ratio*, ограниченное от реальной действительности.

Между тем русская философия предпочитала иметь дело с самим бытием или, по крайней мере, с тем, что входит в познание как непосредственное бытие. Таковым для нее выступало *слово*, которое и опре-

деляло содержание познавательной деятельности. Слово составляло важнейшую часть души. Оно воспринималось в качестве символа, знака, имеющего телесное и смысловое воплощение. В нем бытие обретает смысл, а смысл получает бытийное оплотнение. Слово принадлежит сразу двум мирам – сознанию и космосу. Поэтому оно энергично и космично. Познание совершается в слове и через слово. Всякая саморефлексия представляет собой развертывание внутренней или внешней речи. Все русские мыслители признавали примат слова над мыслью. Мысль неотделима от слова. Через слово она срастается с бытием, обретая конечную истинность и ценность.

Таким образом, теория познания в русской философии развивалась не в форме гносеологии, а в форме логогнозии или, иначе, *словологии* (по старинному: речемышлия, т. е. словознания, словоучения).

Русская словология представлена в самом широком и разноаспектном выражении. Можно выделить три основных направления: а) *формалистическое*, близкое к славянофильству; его главными деятелями были К. С. Аксаков, Н. П. Некрасов, Ф. Ф. Фортунатов; б) *психологическое* – школа А. А. Потебни; и в) *онтологическое*, или *имяславческое*, развивавшееся в трудах П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и А. Ф. Loseва.

Соответственно русская философия выработала иной тип рациональности, нежели западноевропейская философия. Там познавательная процедура строилась преимущественно на силлогистической основе; у нас, напротив, первостепенное значение приобрела аллегорическая, или символическая, методология. Силлогизм (формула: «если... то») приводил к обособлению познания от мира, вырабатывая особую «философию ума», главной задачей которой со временем все более становилось не размышление о сущем, не постижение «основных начал и принципов» бытия, а упрочение общепринятых критериев для достижения соглашения¹¹. Здесь лежат корни современного кризиса запад-

ноевропейской метафизики, возвещенного еще славянофилами.

Иное дело аллегореза (формула: «*как... так*»). Беря слово в разрезе бытия, она тем самым *оразумливает* природу. Совершается объективация разума, он перестает быть свойством человеческой субъективности. Мир обретает полноту, возвращая в свое лоно человека. Отныне развитие философии принимает форму антропологии.

Это преимущество русской философии перед западноевропейской не подлежит сомнению. На Западе философия по большей части утрачивает антропологическую парадигму. Если Ницше говорил о «смерти Бога», то теперь говорят о «смерти человека». Философия отказывается от признания тотализирующей роли дискурса о человеке. Человек больше не венец природы и не творение Бога. Философская антропология «после смерти человека» занята «диагностикой» и «терапией» тех социальных институтов, которые «поддерживают порядок в обществе»¹². Моральность и гуманизм отходят в область историко-философских преданий. Западная мысль болезненно погружается в зыбкую философию эмпириоконформизма.

На этом фоне как никогда возрастает антропологический пафос русской философии. Возможно, здесь и таится разгадка «формулы Чаадаева», открывающей русскому уму вселенскую перспективу.

¹ Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск, 1992. С. 97.

² Лосев А.Ф. Русская философия // Там же. С. 67.

³ Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Избранное. – Петрозаводск, 1992. С. 76.

⁴ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. – СПб., 1910. С. 265.

⁵ Бердяев Н.А. О русской философии. В 2 ч. Ч. 2. – Свердловск, 1991. С. 219.

⁶ Там же. Ч.1. С. 21.

⁷ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. – С. 294.

⁸ *Митрополит Иоанн*. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. – СПб., 1994. С. 303.

⁹ *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. – Л., 1991. С. 15.

¹⁰ *Эрн В.Ф.* Гносеология В. С. Соловьева // Сборник статей о В. Соловьеве. – Брюссель, 1994. С. 191.

¹¹ См.: *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. – Новосибирск, 1997. С. 9.

¹² *Марков Б.В.* Философская антропология «после смерти человека» в России и на Западе // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 9. – СПб., 1997. С. 172.

ИНТУИЦИИ РУССКОГО УМА*

Интервью журналу «Вече»

Вопрос. *Каково общее состояние исследований по истории русской философии в Санкт-Петербургском университете?*

Ответ. Начнем с одной даты. 31 января 1898 г. профессор А. И. Введенский выступил на первом заседании созданного им при университете Философского общества со своей знаменитой речью «Судьба философии в России». Она заканчивалась выражением твердой уверенности в том, что «довольно скоро, может быть, уже в том самом поколении, которое готовится теперь выступить на смену нам... русская философия воспитает деятелей, имеющих для жизни России значение не меньшее, чем славянофилы и западники, а для философии всего мира такое же, как и Лобачевский»¹. И надо признать, что у него были веские основания для подобных утверждений: рядом с ним работали многие будущие светила отечественной мысли, в том числе С. Л. Франк и Н. О. Лосский, которые всегда активно разрабатывали также проблемы «русского мировоззрения». Не ослабел интерес к этим проблемам и в советское время. Достаточно вспомнить профессоров А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова. В 1961 г. они издали первый в СССР систематический курс по истории русской философии. Позже эта работа выходила еще двумя изданиями: в 1972 и 1989 гг. Создание специальной кафедры в 1991 г. способствовало тому,

* Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 17. – СПб., 2006. С. 20–30.

что изучение русской философии в нашем университете приобретает институциональный характер, и этим объясняются определенные достижения, которыми ознаменована ее деятельность.

Вопрос. *Извините, возможно, Вам не понравится вопрос, но все же его следует задать. Часто можно слышать, уверяю Вас, даже на факультете, что никакой особой русской философии не существует, а есть лишь попытки с позиции общепhilософских знаний ответить на «проклятые русские вопросы», вроде «Что делать?» и «Кто виноват?». Правильно ли считать ответы на них самобытной философской рефлексией русского ума?*

Ответ. Признаться, я не всегда понимаю, чего хотят услышать от меня, задавая подобные вопросы. Ну да, у каждого народа есть некоторая предрасположенность к каким-то особым проблемам. Древние греки все спрашивали, что же такое мудрость. Китайцы связывали представления о философии с познанием «дао» – некоего универсального пути жизни. Арабы задумывались над тем, как соединить веру и разум, сохранив при этом достоинство и нерушимость обеих сфер души. Французы задумывались над правилами ума, а немцы строили бесконечные догадки о природе противоречий и изменений. Однако, при всем различии мыслительных приоритетов, в главном здесь обнаруживается совпадение: ответы на все эти вопрошания носили общий, метафизический характер. Философов интересовало не то, чем является нечто в ряду других эмпирических данностей, а то, как это нечто сохраняет, удерживает в себе все совокупное содержание бытийности, т. е. воспаряет над предметностью, мирностью. Для понимания реальности это ничего не дает, но без этого невозможно самосознание человека, а следовательно, его свобода, творчество. Философию вообще можно определить как самосознание личности, возвышенной на степень всеобщности, отстраненной от конкретности индивидуального и национального существования. Следует только помнить, что исток этого са-

мосознания лежит в той именно стихии обыденности, которая подвергается метафизической элиминации.

Отсюда ясно, что национальный момент в философии – вовсе не миф, и признание его отнюдь не умаляет универсальной сущности философского знания.

Это касается и русской философии. Ее отличает, прежде всего, то, что она вся пронизана темой о России. Ни одна другая философия не нацелена в такой мере на проблемы отечествоведения. У нас любой серьезный мыслитель, задумываясь над вечными вопросами, непременно подверстывает к ним и вопрос о судьбе России, ее исторической, нравственной и метафизической перспективе. Русскую философию, говоря словами Владимира Соловьева, больше волнует не то, что нация «думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»². Исайя Берлин прав, усматривая в этом выражение той «мощной потребности в телеологических и эсхатологических концепциях, которая свойственна всем культурам, испытавшим воздействие Византии и православия»³.

Вопрос. *Ваша позиция ясна. Если россиеведение составляет главный предмет русской философии, то каковы ее достижения в этой области?*

Ответ. Достижения? В философии достижений не бывает. Это прерогатива науки. Философия же, как известно, не наука. Все развитие философии заключается в смене метафизических ракурсов видения проблемы. Так вот, первоначально Россия высветилась в контексте теории «Москва – Третий Рим». Она стала формой выражения русского национального самосознания. Назначение России получало вселенское звучание, будучи сопряжено с эсхатологической идеей сохранения, защиты православия до «скончания веков». XVIII век пытался противопоставить теории старца Филофея Псковского новую, секуляризованную концепцию «Российской Европы». Однако это не повлекло за собой сколько-нибудь значительного метафизического взлета русской философии. Она застряла в оковах бесплодной дилеммы: надо ли жить России по соб-

ственным законам или, напротив, все беды ее от обособленности, закрытости от остального мира? Философского решения здесь не было; оставался лишь путь политики, практики. Поэтому весь XIX в. у нас прошел под знаком запрета философии: «Польза ее не доказана, а вред от нее возможен»⁴. Но практика, не освещенная философией, заводит лишь в тупик – сперва административного произвола, а затем и революции. Осознание этой истины стало уделом двух гениев русской литературы – Салтыкова-Щедрина и Достоевского. Разоблаченное ими социальное зло быстро обрело свое метафизическое выражение. Соловьев, Бердяев, Франк возвращают русскую мысль к духовным истокам, рассматривая историю как «прорыв к смыслу»⁵, как некое творческое преодоление трагизма человеческого существования. Ренессанс, пришедший на смену Средневековья, развил в людях избыток творчества. В нем соединились два начала: радость познания и созидания, с одной стороны, и осознание зависимости человеческой индивидуальности от космических иерархий, – с другой. Это противоречие оказывается невыносимым для человека, и наступает конец Ренессанса. Как пишет Бердяев, «происходит обращение к духовным основам, родственным Средневековью, в противоположность тем началам, которые господствовали во всем новом, ренессансном периоде человеческой истории»⁶. Русский философ утверждал, что «Россия занимает совершенно исключительное положение в этом процессе окончания Ренессанса»⁷, что «именно в России высказывается какая-то особенно острая мысль о конечных исторических судьбах»⁸. Отсюда *этно- и геососредоточенность* русской философии: ей не интересна больше никакая другая страна, кроме России, и никакое другое умозрение, кроме русского. Она *знает*, что если вся прежняя история совершалась помимо ее участия, то пост-история, будущее принадлежит только ей, окрасится в цвета ее интеллектуальной и духовной радуги. Традиционного философа это может раздражать; для русского же философа – это очевидность,

если не для разума, то, во всяком случае, для интуиции. Вспомним Франка: «Своеобразие русского типа мышления именно в том, что оно изначально основывается на интуиции. Систематическое и понятийное в познании представляется ему хотя и не как нечто второстепенное, но все же как нечто схематическое, неравнозначное полной и жизненной истине»⁹. Россия же всегда была предметом интуитивного постижения: «Умом Россию не понять...».

Вопрос. *Выходит, что русская философия не обременяет себя доказательствами, особенно в сфере своих предметных предпочтений?*

Ответ. В философии доказательства не самое главное. Метафизические истины, говоря словами о. Павла Флоренского, не доказываются, а показываются. Не это ли выяснилось и в «ульмскую ночь» Декарта? 10 ноября 1614 г., как он пишет сам, он лег спать в состоянии крайнего возбуждения. Ночью ему снилось, что Бог указывает ему дорогу, по которой следует направить жизнь в поисках правды. «Coeper intelligere fundamenta inventi mirabilis» – «И начал я понимать основы открытия изумительного», – такая запись осталась в его бумагах об этой странной ночи. Как полагают исследователи, ульмское озарение помешало Декарту закончить работу над «Правилами для руководства ума». Вероятно, он просто убедился, что философия есть скорее целостное интуитивное постижение, нежели кропотливое рациональное познание.

Как я уже сказал, ее нельзя оценивать по критериям науки. Даже если она обращена к реальности, она познает ее не как наука. Философия создает *мировоззрение*, и этих мировоззрений столько, сколько вообще имеется философов. Отдельный ученый может пренебрегать ими, но для успеха науки обращение к ним крайне важно. Во всяком мировоззрении так или иначе кроется тайна – тайна бытия, и она, как светоч, указывает путь для дальнейших поисков. Хороший ученый всегда найдет способ воспользоваться философской подсказкой. Философом же можно быть, и хоро-

шим философом (это я уже цитирую нашего гениального В. И. Вернадского), «без всякой ученой подготовки, образно говоря, “от сохи”». «В самом себе, в размышлении над своим Я, – говорит он, – в углублении в себя – даже вне событий внешнего для личности мира – человек может совершать глубочайшую философскую работу, подходить к огромным философским достижениям»¹⁰. Разумеется, ни факты, ни доказательства здесь не играют определяющей роли. Все это уже удел учеников и последователей. К примеру, Гераклит высказал идею *становления бытия*; современники считали ее глубокомысленной, но мало понимали ее: в античном мире признавалось, что об изменяющемся возможно только мнение, а не истина. Тем не менее она жила, питая воображение ученых, поэтов, философов. Гегель для чего-то попытался дать ей логическую форму: «нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял бы в свою “Логiku”»¹¹. Этот эпигонский труд подвигнул многих на разработку «диалектического метода», однако ничего *нового* по сравнению с мыслями самого Гераклита их усилия не принесли. Можно вовсе не читать Гегеля; достаточно знать Гераклита: «Бытие и небытие есть одно и то же, все и есть и не есть». Сущность этой максимы не поддается никакой логической сцепке, никакой рационализированной схематизации. Она самодостаточна в своей полноте и есть та самая мудрость, любовь к которой и составляет предмет философии.

Вопрос. *Представляю, как бы отреагировали на это наши факультетские гегелисты 80–90-х годов прошлого (увы, уже прошлого!) века. Однако мы несколько уклонились от русской философии. Если философия в своей первозданности есть род интеллектуальной интуиции, прозрения, то не могли бы Вы проиллюстрировать это примерами из нашего отечественного любомудрия?*

Ответ. Один пример мы уже разобрали – это интуиция об «особенной стати» России, ее особом мировом, общечеловеческом призвании. Даже Чаадаев,

столь печально взиравший на современную ему «расейскую действительность», ни минуты не сомневался в том, что «мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия». Не будучи связаны с их историей, вообще даже не жившие в истории, мы, согласно Чаадаеву, никак не обременены «роковым давлением логики времен», «для нас не существует непреложной необходимости». Для благоденствия и прогресса России «нужен только один властный акт верховной воли, которая вмещает в себе все воли нации, которая выражает все ее стремления, которая уже не раз открывала ей новые пути, разворачивала пред ее глазами новые горизонты и вносила в ее разум новое просвещение»¹². Словом, нами управляют не законы мира, а воля одного лица, государя, способного мановением руки остановить или восстановить ход национальной жизни, повлиять на мировые процессы. Можно сколько угодно спорить, доказывать, что так не бывает, что само возникновение монархии, как и других форм правления, обусловлено обстоятельствами вполне конкретными и легко объяснимыми, русский философ скажет: мы народ вовсе не политический, а потому отделяем от себя государство, и государствовать не хотим. А раз так, то и предоставляем правительству неограниченную власть государственную, оставляя себе «нравственную свободу, свободу жизни и духа». Соответственно, «государственная неограниченная власть, без вмешательства в нее народа, – может быть только неограниченная монархия»¹³. Это знаменитое рассуждение славянофила К. С. Аксакова. Кажется, его легко опровергнуть примерами из русской истории. Но в глубине души, в подсознании все же понимаешь: а ведь он прав, и прав по большому счету: Россия – это и не народ, и не власть вообще, а всегда – *воля*, знающая лишь себя и лишь в себе обретающая опору для действий. На этом, собственно, и основана наша уверенность в том, что мы все можем.

К разряду подобных *неоспоримых* интуиций русской философии относится и федоровская идея воскрешения предков. Конечно, она взята из Евангелия, это, так сказать, логия или обещание Христа. Но вот что интересно: для Федорова «воскрешение будет не делом чуда, а знания и общего труда»; оно произведется «не мнимым движением солнца, не действительным движением земли, а совокупным действием сынов, возлюбивших Бога и исполнившихся глубокого сострадания ко всем отшедшим»¹⁴. «Для осуществления общего дела, – продолжает философ, – необходимо соединить *все искусства в храм-школе* (всеобщего обязательного образования), не как *подобии* лишь *мироздания*, а как проекте мира, в котором *поглощение* заменено воскрешением, осуществляемым чрез все науки, объединенные в науке мироздания астрономии, и притом чрез всех людей, ставших благодаря школе познающими»¹⁵. И так постепенно, по мере воскрешения отцов, люди будут расселяться по другим планетам и заполнять их новой жизнью, жизнью без старости, жизнью без смерти. Человек делается их обитателем и правителем.

При этом опять же знакомая нота: никакой любви к року, никакого признания необходимости! Никакого пиетета к Ницше, возвестившему «*amor fati*». «“*Amor fati*”, – восклицает Федоров, – это формула величайшего унижения, падения человека ниже зверя, ниже скота, ниже самого Ницше! Быть властелином разумных существ, обратить их в своих рабов, а самому быть рабом слепой природы – что это такое? Возможно ли более глубокое падение? Толстовское благоговение к жизни животных Ницше заменил благоговением к слепой, безжизненной силе»¹⁶. Философ «общего дела» призывает противопоставить *amor fati*, «этой вершине безразличности», безусловную ненависть к роковому – *odium fati*.

Как видно, и здесь философствование предполагает *выпадение* из необходимости, отделение ума от логики, которая только и действует в пределах необходимости,

строгого соотношения событий и фактов. Западноевропейская философия к этому никогда не была способна: она слишком ценила удобства рационалистического познания. Но зато ей и неведомы интуиции, подобные федоровскому «супраморализму». А ведь из этой интуиции выросла вся русская «космическая философия».

Или, еще, скажем, такая интуиция. Бердяев поставил проблему *теургии*, т. е. человеческого сотворчества Богу, продолжения дела творения Бога. Она, по сути, приводит к признанию антропоцентризма. И действительно, если современная эпоха – это эпоха третьего творческого откровения, которое свершится в человеке и человечестве, то первые два откровения – библейское и евангельское – имели лишь временное, преходящее значение. Их сила действовала до *взросления* человека, его духовно-интеллектуального возмужания. Поэтому они обошли, оставили без внимания проблему творчества, проблему теургии. В евангельском образе Христа раскрыта лишь тайна искупления, сопряженная с жертвенностью и страданием. Но не один и тот же Христос – распятый за грехи мира при Понтии Пилате и Христос Грядущий, который явится во славе. К нему-то, Христу Грядущему, и обращена творческая тайна человеческой природы, и он явится лишь тем, которые сами, свободным усилием, раскроют в себе «иного, творческого образа человека»¹⁷. Искупление требовало великого послушания, т. е. необходимости удержания себя в сознании греховности, тогда как творчество нуждается в великом дерзновении, свободе. Оно будет открытием иного религиозного опыта, иного бытия. Творчество не может ни допускаться, ни оправдываться религией, оно само – религия. «Христианство, – отмечает Бердяев, – в лучшем случае, оправдывало творчество, но никогда не поднималось до сознания, что не творчество должно оправдывать, а творчеством должно оправдывать жизнь. Творчество – религия. Творчество по религиозно-космическому своему смыслу равносильно и равноцен-

но искуплению. Творчество – последнее откровение Св. Троицы, антропологическое откровение. Этого сознания до сих пор не было еще в мире, оно зарождается в нашу эпоху»¹⁸.

Можно понять официальных идеологов христианства: они считают бердяевское «новое религиозное сознание» инакомыслием, ересью. Дело, однако, в другом. Русский философ *знает*, видя, интуитивно прозревая это в самой жизни, что пока человек не обновится в своем сознании, не поставит себя в центр вселенной как единственное творческое существо, берущее на себя ответственность за сохранение богосотворенного мира и в силу этого становящегося богоравным, он не выйдет за рамки существующей системы и будет оставаться той пропылившейся ветошью, которой протирают лики омертвелых кумиров. Тогда неизбежен конец истории. Только творчество открывает путь в будущее.

Бердяев неслучайно критиковал марксизм как детерминистское учение. Идеологи пролетариата, на его взгляд, хотели не будущего, а продления нынешней истории. Они рассуждали о революции, тогда как вся проблема – в творчестве, теургии. Действительно, эта одна из самых острых и неоспоримых интуиций русской философии! На Западе о таких вещах просто думать некому: там все погружены в бытийное, реальное, настоящее...

Вопрос. *Мне кажется, что и в России не мешало бы больше думать о земном. А то как у Достоевского: сидит мужик, на лес смотрит, и не поймешь, то ли любит, то ли сжечь хочет.*

Ответ. Нет, не то: он, созерцая лес, погружается в себя и думает о вечном. Так и Бердяев. Он взирает на мир и видит, как неуютно в нем ветхому человеку. А ветхость-то его – в коснении, неумении творить, созидать новое. Он раб природы, раб тех машин, которые изобрел, подражая природе, он всегда и везде соотнобразывается с необходимостью, царящей в мире человеческих отношений. Вот Бердяев и говорит: пусть у тебя

все будет новое – и сознание, и мысль, и вера. У Чехова тот же мотив; только там в человеке все должно быть прекрасно. Бердяев же думает не о красоте, а о творчестве. Новое есть дело творчества. Став творческим существом, человек обретает свободу и уподобляется Богу, начинает *быть* как Бог. В творчестве – его спасение. Все, в ком неразвита способность к творчеству, погибнут. Может, Бердяев и перегибает палку, однако простая эволюция, как показывает история, всегда приводит к гибели, исчезновению... И человечество может постичь такая же участь, если оно не вырвется за рамки привычной истории. Так это или нет – как говорится, увидим. Но это тоже о земном, хотя и... *sub specie aeternitatis*.

Вопрос. *Пожалуй, Вы меня убедили. Не могли бы Вы в этой связи ответить на вопрос: делается ли у нас что-либо по части изучения русской философии советского периода?*

Ответ. Это чрезвычайно важное направление. Однако здесь немало трудностей. Считается, что «октябрьский переворот» 1917 г. пресек самобытное развитие отечественного любомудрия, достигшего «ренессансных высот» в творчестве В. С. Соловьева и его школы. Господство марксизма-ленинизма привело к «духовному вырождению» и «умственному оскудению» советского общества. Соответственно выход из «кризиса» видится исключительно в возвращении «утраченного наследия» – идейного достояния русского пореволюционного зарубежья.

Действительность оказалась менее трагичной, нежели предполагалось. Несмотря на засилье марксистско-ленинской идеологии, русская философия сумела сохранить свои традиции в обстановке «социалистического эксперимента». Этому способствовала, с одной стороны, ее глубокая связь с передовой наукой, которая всегда испытывала потребность в философском обосновании своих достижений, а с другой – прочное, неискоренимое влияние русской классической литературы. Неудивительно, что в советский период возника-

ет целая система неофициальной, «апокрифической», философии. В нее входят «космическая философия» и антропология, философия языка и культурология, историософия и социология. По своему уровню эти направления намного превосходят то, что было создано русской пореволюционной эмиграцией, и входят составной частью в общеевропейский философский процесс.

Особо следует отметить такой момент. После распада СССР началось активное «привласнение», т. е. раздробление, советской культуры, в том числе философии. В бывших союзных и автономных республиках наметилась тенденция превращать советских (и даже российских!) ученых, мыслителей в представителей национальной культуры, выразителей самобытных устремлений того или иного народа, входившего в состав социалистического (или российского) государства. Скажем, М. К. Мамардашвили становится грузинским философом, В. И. Вернадский и П. В. Копнин – украинскими, А. Х. Касымжанов – казахским и т. д. При этом критерием подобной «национализации» чаще всего выступают такие факторы, как место рождения или работы философа, хотя совершенно очевидно, что идеократический контекст их деятельности обусловлен не какой-то конкретной этноконфессиональной стихией, а идеалами советскости, идейно-мировоззренческого универсализма. Вряд ли целесообразно разрушать то, что представляет историческую ценность только в единстве и нерасторжимости.

Русская философия была делом интернационального творчества, и эту ее особенность всегда необходимо помнить, думая о ее перспективе.

¹ Введенский А.И. Судьба философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск, 1991. С. 62.

² Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В.С. О христианском единстве. – М., 1994. С. 163.

³ Берлин Исайя. История свободы. Россия. – М., 2001. С. 337.

⁴ Знаменитые слова министра народного просвещения Ширинского-Шихматова; произнесенные им в апреле 1850 г. – См.: *Никитенко А.В.* Дневник. В 3 т. Т. 1. – М., 1955. С. 334.

⁵ *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. С. 129.

⁶ *Бердяев Н. А.* Смысл истории. – М., 1990. С. 137.

⁷ Там же. С. 143.

⁸ Там же. С. 144.

⁹ *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. – СПб., 1996. С. 163.

¹⁰ *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. – М., 1991. С. 100.

¹¹ *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. В 3 кн. Кн. 1. – СПб., 1993. С. 287.

¹² *Чаадаев П.Я.* Апология сумасшедшего // *Чаадаев П.Я.* Соч. – М., 1989. С. 150, 151, 151–152, 152.

¹³ Цит. по: *Бороздин А.К.* Литературные характеристики. Девятнадцатый век. Т. 2. Вып. 1. – СПб., 1905. С. 184.

¹⁴ *Федоров Н.Ф.* Статьи о регуляции // *Федоров Н.Ф.* Соч. – М., 1952. С. 528.

¹⁵ Там же. С. 525.

¹⁶ Там же. С. 560.

¹⁷ *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – С. 337.

¹⁸ Там же. С. 339.

МЫСЛИ О СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

Термин «советская философия» утвердился в научной литературе в 60-е годы XX столетия. Появление его было обусловлено необходимостью отграничить собственно марксизм-ленинизм, т. е. официальное партийное философствование, от философской литературы, включавшей в себя труды по истории философии, диалектическому и историческому материализму, религиоведению и т. д. Со временем наметившееся разделение оформилось в содержательном плане, и довольно скоро отождествление советской философии с марксизмом-ленинизмом стало невозможным. Советская философия начинает восприниматься как синоним отечественной философии советского периода, выражающей соответствующий эпохальный сдвиг в национальной истории.

Это даже побудило некоторых исследователей поставить под сомнение марксистский характер советской философии вообще. Сложилось убеждение, что советские философы в большинстве своем лишь формально могут быть причислены к сторонникам диалектического материализма. В действительности никакой идейной монолитности среди философов не наблюдалось. Не имея возможности «открыто заявить о своем несогласии с марксизмом», они тем не менее старались сохранить «объективность» в освещении философских проблем¹. Кроме того, «на протяжении семи десятилетий никто не имел четкого представления о границах и предмете того, что значилось как диалектический материализм», поскольку многие положения, составля-

* Вестник Санкт-Петербургского университета. 2004. Сер. 6. Вып. 2. С. 4–8.

ющие ядро этого учения, входят и в другие философские системы, создавая почву для их «различных интерпретаций»². Конечно, диалектический материализм не был абсолютно «чистым» философским построением: он имел свои «источники» и «составные части» (вспомним хотя бы знаменитое рассуждение Сталина о том, что диалектический материализм включает в себя в «переработанном виде», с одной стороны, «рациональное зерно» философии Гегеля, т. е. диалектический метод, а с другой стороны, «основное зерно» философии Фейербаха, т. е. материализм и атеизм³). Но думать, что в советское время мало заботились об уяснении границ и предмета диалектического материализма, значит, не учитывать факт предельной партмонополизации всей «философской работы».

Легче всего это достигалось в период, когда в университетах были закрыты исторические и философские факультеты, запрещена деятельность религиозных организаций, преследовались целые научные отрасли и направления. Но со времени «хрущевской оттепели» началась повальная демарксизация советской интеллигенции. Расцвел «самиздат», повлиявший на студенчество и духовно развитую молодежь. На этой волне и совершилась «апокрифизация» советской философии, она превратилась в самобытную ветвь общеевропейской и мировой философии.

Из сказанного, однако, не следует, что советская философия полностью порывает с марксизмом-ленинизмом, но связь эта удерживается в основном на уровне санкционных постулатов («цитат»), оправдывающих теоретический «ревизионизм» и свободомыслие. Так, «механицисты» 20-х годов XX в., склонявшиеся к позитивизму, цитировали Маркса: «Там, где прекращается спекуляция... начинается реальная положительная наука... Исчезают фразы о сознании, их место должно занять реальное знание. Когда начинают изображать действительность, теряет свои *raison d'être* самостоятельная философия»⁴. Они полагали, что отрицание философии вполне адекватно умона-

строению основателя марксизма. А их противники, «диалектики», в свою очередь, находили опору для своих философских изысканий в тезисе Энгельса о том, что «из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика»⁵. Все это, естественно, выводило философию из-под партийной опеки, открывало простор для свободного познания мира и развития самосознания личности. Неудивительно, что Сталин равно считал опасными и «механицистов», и «диалектиков», подвергнув их жесткой критике и репрессиям.

Не меньшей популярностью в ученой среде пользовался и тезис Энгельса относительно того, что с каждым эпохальным открытием в области естественных и исторических наук «материализм неизбежно должен изменять свою форму»⁶. Ленин так прокомментировал эти слова классика марксизма: «Следовательно, ревизия “формы” материализма Энгельса, ревизия его натурфилософских положений не только не включает в себе ничего “ревизионистского” в установившемся смысле слова, а напротив, необходимо требуется марксизмом»⁷. В советской философии понимание сути материализма было прямо поставлено в зависимость от успехов естествознания.

Аналогичным образом поступали и представители гуманитарных знаний, находя у Ленина удобные положения о необходимости изучения «ценнейших завоеваний буржуазной эпохи», усвоения и переработки всего, что «было ценного в более чем двухтысячелетнем развитии человеческой мысли и культуры»⁸. Понятые в самом широком смысле подобные постулаты марксизма способствовали возникновению в советской философии самых разнообразных культурологических и аксиологических теорий (В. В. Муравьев, Ю. М. Лотман, М. К. Петров).

Таким образом, марксизм-ленинизм, сведенный к набору охранительных цитат, служил своего рода «македонским щитом», оберегом новой поросли отечест-

венного любомудрия, зарождавшейся на обочине официальной идеологии. Очень существенно в этой связи замечание А. А. Любищева, одного из видных советских философов: «“Утвержденные” (т. е. партийные. – А.З.) философы выполняли только роль философских нянь или гувернанток и решительно ничего не дали, но среди неканонических, так сказать, апокрифических философов были и те, кто внесли немало ценного»⁹.

Именно окраинность, периферийность советской философии освобождала ее от «цензурных обязательств», позволяя свободно перетекать в лоно национальной духовно-интеллектуальной традиции. Этим обуславливается ее *литературоцентризм*, всегда составлявший отличительную черту русской философии. Мысль как бы вслаивается в контекст художественного или публицистического повествования, превращается в способ «умного», т. е. человекообразного, отношения к действительности. Существенную роль при этом играло обращение к метафизике христианства, к евангелизму. Философская романистика советского времени соткана из поэтики новозаветных реминисценций, исполнена пафосом веры и откровения. Ограничимся ссылкой только на два примера: «Мастер и Маргарита» М. Булгакова и «Пирамида» Л. Леонова.

В центре романа Булгакова – спор о бытии Бога. Он начинается с первых страниц между Воландом, «заграничным гостем», т. е. дьяволом, и Берлиозом, «редактором толстого художественного журнала». Берлиоз, как человек атеистической мысли, отвергает все доказательства в пользу существования Бога, в том числе кантовское. Воланд согласен, что в области разума нет места для сверхъестественного начала, Бога, но он и не считает разум авторитетом в делах веры. Вера созиждется на очевидности, на чуде, и само появление свое в Москве, где Бог забыт, сведен к сказкам и домыслам, Воланд рассматривает как свидетельство о реальности Творца. Раз существует дьявол, значит, есть и Бог: «И доказательства никаких не требуется. Все просто: в белом плаще...»¹⁰. Таким именно явился

Христос человечеству. Примечательно, что дьявол никого не судит и не наказывает, все это делают сами люди. Он провидит последствия человеческих деяний, предоставляя, однако, каждого своей участи. Основная черта Воланда очень точно выражена в эпитафии к роману, взятому из «Фауста» Гете: он – «часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо». Дьявол Булгакова – это не антипод Бога, а другая его сторона, «тень»: добро не может быть без зла, как не может оставаться без тени земля. Зло причастно природе Бога, он действует не только премудростью, но и «прехищрением», «коварством». Эту теорию развивал еще в начале XVI в. русский религиозный мыслитель Иосиф Волоцкий. Схожие идеи высказывали В. С. Соловьев, В. В. Розанов, Н. А. Бердяев. Булгаков легко вписывается в эту традицию, давая ей художественно-образное, поэтическое воплощение.

Не менее уникальна и многосложная сюжетика романа Л. Леонова. Не входя в подробности, остановимся на двух-трех ключевых моментах. В самом его названии сокрыто представление о единстве, нерасторжимости временного и вечного, земного и божественного. Главные действующие лица романа – «ангелод» Дымков, т. е. принявший телесное обличье ангел, и «нынешний резидент преисподней на святой Руси», «адский профессор» Шатаницкий, т. е. дьявол, сатана. В самом этом раскладе осязаемо чувствуется влияние древней апокрифической книги Еноха, повествующей о грехопадении ангелов, прельстившихся земными женщинами и научивших людей ремеслам, искусствам, гаданиям по звездам. «Ангелод» Дымков также создан «воображением» Дуни Лоскутовой, девушки мистически-экзальтированной и доброй, уплотнившей «своим духом» ангела из сохранившейся фрески в кладбищенской Старо-Федосеевской церкви. Это напоминает акт богородичного непорочного зачатия, дающего жизнь Богочеловеку. Дуня как бы материализует ангелическое начало, «облачая» его в «старую мудрую глину тела Адамова»¹¹. Сперва в очах Дымко-

ва, несмотря на обретение телесности, отражается больше небесное, нежели земное, но потом «ангел по-немножку... начинал чувствовать власть тела над собою», все более и более погружаясь в суету мира и его страстей. Все это делается не без умысла со стороны Шатаницкого, который всеми силами старается удерживать ангела от возвращения на небеса, чтобы тем самым развенчать земной замысел Бога. Дьявол хочет прикрепить его к тварному миру, не оставляя надежд на спасение. Это и будет «расстреляние Бога», отместка ему за его собственное падение. Тогда не останется места для Бога в сердцах людей, и они, лишившись веры, сами уготовят себе грядущую «гекатомбу» – жертвенное поклонение дьяволу. Так все человеческое пойдет прахом и не будет почитателей у небесного владыки.

Интересно, что подобные мысли (разумеется, не без «разъяснительной работы» Шатаницкого) закрадываются и в голову отца Матвея, священника Старо-Федосеевской церкви. Он неожиданно для себя «наткнулся вдруг на каверзный и никем дотоле не поднимавшийся вопрос – а, собственно, зачем, в утолении какой печали Верховному Существо, не знающему наших забот, потребностей и вожделений, понадобились вдруг грешные, дерзкие, скорбные люди и почему никто пока не усомнился в туманном богословском постулате об изначальной любви к своим завтрашним творениям, ибо как можно заранее полюбить еще не родившихся?»¹². Отец Матвей предположил одно из двух: либо «человечество было изобретено по хозяйственным соображениям, дабы не пропадала даром излучаемая свыше благодать», либо «создание людей» позволяло ему «наградить себя своею собственной похвалой», столь вожделенной для всякого мастера. Во всяком случае, человечество есть порождение божественной игры, и ему нет дела до страхов и печалей своего творения. Оно остается наедине с самим собой – в безмерном и равнодушном Космосе. И если кто-то еще

вспоминает о нем, так это дьявол, желающий унижить Бога.

Для выражения этих представлений недостаточно одного разума; это область интуитивного ведения, а не логики. Философская романистика советского периода живет в стихии духовного смыслоискания, растворена в прозрениях, догадках, откровениях. Оттого в ней все лично, субъективно. Никакое учение не создает школы, но все существует одновременно, в атмосфере идейной состязательности и поиска. Как и русская философия прошлого, она творит и самоутверждается, говоря словами В. И. Вернадского, «не входя в философию, а с ней сталкиваясь»¹³. Отсюда проистекает последовательный антигносеологизм, также изначально присущий русской философии. Вслед за славянофилами, Достоевским, Толстым и их «ренессансными» последователями советские философы со всей убежденностью отстаивали превосходство эстетического сознания над гносеологическим.

Так, по мнению М. М. Бахтина, гносеологическое сознание, как сознание науки, может быть лишь единым сознанием; его задача – раскрыть во всех головах «один ум», т. е. привести мышление к типической нормативности, устраняющей автономность, суверенность индивидуальных сознаний. В результате гносеологическое сознание не только усредняет личности, превращая их в нумерические тождества, но и отказывается от идеи субъекта, который оно низводит до уровня формализованного объекта. Чтобы субъект сохранил свою самость, свое самобытие, необходимо приложение к нему ценностного критерия. «Только оценка, – пишет Бахтин, – может сделать его субъектом, носителем своей самозаконной жизни, переживающей свою судьбу»¹⁴. Но оценка входит в определение эстетического сознания, благодаря этому оно множится и разнообразится, превращаясь в орган встречи разнонаправленных сознаний, принципиально свободных и неслиянных, открытых для диалога и совершенствования.

Принцип эстетического, личностно-ориентированного сознания в новом свете обозначает отношение к философии. Объектом критики становится «цельное научное миропонимание», т. е. материализм. Советские философы отвергали само разделение философии на материализм и идеализм («как разобраться, что материализм, что идеализм в философии?»¹⁵), так как полагали это никак не связанным с познавательным процессом. На деле же имеет место обычная «„неустойчивость“, „расплывчатость“ философских воззрений, пугающая наших новопроизведенных философов и блюстителей дум»¹⁶. Причина тому – приблизительность, относительность наших знаний. Разъясняя эту мысль, Любичев пишет: «Длинный ряд почтенных дисциплин и теорий, принесших огромную пользу науке и казавшихся абсолютно достоверными и точными, потерял свою абсолютную достоверность и сохранил лишь приближенную точность, хотя и вполне достаточную для обычной обстановки». Таковы, к примеру, Евклидова геометрия, подвергнутая пересмотру Лобачевским, космологическая теория Лапласа, механика Ньютона и т. д. Все они так или иначе подверглись «ревизии», независимо от их давности, гениальности их создателей и «связи с тем или иным мировоззрением»¹⁷.

Следовательно, различные философские системы не только порождаются общим ходом развития науки, но и запечатлевают в себе ее достижения и недостатки. Это создает соперничество внутри самой философии, которое отнюдь не может рассматриваться исключительно в контексте борьбы материализма и идеализма. Споры в философии нельзя воспринимать с позиций истины и заблуждения. Тогда, в зависимости от ситуации, кто-то непременно окажется в «реакционерах». В России, иронизирует Любичев, таковыми объявлены все идеалисты. Но поскольку идеалисты – это Пастер, Эйнштейн, Шредингер, Бор, Веркор, Сартр, Ганди, Неру, У-Ну и прочие, то всякому нормальному учено-

му не остается ничего другого, как «с радостью» объявить себя «реакционером»¹⁸.

Философские споры, признает Любимцев, необходимы науке, они делают осмысленным познание мира, задают новые вопросы, обнажают тайны, предлагают версии. Поэтому надо перестать «кичиться нашим превосходством в единстве нашего мировоззрения» и распространить борьбу мнений и свободу критики «также и на философию»¹⁹. Требование это всегда оставалось лозунгом для советской философии.

Творческий, новаторский характер советской философии очевиден. Ныне общеизвестны имена ее выдающихся представителей В. И. Вернадского, Л. Н. Гумилева, Д. Л. Андреева, П. В. Копнина, Э. В. Ильенкова, В. П. Тугаринова, М. К. Петрова, Ю. М. Лотмана, Н. Н. Моисеева, К. Э. Циолковского, А. А. Чижевского. Нельзя не согласиться с В. А. Лекторским, который пишет: «Самые популярные сегодня в мире русские философы и философствующие теоретики – это не представители русского религиозного ренессанса начала столетия (последние из которых были высланы на “философском пароходе”), а мыслители, разработавшие свои концепции в советской России»²⁰.

¹ Философия в СССР: версии и реалии (материалы дискуссии) // Вопросы философии. 1997. № 11. С. 21.

² Там же. С. 30.

³ *Сталин И.В.* О диалектическом и историческом материализме // *Сталин И.В.* Вопросы ленинизма. 11-е изд. – М., 1945. С. 537.

⁴ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Кн. 1. – М., 1924. С. 216.

⁵ *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. – М., 1969. С. 21.

⁶ *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. произв. В 2 т. Т. 2. – М., 1955. С. 354.

⁷ *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 18. – М., 1968. С. 265–266.

⁸ *Ленин В.И.* О пролетарской культуре // Там же. Т. 41. – М., 1974. С. 337.

⁹ *Любимцев А.А.* В защиту науки: Статьи и письма. Л., 1991. С. 245.

¹⁰ *Булгаков М.А.* Мастер и Маргарита. Киев, 1988. С. 16.

¹¹ *Леонов Л.М.* Пирамида // Наш современник. 1994. № 1. С. 34.

¹² Там же. С. 36.

¹³ *Вернадский В.И.* Дневники: Март 1921 – август 1925. – М., 1998. С. 119.

¹⁴ *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М., 1979. С. 79.

¹⁵ *Любищев А.А.* В защиту науки. – С. 151.

¹⁶ Там же. С. 179.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 154.

¹⁹ Там же. С. 187.

²⁰ *Лекторский В.А.* Предисловие // *Философия не кончается...* В 2 кн. Кн. 1. – М., 1998. С. 4.

О ГНОСЕОЛОГИЗМЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ*

Если еще в XIX и даже в начале XX в. преобладали негативные оценки русской философии¹, то уже к середине XX в. картина кардинально меняется: в эмиграции возникает целое направление историко-философских исследований отечественного любомудрия. Начало ему было положено «Путиами русского богословия» Г. В. Флоровского, затем появились труды Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского, С. А. Левицкого. Соответствующие статьи и очерки опубликовали С. Л. Франк, Г. П. Федотов, Ф. А. Степун и др. Русская философия входит в моду в Европе, вызывая то удивление, то недоумение. С одной стороны, поражает охват философских исканий русского ума, а с другой – раздражает отсутствие в них привычных стандартов философствования, которые в западном сознании ассоциировались с представлением о философии вообще. В первую очередь это касалось гносеологических проблем. Многие зарубежные «русоведы» находили русскую философию лишенной гносеологической специфики, усматривая в этом причину ее повышенной религиозности, тяготения к «схоластике». «Современный европеец, – писал Т. Масарик, – бессознательно обращает свой взор в будущее, он в настоящем находит последствия исторических предпосылок; в России же он попадает в прошлое, часто в средневековье, – настолько все выглядит совершенно иначе, чем современная жизнь бурно развивающегося Запада... Россия есть то, чем Европа была»². Таким образом, русская

* Вестник Санкт-Петербургского университета. 2008. Сер. 6. Вып. 2. С. 5–11.

философия проходила в западном сознании по разряду архаики, представляющей чисто музейный интерес.

Полемика становилась неизбежной, и первым в нее вступил Г. В. Флоровский, опубликовавший в бердяевском журнале «Путь» (1930, № 25) статью «Спор о немецком идеализме». В ней говорилось об «ограниченности и замкнутости идеалистического кругозора», о «слепоте» той традиции мысли, которая восходит к школе Канта и Гегеля. Автор не сомневается, что их «век... кончается». Объяснение этого кризиса он видит прежде всего в уклонении немецкого идеализма от наследия христианства. Хотя сами представители этого движения «искренне считали себя христианами, говорили на христианском языке», однако их целью было не столько скрепление веры, сколько «обоснование и оправдание» ее, возведение на высшую ступень разумного сознания. В итоге их пути все более расходились с христианством, так что в конечном счете стала очевидна полная «несоизмеримость двух мирозерцаний: идеалистического и христианского»³. Отныне у них разные судьбы: идеализм окончательно лишается будущности, ибо «философского выхода из тупиков идеализма нет»; христианская же философия (каковой, собственно, и является русская философия!) может обрести новый стимул для своего возрождения, если не станет повторять предпринимавшиеся в Европе попытки «воцерковления» Платона или Аристотеля, а вернется обратно к «святоотеческим преданиям», к византийской патристике.

В рассуждениях Флоровского явственно просматривается *антигносеологическая* тенденция: все самое существенное в философии он связывает с верой, с синтезом веры и знания на почве признания приоритетности веры. В этом он близок к А. С. Хомякову. Сквозь призму веры осмысливается и задача философии: она призвана дать ответ на «предельные вопросы бытия и действия», но не доказывая и определяя их, а свидетельствуя и описывая словами евангелия, словами церковной истины⁴.

Позиция Флоровского получает полную поддержку со стороны В. В. Зеньковского, долгое время состоявшего профессором Парижского Богословского института. С его точки зрения, теория познания не является обязательным элементом философии; последняя может вообще обходиться без гносеологии. «Конечно, – писал он, – никто не станет ныне отрицать первостепенное значение теории познания для философии, – и действительно вся новая философия на Западе движется под этим знаком. Однако придавать теории познания такое *решающее* значение для установления того, что входит и что не входит в область философии, никак нельзя»⁵. В этом смысле русская философия представляет собой образец такого «неклассического» развития. Ее главной стихией всегда была «тема о человеке», и поэтому она занята преимущественно проблемами историософии и антропологии. Опорой же столь ярко выраженной экзистенциальности русской философии выступает религия христианства, православие.

В данной связи Зеньковский подвергает самой строгой критике философию всеединства Соловьева. Основной ее недостаток он видит как раз в гносеологизме, который, подменяя веру, распространяется и на познание Абсолюта, Бога. Приводя из «Критики отвлеченных начал» утверждение Соловьева о том, что «познать один какой-либо предмет, значит познать все – ибо всякий предмет связан со всем в единстве», он замечает: «Если здесь имеется в виду познание *космоса*, тогда это положение... верно, но если под “всем” разуметь не космос, но включить сюда и Абсолют, то это утверждение о том, что познание отдельного предмета возводит нас прямо к Абсолютному, конечно, неверно»⁶. Для Зеньковского принцип всеединства чреват уклоном в пантеизм, который, на его взгляд, сопровождал западной мысли на всех этапах ее развития, демонстрируя ее зависимость от философии неоплатонизма. Не избежал этого и Соловьев. В результате, признает Зеньковский, он «оказался в плену монистической концепции», устраняющей «онтологический дуа-

лизм, который входит в метафизику христианства через идею творения»⁷.

Свою методологию философского агносеологизма Зеньковский воплотил в двухтомной «Истории русской философии» (1948–1950), вобравшей анализ учений более 120 персоналий. На всем протяжении этого объемного труда автор выявляет религиозную сущность отечественного любомудрия. Так, в русском расколе середины XVII в. «проявилось активное отношение народа к своей вере»⁸; «Сковорода *от христианства идет к философии*, – но не уходя от христианства, а лишь вступая на путь свободной мысли»⁹; «Чаадаев стремится быть философом, опираясь на то, что *принесло миру христианство*»¹⁰, для Хомякова «познание истины и овладение ею не является функцией индивидуального сознания, но вверено церкви»¹¹ и т. д. Даже Чернышевский, несмотря на его «материализм», хотел сохранить «все ценности, открывшиеся миру в христианстве»¹². Русская философия выступает у Зеньковского в качестве отражения богооткровенной христианской истины, не нуждающейся ни в какой гносеологической коррекции. В отношении к этой истине человек находится в состоянии деятельности, а не познания; она дана как само бытие, утверждающее не поиск, не свободное мышление, а только моральное должествование.

Слабость «линии» Флоровского–Зеньковского обусловливалась, прежде всего, сугубо *ортодоксальным* пониманием христианского богооткровения. Они исходили из того, что «благовестие» Христа возведено миру полно и окончательно, и человечеству остается лишь строго исполнять заветы Сына Божия, дожидаясь «обещанного спасения». Сущность же этого «благовестия» раскрыта отцами церкви, а потому уклонение от их учения чревато кризисами и поражениями. Россия познала это на собственном опыте. В XVIII в. она уклонилась от «правоверия» и тотчас вверглась в пучину бед и испытаний, вплоть до безбожного «большевизанства». Для исправления положения необходи-

мо заново возродить святоотеческое наследие и утвердиться на «неизменных принципах» церковной истины. «Восстановление патристического стиля, – доказывал Флоровский, – вот первый и основной постулат русского богословского возрождения»¹³. И даже говоря, что «современная философия и психология сама подлежит предварительной проверке и оправданию из глубин церковного опыта», он добавлял: «Гегелианский и кантианский строй мысли с этим опытом никак не соизмерим. И в самом деле, стоит ли мерить церковную полноту кантианским мерилom или перемеривать ее по Лотце или по Бергсону, даже и по Шеллингу? В самом замысле есть что-то трагикомическое... Нет, не переводить догматические формулы с устаревшего на современный язык следовало бы, но именно *вернуться* творчески к этому “старому” опыту, вновь его со-пережить и со-включить свое мышление в непрерывную ткань соборной полноты»¹⁴. Флоровский объявляет все прежние попытки такого рода «предательством», т. е. уклонением от традиций патристического воцерковления. Он, как и Зеньковский, отрицал возможности гносеологии не только применительно к познанию Абсолюта, но и к познанию «вещей в себе», реального мира. В этом смысле философия представлялась ему *релятивным* описанием и истолкованием опыта, всегда незаконченного и незавершенного¹⁵. Релятивное же знание не может увенчиваться научно-систематизированной теорией познания.

Этой линии противостоит другая историко-философская тенденция, сложившаяся на почве соловьевской философии религии. Исходя из принципа историзма, автор «Чтений о Богочеловечестве» разделял богооткровение на несколько стадий: *естественное*, соответствующее состоянию языческой мифологии, *отрицательное*, выразившееся в дуализме и мистике буддизма, и, наконец, *положительное*, нашедшее воплощение в христианстве. Бердяев продолжил мысль Соловьева, обосновав учение о наступлении «новой эпохи в христианстве, эпохи Св. Духа»¹⁶. Эту эпоху он

называет также «третьим антропологическим откровением», после откровения ветхозаветного и евангельского, которое свершится под знаком человеческой свободы и творчества. Для Бердяева это «более всего русская идея», наделенная своей особой, «оригинальной гносеологией». Русская идея, или – что то же! – русская религиозная философия «принципиально свободна в путях познания», хотя в основании ее лежит духовный опыт, вера. Для нее откровение есть духовный факт, а не авторитет, ее метод интуитивный. В интуиции совершается соединение теоретического и практического разума, достижение «целостности в познании»¹⁷. Это целостное познание свободно от всякой «рационалистической рассеченности», свойственной западной мысли, и представляет собой единство разума, чувства и воли. Тем самым, с одной стороны, происходит преодоление гегельянства, переход от отвлеченного идеализма к идеализму конкретному, для которого идея сущего предшествует как чувственному созерцанию, так и рациональному сознанию, а с другой – создается заслон на пути декартовского *cogito ergo sum*, обуславливающего существование активностью самого мышления. Бердяев называет такую гносеологию соборной, или церковной. «Не я мыслю, мы мыслим, т. е. мыслит общение в любви, и не мысль доказывает мое существование, а воля, любовь»¹⁸, – так определяет он основания новой теории познания. Общение здесь имеет значение *деятельностной* коммуникации, и в силу этого оно предопределяет трансформацию чувственной и рациональной сфер. Отсюда именно та «индетерминированность в жизни русского человека, которая мало понятна рационально детерминированной жизни западного человека»¹⁹. Для нас, пишет Бердяев, мыслить значит устремляться к тайне бытия, для европейца же это, напротив, самоутверждение «в культурных отражениях»²⁰. Вот почему так органична религиозная константа в русской философии. Даже «русские безрелигиозные направления – социализм, народничество, анархизм, нигилизм и са-

мый наш атеизм – имели религиозную тему и переживались с религиозным пафосом»²¹. В этом смысле Белинский и Бакунин мало чем отличаются от Достоевского. Резюмируя свое понимание русского историко-философского процесса, Бердяев констатирует: «Русский народ, по своей вечной идее, не любит устройства этого земного града и устремлен к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму, но Новый Иерусалим не оторван от огромной русской земли, он с ней связан, и она в него войдет. Для Нового Иерусалима необходима коммюнитарность, братство людей, и для этого необходимо еще пережить эпоху Духа Св., в которой будет новое откровение об обществе. В России это подготовлялось»²². Русская философия по своей религиозной идее является «программой» соборного единения человечества, что придает «тоталитарный характер» и самой ее гносеологической мысли.

Сходные позиции занимал и Н. О. Лосский, не только отстаивавший идею гносеологизма, но и признававший ее базовым элементом русской философии. Всякое мировоззрение, претендующее на статус философии, полагает он, «стремится к установлению строго доказуемых истин», к осмыслению той внутренней взаимосвязи, которая «образует мир как целое»²³. Вот почему философия, даже если она усиленно разрабатывает проблемы логики, этики, эстетики и т. д., никогда не обходится без гносеологии. Не составляет исключения и русская философия. В ней, пишет Лосский, «широко распространен *взгляд* о познаваемости внешнего мира», хотя он «часто выражался в своей крайней форме, а именно в форме учения об интуитивном непосредственном созерцании объектов как таковых в себе»²⁴. Именно такой характер он приобрел у славянофилов. Для описания интуитивного познания «они воспользовались вводящим в заблуждение термином “вера”», полагая, что «религиозная вера есть наиболее совершенная форма познания»²⁵. Однако вера сама по себе ориентируется лишь на «нерассуждающее знание», которое имеет богооткровенное происхождение.

ние и не входит в предмет познания. С этой точки зрения, она может быть определена как иррационалистический, или «слепой», интуитивизм. Славянофилы, склонявшиеся к такой форме интуиции, развили учение о «живом знании», имевшем более богословское, нежели философское содержание. Гносеологическим принципом живого знания выступает идея *соборности*, означающая сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Но одной идеи соборности для разработки теории познания недостаточно; Лосский считал, что живое знание должно быть приведено в целостную систему метафизики, т. е. дополнено «теорией об онтологической структуре личности и мира, конечном идеале, связи между Богом и миром и т. д.»²⁶. Это и будет «русский интуитивизм», который, в отличие от интуитивизма иррационального, воспринятого славянофилами от Шеллинга, «придаст большую ценность рациональному и систематическому аспекту мира»²⁷. Первый сознательный шаг к нему был сделан Соловьевым. В заслугу последнему Лосский ставит то, что он вывел познание истины за пределы субъективного мышления, распространив гносеологизм на «область существующего единства всего того, что есть, т. е. Абсолюта»²⁸. Стало ясно, что человеческий разум обладает методом и средствами для плодотворного сочетания учений о высших и низших структурах бытия «в одно единое целое»²⁹. А это означает, что «цельное познание реальности в целом неизбежно приводит не только к религиозному, но и к христианскому мировоззрению»³⁰, в силу чего русский интуитивизм оказывается фактически попыткой «русского толкования христианства»³¹.

Подтверждение этой своей мысли Лосский находит в творчестве Флоренского, Бердяева, Франка. «Флоренский, – пишет он, – блестяще связывает главный вопрос философии – вопрос об истине и ее открытии, т. е. гносеологическое исследование – с тринитарным догматом и идеей консубстанциональности»³². Бердя-

ев, будучи поборником принципов западноевропейского и русского гуманизма, «убедительно доказывает, что эти принципы могут быть последовательно обоснованы только на основе христианского мировоззрения»³³. Согласно же мнению Франка, «после “Критики чистого разума” Канта метафизика может быть оправдана в гносеологическом отношении только на основе интуитивной теории познания, т. е. учения, которое доказывает, что человеческое познание основывается на опыте как непосредственном восприятии актуальной реальности»³⁴. Этим он оказал существенную помощь в деле «защиты христианской религии»³⁵.

Сам Лосский тоже называет свою теорию познания интуитивизмом. При этом он специально подчеркивает отличие собственного интуитивизма от интуитивизма Бергсона. Для Бергсона реальное бытие, т. е. все, что дано в форме времени и пространства, иррационально, тогда как «Лосский, – как пишет о себе сам философ, – считает рациональную, систематическую структуру бытия существенной стороной реальности, наблюдаемой путем интеллектуальной интуиции»³⁶. Но поскольку реальное бытие, по мнению Лосского, может возникнуть и получить систематический характер только на основе идеального бытия, то познание последнего совершается с помощью мистической интуиции. Однако различие интеллектуальной и мистической интуиций в большей степени формально, ибо им в равной мере свойственно дискурсивное мышление, которое является не противоположностью интуиции, а ее разновидностью. Кроме того, познавательный акт включает в себя также способность к эстетическому созерцанию. Интеллектуальная интуиция и эстетическое созерцание образуют мистический религиозный опыт, служащий общегносеологическим пространством всякой умозрительной теории, в том числе теологии. В религиозном опыте Бог раскрывает себя не только как абсолютную полноту бытия, но и как высшую, абсолютно совершенную ценность. Поэтому гносеология в своей полноте не может обойтись без аксио-

логии, без того ценностного критерия, который обусловливается эстетической компонентой интуитивного познания³⁷.

Лосский подходит к истории отечественного любознательства как к арсеналу доказательств, подтверждающих правоту его собственных философско-гносеологических исканий. Разумеется, это делало его методологию до некоторой степени узкой, скованной тенденцией «направленства», но зато в выигрыше оставалась сама идея прививки гносеологизма к русской философии. Без этого последняя едва ли смогла бы возвыситься до уровня западноевропейской мыслительности и даже, как теперь ясно, вывести ее «из тупика имманентности, в который она зашла, следуя путем Канта и Юма»³⁸.

Однако следует все же признать, что методология Лосского без восполнения ее приемами и способами историко-философского исследования, разработанными Зеньковским, не способна дать объективную картину развития философского мировоззрения в России.

¹ Что стоит, к примеру сказать, пассаж В. С. Соловьева: «Один из первых (по времени) схоластиков – Rabanus (или Hrabanus) Maurus, в сочинении своем “De nihilo et terebris” (“О ничем и о мраке”), между прочим, замечает, что “небытие есть нечто столь скудное, пустое и безобразное, что нельзя достаточно пролить слез над таким прискорбным состоянием”. Эти слова чувствительного монаха невольно вспоминаются, когда подумаешь о русской философии. Не то чтобы она прямо, открыто относилась к категории “небытия”, оплаканного Рабаном Мавром: за последние два десятилетия (Соловьев писал это в 1886 г. – А.З.) довольно появлялось в России более или менее серьезных и интересных сочинений по разным предметам философии. Но все философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже. Никаких действительных задатков самобытной русской философии мы указать не можем: все, что выступало в этом качестве, ограничивалось пустою претензией» (Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. Философская публицистика. – М., 1989. С. 345). Такое же «сострадание» к русской философии выказывали Г. Г. Шпет, В. Б. Яковенко и др. Первый утверждал, что «невегласие есть та почва, на которой произрастала русская философия» (Шпет Г.Г. Очерк разви-

тия русской философии. – Пг., 1922. С. 33). Оттого она представлялась ему бледной, чахлой, хрупкой. Согласно же мнению второго, «русский дух... не выявил до сих пор никакого систематического построения... Все, что Россия имела и дала философского, все это родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько господствующих чужих течений» (*Яковенко В.Б.* Очерки русской философии // *Яковенко В.Б.* Мощь философии. – СПб., 2000. С. 742). Это также было написано в 1922 г.

² *Масарик Т.Г.* Россия и Европа. – СПб., 2000. С. 10.

³ *Флоровский Г.В.* Спор о немецком идеализме // *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. – М., 1998. С. 413.

⁴ *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. – Париж, 1983. С. 275, 330.

⁵ *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 1. Ч. 1. – Л., 1991. С. 13.

⁶ *Зеньковский В.В.* Идея всеединства в философии Владимира Соловьева // Православная мысль. Вып. 10. – Париж, 1955. С. 51.

⁷ Там же. С. 57.

⁸ *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 1. Ч. 1. – С. 52.

⁹ Там же. С. 80.

¹⁰ Там же. С. 167.

¹¹ Там же. С. 205.

¹² Там же. Т. 1. Ч. 2. – С. 142.

¹³ *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. – С. 506.

¹⁴ Там же. С. 511.

¹⁵ См.: *Флоровский Г.В.* К обоснованию логического релятивизма // Ученые записки, основанные Русской Коллегией в Праге. Т. 1. № 1. – Прага, 1924. С. 122–125.

¹⁶ *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. – СПб., 1992. С. 204.

¹⁷ Там же. С. 174.

¹⁸ Там же. С. 177.

¹⁹ Там же. С. 258.

²⁰ Там же. С. 250.

²¹ Там же. С. 175.

²² Там же. С. 258.

²³ *Лосский Н.О.* История русской философии. – М., 1991. С. 512.

²⁴ Там же. С. 513.

²⁵ Там же. С. 514.

²⁶ Там же. С. 59.

²⁷ Там же. С. 233.

²⁸ Там же. С. 130.

²⁹ Там же. С. 143–144.

³⁰ Там же. С. 131.

³¹ Там же. С. 25.

³² Там же. С. 232.

³³ Там же. С. 319.

³⁴ Там же. С. 372.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 323.

³⁷ См.: *Замалеев А.Ф.* Русская философия ценности // *Замалеев А.Ф.* Идеи и направления отечественного любомудрия: Лекции, статьи, критика. – СПб., 2003. С. 124–129.

³⁸ *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии // *Левицкий С.А.* Соч. Т. 2. – М., 1996. С. 333–334.

ДИАЛОГИЗМ В РАЗВИТИИ РУССКОЙ МЫСЛИ*

Русская философия, как известно, рождалась в ходе упорной «работы над чужим идейным материалом» (В. О. Ключевский), что изначально сообщило ей черты диалогизма, с которым связаны все ее самобытные устремления.

Конечно, проявления диалогизма были разными: на первых порах, естественно, доминировало ученическое послушание, а наступление духовной зрелости ознаменовывалось возрастанием критического пафоса.

Так, если обратиться к средневековой эпохе, то сразу бросается в глаза безусловное доверие новообращенных русичей к евангельскому осуждению философии, мирской мудрости: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (*Кол.* 2, 8). Эта максима надолго запечатлелась в их сознании, став своеобразным обертонном в понимании ими личностных качеств и достоинства человека. Соответственно, фигуры философа и христианина выступают как антиподы. В Житии Феодосия Печерского (XII в.) сказано: «Кто может постичь милосердие Бога? Ведь вот не от мудрых философов и не от градских властелинов избрал он пастуха и учителя инокам. И да прославится имя Господне, ибо грубый и невежда стал для него премудрей философа»¹. Из византийских текстов древнерусский книжник старательно выписывал: «И неужели знание, найденное внешней мудростью, изгонит все зло, порожденное в душе якобы не-

* Вестник Санкт-Петербургского университета. 2010. Сер. 6. Вып. 4. С. 5–12.

знанием, когда этого не может простое знание даже евангельских наставлений?»². Поэтому для спасения требовалось, чтобы верующие во Христа всегда и во всем уклонялись от «эллинских борзостей». В одном поучении XVI в. на этот счет прямо говорится: «Не лучше ли тебе быть простым богоугодником и жизнь вечную получить, нежели постигнуть Аристотеля и Платона и в геенну отойти? Рассуди»³. Ученическая привычка повторять византийские речения сохранилась даже у протопопа Аввакума, знаменитого идеолога старообрядчества: «Что успе Платону и Пифагору и Демостену со Аристотелем? Коловратное течение тварное разумеюще, от ада не избывше»⁴. Таким образом, первые шаги русской мысли прошли под знаком православно-церковного наставничества, ограничивавшего диалогизм исключительно вопросно-ответной формой.

Это не значит, что на Руси не было порывов к «самобытному мудрованию». Например, глава нестяжателей Нил Сорский, опираясь на учение о страстях Григория Синаита, приходит к важному гносеологическому заключению о «прилоговом», т. е. чувственном происхождении всех человеческих помыслов и представлений. Причем, как богоугодных, так и «губительных». Из этого вытекает необходимость контроля за ощущениями, чтобы упрочить настрой души на познание истины. Особая роль при этом отводилась «рукоделию», физическому труду, который умеряет «похоть» и приводит в «согласие» страсти. Так, по мнению Нила Сорского, складывается добродетельный «нрав», характер человека.

Еще более примечательней этико-философские рассуждения Иосифа Волоцкого. В своем «Просветителе», исходя из апофатической установки о непознаваемости Божества, он разбирает противоречия Нового завета. Они, на его взгляд, обусловлены тем, что Христос, как существо двойственной природы, сокрыт для ума в своей божественной сути и «описан» в Евангелиях только «по-человечеству». Оттого он в одних случаях

говорит одно, в других – другое. Все это по немощи, свойственной всем людям. Отсюда следует, что невозможно абсолютное уподобление Христу: «Много есть такого, что делал Христос, а нам не подобает делать, и такого, чего Христос не делал, а нам подобает делать»⁵.

Это проникновение критицизма в богословское сознание способствовало насыщению диалогизма новыми идеями и понятиями, возвещая о наступлении философской эпохи. Будущее не ждет, когда отойдет прошлое; оно вызревает в его собственных недрах, не только находя в нем необходимые условия для своего роста, но и постепенно истощая перезревший уже организм, приводя его к умиранию⁶. Русское средневековье как нельзя лучше подтверждает эту истину: византизм, подавлявший всякое живое мышление, в силу самой этой борьбы с мышлением утрачивал способность поддерживать и развивать православное самосознание, уступая место секуляризирующим тенденциям. В этом контексте как раз и просматривается новаторский смысл воззрений иосифлян и нестяжателей, которые обозначили «разрывы и связи» в духовном бытии допетровской Руси.

Вместе с тем нельзя не признать, что русская мысль, изначально приученная к нигилистическому отрицанию философии, перенесла этот навык и на отношение к различным направлениям западноевропейской философии, начинавшим приходить в Россию на волне европеизации. Ввиду обширности данной темы, ограничимся обсуждением двух проблем: а) русского диалога с Кантом и б) славянофильского осмысления гегельянства.

Обратимся прежде всего к представителям русской духовно-академической философии Ф. Ф. Голубинскому (1797–1854) и В. Н. Карпову (1798–1867).

Позиция Голубинского определялась убеждением, что с Канта «начинается новый период философии»⁷, поскольку он, с одной стороны, оградил ее от эмпиризма, подавляющего все умственные познания, а с другой – от скептицизма, ставящего под сомнение досто-

верность самих знаний. Все это было бы хорошо, если бы Кант сумел направить мышление в правильное русло. Однако, разрушив старое, он «ничего не создал, не построил»⁸. А все потому, что сам впал в заблуждение относительно природы познания. «Он утвердил, – пишет профессор-богослов, – что во власти человека измерить только то, что опыту подвержено, и, следовательно, остается довольствоваться чувственными только представлениями»⁹. В результате оказывается недоступным познание предметов самих по себе, поскольку Кант «отвергал всякую попытку доказать действительное (объективное) бытие их вне нас»¹⁰. Он верно понял, что пространство и время суть первоначальные формы нашей чувственности, но допустил ошибку, не решившись приписать их самим вещам. Голубинского озадачивает данное обстоятельство прежде всего из богословских соображений: субъективистская тенденция кантианства делает проблематичной возможность доказательства бытия Бога, который также принадлежит сфере объективного, сверхопытного. «Сверхопытного разум познать не может, – резюмирует он религиозные принципы критической философии, – в познаниях сверхопытных и, следовательно, в познаниях самого Бога руководитель и наставник – чувство внутреннее. Человек может предполагать бытие Существа Верховного, имеет верование, но только основываясь на нравственной деятельности самочувствия, он по-настоящему есть член царства нравственного. Иного пути к миру нет для человека»¹¹. Другими словами, Кант, отделяя веру от теоретического разума, оставляет ее в пределах практического разума, т. е. признает, что предметы, недоступные для теоретического понимания, принимаются исключительно одной верой. Это касается и самого Божества. Подобное воззрение, досадует Голубинский, может показаться с первого взгляда весьма благоприятствующим требованиям христианской религии, вернее – принципам православной апофатики. Однако в действительности, замечает он, представление о вере, основанной на упразднении всякого

знания вообще, уничтожает возможность и такого познания, которое стяжается верой. Вот и выходит, что Кант «не познал точным образом» не только природу, но и самого Бога, делает вывод русский критик кенигсбергского мыслителя¹².

Еще более обостренной звучит диалог с Кантом, предпринятый профессором Петербургской духовной академии Карповым. Он выдвигает новый мотив для обоснования своей мысли о несовершенстве критической философии, который можно обозначить как антропологический. По его мнению, Кант изначально совершил ошибку, утвердив свою философию на принципе антиномизма. Это не позволило ему «найти гармоническое соотношение между телесной и духовной жизнью человека», и он вынужден был «принести в жертву своей теории который-нибудь один из членов этой противоположности – и принес тело»¹³. Тем самым для него самостоятельное значение приобретает только ум; «что же касается до тела, со всем органическим развитием его, то оно, равно как мир вещественный вообще, есть только явление»¹⁴. Карпов не отрицает, что кантовский взгляд на человека «гораздо выше и отчетливее» прежнего дуалистического; ведь теперь человек предстает уже «не как существо, сложенное из противоположных природ и действующее по чуждым, неведомым себе и взаимно противоречащим законам, но как лицо, существующее самостоятельно, сосредоточенное в собственном сознании и следующее внушениям собственного своего закона»¹⁵. Тем самым открывалось бесконечное поприще для дальнейшего исследования и оценки теоретического разума, для систематического построения науки. Но это же повлекло за собой утверждение искаженных представлений о сущности человека. Исключив влияние объективной природы и органической жизни человека на развитие субъективной области познаний, Кант вроде бы действительно возводил его на степень уникальности, но фактически же делал его «существом изолированным и эгоистическим», которое живет только в се-

бе, собою и для себя, не отдавая никому, кроме себя, «отчета в своей деятельности, даже в своих заблуждениях и погрешностях»¹⁶. «Такой человек, – пишет Карпов, – очевидно, не может быть типом целого человечества и не найдет себе места в гармоническом составе вселенной, где все существует чрез все и для всего»¹⁷. Таким образом, Карпов не склонен сводить философию к решению гносеологических задач, преимущественно волновавших Канта; ее назначение он видит в осознании места человека «в гармоническом бытии мира»¹⁸, т. е. в создании антропологии, которая и должна составить «непосредственное вступление в область метафизического, или мыслимого»¹⁹. Он решительно убежден, что «войти в нее можно только по степеням опытных знаний о человеке»²⁰, чего, как он считает, не уяснил в полной мере автор «Критики чистого разума». Эта его идея не осталась без влияния на последующее развитие русской философии, в которой действительно возобладали антропологизм, а теория познания отошла «на второстепенное место»²¹.

Обратимся теперь к славянофильству. Для представителей этой «философской партии» важнейшее значение имело преодоление рационализма, выраженного в форме гегелевского панлогизма. И это при том, что само учение немецкого диалектика их чрезвычайно привлекало, а один из основателей этого движения И. В. Киреевский (1806–1856) в молодости слушал даже его лекции по истории философии в Берлинском университете. Ему было интересно «узнать, что он думал о каждом из новейших философов»²². А в письме к матери он сообщает о своем визите к великому мыслителю: «Я провел у него часть утра. Разговор был интересный, глубокий и, несмотря на то, очень свободный – так глубокое для него сделалось естественным и легким. Каждому предмету разговора давал он невольно оборот ко всеобщности, все намекало на целую систему новейшего мышления, мышления гегелевского. Можете представить, как широко и вместе тесно я себя чувствовал в это время»²³. И еще один фрагмент из этого

письма Киреевского: «Я по большей части говорил с самим Гегелем особенно»²⁴. Несколько раз он встречался также с Карлом Михелетом, учеником и приверженцем Гегеля: «Большая часть наших разговоров, или, лучше сказать, наших споров, кончалась так: Конечно! Вы, возможно, правы, но это мнение принадлежит скорее к шеллингианской, чем к гегелевской системе»²⁵. Действительно, опыт личного общения с Гегелем привел Киреевского к принятию «философии откровения» Шеллинга, которую он намеревался положить в основание своего синтеза «философии св. отцов» и новоевропейского просвещения. Превосходство Шеллинга над Гегелем казалось ему очевидным: «Гегель долго почитался учеником и последователем Шеллинга. Ему принадлежит ее подробнейшее развитие, обнимающее все отрасли наук и представляющее dokonченную круглоту наукообразно построенной системы. Потому Шеллинг и мог ясно сознать ограниченность этой философии, что она была его собственная мысль»²⁶. По сравнению с гегелизмом новое учение Шеллинга представлялось Киреевскому более совершенным выражением философского мышления, ибо оно, на его взгляд, естественно приводило к признанию «необходимости живой веры как высшей разумности и существенной стихии познания»²⁷, т. е. к христианству.

Очень серьезно, вдумчиво подошел к диалогу с гегелизмом другой идеолог славянофильства – А. С. Хомяков (1804–1860). Он отделяет его феноменологию от его логики, не видя никакой необходимой связи между ними. Согласно Гегелю, феноменология сочетает образы всего духа, как такового, сводя их в некое развивающееся целое, каковым, собственно, является самосознание. Оно-то и есть единственная и всеобъемлющая реальность, содержание которой составляют чистые мысли, мыслящий свою сущность дух. Хомяков вполне удовлетворился феноменологией Гегеля, производя на ее основе свое определение церковности как соборности. Соборность, в его представлении, есть та

же целостность духа, которая претворяется в абсолютной идее. Но она одновременно выступает как всеобъемлющий духовный организм, выражающий «идею единства во множестве»²⁸. Это, так сказать, состояние одухотворенности вообще, когда «*по единству всех*» утверждается «церковь свободного единодушия, единодушия полного, церковь, в которой исчезли народности, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов, та церковь, о которой пророчествовал Ветхий завет – которая осуществилась в Новом завете, – словом, церковь, как определил ее св. Павел»²⁹. С этой точки зрения, слово «соборный... содержит в себе целое исповедание веры»³⁰, точно так же, как слово «самосознание» применительно к духу отражает сущность всей феноменологии Гегеля.

Однако Гегель, по мнению Хомякова, допустил немислимое (в другом месте – «смешное»), сочетав свою феноменологию с разработанной им диалектической логикой, «коренным недостатком» которой является «более или менее сознательное смешение того, что в логическом порядке есть следствие, с тем, что ему предшествует, как причина или исходный момент»³¹. Поясняя свою мысль, он пишет: «Так, например, незамеченное присутствие идеи существа (Daseyn), момента очевидно выводного, обращает в ничто первоначальное бытие (Seyn), и из этой ошибки развивается вся логика Гегеля». Ее последствием стало «самоуничтожение» философии: «Все будущие попытки по пути чисто философскому невозможны после Гегеля»³². В принципе Хомяков оказался прав: на смену гегелизму пришел позитивизм, отвергший философию как устаревшую стадию человеческого познания; а затем западная философия и вообще «подает руку религии», стремясь вместить в свои старые формы «полноту содержания духовных созерцаний Востока»³³.

«Нелепому рационализму» Гегеля Хомяков противопоставляет «живое знание», построенное на началах веры. Верой он называл «ту способность разума, кото-

рая воспринимает действительные данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка»³⁴. Как видно из приведенной цитаты, вера для него не есть только нечто мистическое, евангельское «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1); Хомяков придает ей совершенно определенное гносеологическое значение. Она относится к той части разума, которая предшествует логическому сознанию, т. е. рассудочной деятельности ума, образует «жизненное сознание, не нуждающееся в доказательствах и доводах»³⁵. Словом, вера удостоверяет в действительной наличности того, что *есть*, и далее уже вступает в свои права рассудок, который подвергает воспринятое содержание теоретической обработке и осмыслению. Сам же по себе рассудок абсолютно субъективен и не включает в себе никакой предпосылки к прорыву в действительность. Таким образом, разум, основанный на вере, составляет сферу «живознания», а рассудок, вытекающий из разума, – сферу рационального мышления, познания. Области «живознания» принадлежит и невидимый, сверхъестественный мир, который охватывает высшие состояния разума. Но здесь уже вступают в силу воля, с одной стороны, и любовь – с другой. Хомяков признает, что «волящий разум или разумеющая воля (ибо таково определение самого духа)... расширяет наше мысленное зрение, и мы должны по нему покорять и настраивать упорное неустройство наших умственных сил»³⁶.

Было высказано мнение, что перед нами «налицо скорее схоластика, нежели мистика»³⁷. Разумеется, гносеологизм Хомякова никак не может быть охарактеризован в терминах мистики: его понимание веры принципиально не иррационально. Но он не был и схоластиком – в том смысле, какой закрепился за представителями католической философии. Хотя Хомяков обуславливает деятельность рассудка соответствующей интенцией волящего разума, сам этот разум он отнюдь не сводит к богооткровению. Волящий разум – это *воля к спасению*; спасение же всегда сопряжено с «предме-

том веры». Не вера сама по себе спасает, но то, во что ты веришь. «Веруешь ли во Христа, – утверждает Хомяков, – Христом спасешься в вере; веруешь ли в церковь – церковью спасешься; веруешь ли в таинства Христовы – ими спасешься: ибо Христос Бог наш – в церкви и в таинствах»³⁸. Признавать эту позицию схоластической было бы явным преувеличением; как-никак схоластика сохраняет установку на рационализм. У Хомякова же явно проступает богословский утилитаризм, *опредмечивающий* данные религиозного опыта. Тут на первом плане – сам человек, сотворяющий из жажды спасения предметы своей веры. Не случайно Толстой даже сомневался, действительно ли Хомяков был религиозным? Не сбылось ли на нем самом его собственное пророчество: из отрицания гегелизма может прорасти только его противоположность – материализм. И не только тот, «кулебячный», который произвела писаревская школа, но и другой – христианский, который позднее проповедовал Булгаков. Как бы то ни было, в заслугу Хомякову необходимо поставить сам факт его философской «тяжбы» с Гегелем: ею открывается целая огромная эпоха в истории русской философии, давшая самые разнообразные и подчас блестящие образцы философского диалога с системой немецкого панлогиста³⁹.

Критический диалог с Гегелем не просто усилил самобытные тенденции в отечественном любомудрии, но и возвысил его до такого уровня, когда оно смогло оказывать обратное воздействие на западную философию. Причем, это воздействие исходило прежде всего из среды непрофессиональной философии, т. е. такой философии, которая менее всего была заражена рационализмом и выказывала преимущественный уклон в сторону обоснования интуитивизма и национальной идеи. В первую очередь это касается Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, остающихся и по сей день самыми почитаемыми на Западе русскими мыслителями.

Как писал немецкий ученый Эдуард Турнейзен, Достоевский «сосредоточивает в себе все многообраз-

ные стремления европейской души конца XIX столетия и подставляет ей зеркало»⁴⁰. Сознание этого определило отношение к Достоевскому многих немецких консерваторов-русофилов начала XX в., в том числе и наиболее известного среди них – А. Меллера ван ден Брука, автора позаимствованной позже национал-социалистами идеи «третьего рейха». Будучи страстным поклонником автора «Братьев Карамазовых», он много занимался переводами его сочинений на немецкий язык, и совместно с Д. С. Мережковским издавал их в Германии с 1906 по 1919 гг. Всего вышло 23 тома. Меллер находил в его творчестве воплощение «прирожденной религиозности» русского народа, сохранившего в своей душе «первозданный хаос». Достоевский облек эту стихийно-мистическую религиозность в «слово», создав тем самым оплот против «мертвящего» воздействия западного рационализма, сокрушающего единство нации. Меллер был убежден, что немцам не достает именно такой «русскости». В его глазах она означала доминирование национального над общечеловеческим. Поэтому учиться у Достоевского означало проникнуться идеалами национализма. И если Европе будет дано спасение, то оно может явиться только в образе «нового, русского, современного Христа, вышедшего из жизни людей сегодняшнего дня»⁴¹, т. е. в образе Достоевского.

Весьма устойчивым было влияние на западную мысль и философии Толстого, особенно в Америке⁴². То, чем привлекал он американцев, имело больше отношение к *смыслоисканию*, нежели к религиозным вопросам. Хотя сам Толстой не отделял их одно от другого, тем не менее в нем предпочитали видеть не богословствующего моралиста, а учителя жизни, апологета нравственности и человеколюбия. Так, посетив Толстого в Ясной Поляне, Эрнест Кросби, по его словам, приобрел веру, которую требовала его душа. «Вера же эта, – писал он, – не есть подчинение разума известным истинам, но есть именно знание смысла жизни, т. е. истинная сила жизни»⁴³. Еще резче фокусирует вни-

мание на смысложизненных установках толстовства другой американский сторонник этого учения Уильям Ллойд Гаррисон: «Этическое самосознание наших дней находит в Толстом свое высочайшее выражение. Его слова быстро расходятся и производят глубокое впечатление на мыслящие умы. По ясности представления, безграничной смелости и непреклонности убеждений, по простоте и мощи выражения невозможно найти ему равного. Он не русский, а гражданин мира, его учение имеет универсальное значение»⁴⁴. Если помнить, что в России толстовство встречало самое откровенное недоброжелательство, то легко можно понять, сколь утешительным было для писателя это возторженное отношение к его учению в кругах американских мыслителей.

Таким образом, Запад расслоился в восприятии русской философии: для одних она привлекательна в аспекте мистики и национализма Достоевского, для других – смыслоискания и морального непротивленчества Толстого. Но важно другое: Толстой и Достоевский создали устойчивую почву для развития русско-европейского философского диалога, в который постепенно втягиваются и другие отечественные мыслители – Николай Данилевский, Владимир Соловьев, Николай Бердяев, Михаил Бахтин. Это доказывает, что русская философия перестает казаться экзотическим творением подражательного ума, но превращается в такое же неотъемлемое интеллектуально-духовное достояние человечеств, как и философия греков, арабов, французов, англичан, немцев.

¹ Успенский сборник XII–XIII вв. – М., 1971. С. 73.

² Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995. С. 16.

³ Цит. по: Кантерев П.Ф. История русской педагогики. – Пг., 19015. С. 130.

⁴ Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991. С. 198.

⁵ Иосиф Волоцкий. Просветитель. – М., 1993. С. 289.

⁶ См: Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. – Пг., 1922. С. 213.

⁷ Голубинский Ф. Ф. Лекции по философии и умозрительной психологии. – СПб., 2006. С. 86.

⁸ Там же. С. 91.

⁹ Там же. С. 90.

¹⁰ Там же. С. 159.

¹¹ Там же. С. 90.

¹² Там же. С. 98. – Интересно, что С. Н. Булгаков позднее особо выделял именно отрицание Кантом познаваемости «вещи в себе», соотнося это с принципами отрицательного богословия (апофатики). «Переведенное на религиозный язык, – пишет он, – т. е. на язык отрицательного богословия, кантовское учение о “вещи в себе”, устанавливающее права веры (“практического разума”) и открывающее двери мистике, получает совершенно особенное значение. Оно ставит Канта головой выше рационалистического богословия, с принципиальной критикой которого и выступает Кант: для этого богословия все доказуемо, все понятно, а, стало быть, все имманентно разуму. Разбить эту каменную стену рационалистического самодовольства и предрассудков было огромной религиозной заслугой Канта. И в этом отношении Кант стоит даже выше и своих великих продолжателей – не только Фихте, но и Шеллинга, и Гегеля» (Булгаков С. Н. Свет Невечерний. – М., 1994. С. 129). Согласиться с этим мнением трудно, поскольку Кант все же не апофатизирует богопознание, и непознаваемость «вещи в себе» в контексте его учения не имеет ничего общего с религиозной мистикой. В принципе Булгаков и сам хорошо сознает это, отмечая в другом месте, что хотя Бог у Канта не существует для теоретического разума, он однако же помещает его в практический разум, что в конечном счете низводит религию до роли восполнения морали. Этику Канта Булгаков называет «моральной теологией», центром которой служит обожествленное Добро. Для него очевидно, что здесь Кант снова возвращается к рационализму, вопреки преодолению его в учении о «вещи в себе». Позиция Голубинского на этом фоне выглядит более последовательной и обоснованной.

¹³ Карпов В. Н. Введение в философию // Карпов В. Н. Избранное. – СПб., 2004. С. 153, 154.

¹⁴ Там же. С. 154.

¹⁵ Там же. С. 155.

¹⁶ Там же. С. 156.

¹⁷ Там же. С. 156–157.

¹⁸ Там же. С. 162.

¹⁹ Там же. С. 185.

²⁰ Там же. С. 186.

²¹ Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. Т. 1. Ч. 1. – Л., 1991. С. 15.

²² Киреевский И. В. Из писем // Киреевский И. В. Критика и эстетика. – М., 1979. С. 346.

²³ Там же.

- ²⁴ Там же. С. 347.
- ²⁵ Там же. С. 348. – В письме слова Михелета приведены по-немецки.
- ²⁶ *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. – С. 328.
- ²⁷ Там же. С. 329.
- ²⁸ *Хомяков А.С.* О значении слов «кафолический» и «соборный» // *Хомяков А.С.* Сочинения богословские. – СПб., 1995. С. 279.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ *Хомяков А.С.* Мнение русских об иностранцах // *Хомяков А.С.* О старом и новом. Статьи и очерки. – М., 1988. С. 109.
- ³² *Хомяков А.С.* По поводу Гумбольдта // *Хомяков А.С.* О старом и новом. С. 202. – Заслуживает упоминания еще одно высказывание мыслителя-славянофила: «Гегелизм пройдет, как всякое заблуждение, и теперь уже он живет более в жизни бытовой, чем в науке; но феноменология Гегеля останется бессмертным памятником неумолимо строгой и последовательной диалектики, о котором никогда не будут говорить без благоговения им укрепленные и усовершенствованные мыслители. Изумительно только то, что до сих пор никто не заметил, что это бессмертное творение есть решительный приговор над самим рационализмом, доказывающий неизбежный его исход» (*Хомяков А.С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // *Философские науки.* № 11. 1991. С. 137).
- ³³ *Соловьев В.С.* Кризис западной философии (Против позитивистов) // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1990. С. 122.
- ³⁴ *Хомяков А.С.* О современных явлениях в области философии // *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 1. – М., 1911. С. 323.
- ³⁵ Там же. С. 297.
- ³⁶ Там же. С. 280.
- ³⁷ *Масарик Т.Г.* Россия и Европа. – СПб., 2000. С. 254.
- ³⁸ *Хомяков А.С.* Церковь одна // *Хомяков А.С.* Сочинения богословские. – СПб., 1995. С. 51.
- ³⁹ Можно только напомнить имена Б. Н. Чичерина, Н. Г. Дебольского и особенно И. А. Ильина, чьи работы занимают не последнее место в обширной философской «гегелиане».
- ⁴⁰ *Thurneysen E. Dostojewski.* – München, 1925. S. 6.
- ⁴¹ Цит. по: *Алленов С.Г.* Русофильство немецких консерваторов начала XX века // *Вестник ВГУ. Серия 1: Гуманитарные науки.* 1997. № 1. С. 41.
- ⁴² Кстати сказать, в Германии Толстого *по духу* сближают с Достоевским, также «примитивизируя» его идейные представления. Вот что, к примеру, пишет о нем Герман Кайзерлинг: «Толстой совершенно не обладал философским взглядом. Как у большинства русских (и всех вообще молодых, недифференцированных народов), у Толстого отсутствовал дар интенсивного абстрагирования, способность обобщать частности,

что является определяющим условием философского мышления. Зато он обладал соколиной зоркостью дикаря. Давая совершенное отображение увиденного, пускай и не понятого, явления, писатель неизбежно вызывает у читателя впечатление глубокого философского постижения, даже более глубокого, чем это было бы у лучшего мыслителя, если тот отразил его не так четко и беспристрастно» (*Кайзерлинг Герман. Путевой дневник философа.* – СПб., 2010. С. 152).

⁴³ Кросби Э. Толстой и его жизнепонимание. – М., 1909. С. 12.

⁴⁴ Международный толстовский альманах. О Толстом. – М., 1909. С. 23–24.

ЕЩЕ РАЗ О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (спор с коллегой)

Было время, когда русскую философию предпочитали не замечать и даже оспаривали само ее существование. Густав Шпет, к примеру, утверждал: «История русской философии, как мысли, проникнутой духом утилитаризма, есть история донаучной философской мысли»¹.

Как же обстоит дело сейчас? Увы, «скептиков» предостаточно и поныне. Взять хотя бы интервью известного петербургского профессора Ю. Н. Солонина, появившееся в московском журнале «Русское время» (№ 1, 2009). В нем схвачена едва ли не вся русская философия. Привожу важнейшие фрагменты из этого текста.

Вопрос. *Может быть, на русской почве философия в том развитом, систематическом виде, как это было на Западе, вообще не могла существовать?*

Ответ. Русская философия – плод очень позднего развития нашей культуры. Хотя существует привычка исчислять родословие нашей отечественной культуры чуть ли не с XI века («Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона), выискивать в древнерусских летописях, в поучениях Владимира Мономаха выражения философского смысла...

– *Это можно назвать духовными исканиями, но нельзя назвать философией?*

– Да, конечно же. На самом деле философия в строгом, точном смысле слова – это очень позднее обретение...

– *Скорее всего, XIX века?*

– Да, я склоняюсь именно к этому выводу. Мое мнение, конечно же, оспаривается, в том числе и моими коллегами по факультету, но я лично уверен, что для России это не просто XIX век, но даже конец XIX века... Конечно, мож-

но сослаться на Радищева, на ранних славянофилов, но это, я бы сказал, протофилософия. А философия в точном смысле слова – это конец XIX века...

– *Таким образом, можно сказать, что наши мыслители XIX века, такие как Николай Данилевский и Константин Леонтьев...*

– Это тоже не философы.

– *А Сергей Булгаков или, скажем, Владимир Соловьев, значит, тоже не философы в строгом смысле слова?*

– Да.

– *То есть это просто такие поэты, духовидцы, которые искали тропинки к рациональному слову?*

– Совершенно верно.

– *Поэтому, конечно, ни о каких системах русской философии говорить невозможно?*

– Да, до упомянутого мною периода. Вот, например, Густав Шпет и Николай Лосский – философы в полном смысле этого слова. А, например, Николая Бердяева я не считаю философом в данном понимании. Это философ-публицист, философ-общественник, человек, который горел очень сложными проблемами, но излагал их в весьма специфическом дискурсе...

– *Что же можно сказать об отечественной философии сегодня? В каком состоянии она находится?*

– Попробую высказать две-три характеристики. Во-первых, это заторможенность в развитии философии, что связано с определенными объективными обстоятельствами. Так, например, некоторые философские проблемы уже давно «проехали», обсудили, даже жизнь их немножко уже решила, а мы все еще воспринимаем их как актуальные... В связи с этим анахронизмом возникает вторая характеристика – эпигонство. И это, по-моему, очень серьезная болезнь нашей философии, а также общественно-политического мышления...

Профессор Солонин называет свою позицию *героическим пессимизмом*. Не знаю, насколько она согласуется с его жизненными установками, но, несомненно, он проявляет героические усилия, проводя пессимистическое воззрение на русскую философию. В России до конца XIX века, на его взгляд, доминировало исключительно духовное искание и не было философии

«в точном смысле этого слова». Философия же – это прежде всего профессиональный философский язык. А у нас он начал складываться только со времени перевода «Критики чистого разума» Канта. «Ведь каждый вид деятельности имеет свой язык: сапожник, портной, артиллерист, каждый говорит своим языком, их предметная сфера своеобразна». Так сказано в интервью. Но философия – не есть одна из форм деятельности; она, вообще говоря, *наддеятельностна*, т. е. предмет ее не охватывается какой-то конкретной сферой деятельности, а следовательно, у нее и не может быть *однообразного* (как у сапожника!) языка. Поэтому философия была и до Канта, хотя сам Кант сомневался в истинности всех ее прежних форм. «Критика разума, – писал кенигсбергский мыслитель, – есть совершенно новая наука, которая прежде ни у кого и в мыслях не была, даже самая идея которой была неизвестна»². Профессор Солонин поверил Канту и решил, что русская философия также должна рассматриваться под углом зрения усвоения ею кантианской терминологии. Не трудно догадаться, что, говоря о появлении «строгой и точной» русской философии в конце XIX века, он имеет в виду так называемых «русских неокантианцев», толпами осаждавших в то время Берлинский и Марбургский университеты в Германии. К ним же подверстываются и «философы в полном смысле этого слова» – Шпет и Лосский: один из них гуссерлианец, в основном следовавший Канту в понимании его «текстуры», другой – переводчик «Критики чистого разума». Причем в последнем случае совершенно не берется в расчет то, что сам Лосский вовсе не кантианец, а интуитивист, испытавший серьезное влияние Владимира Соловьева, его философии всеединства. «В философии Соловьева, – писал он, – много недостатков. Часть этих недостатков перешла по наследству к его последователям. 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»³. Почему же тогда Соловьев просто «духовидец», а Лосский – подлинный философ?

Теперь о Бердяеве и специфическом русском дискурсе. В отношении Бердяева всегда существовало некоторое предубеждение. Оно обусловлено прежде всего манерой его писания, характеризующейся афористичностью, полной свободой от груза аргументации и логики. Бердяев действует на сознание непосредственно: его либо принимают, либо нет; критиковать же его невозможно, в особенности средствами рациональной философии. Это не может не вызывать раздражения «профессионалов», низводящих его на уровень «философа-публициста, философа-общественника». Столь же существенны в этом плане его философские стремления: Бердяев – апологет свободного творчества, но творчества не как объективирования духа, а как *трансцендирования*, прорыва в сферу надмирного, *потустороннего*. Многие склонны усматривать здесь исключительно мистические тенденции, тогда как в действительности речь идет о постижении смысла человеческого существования, который никогда не открывается в хаосе природного бытия. Этот экзистенциальный момент возвышает Бердяева до уровня таких философов, как Якоб Беме, Анри Бергсон, Макс Шелер. Профессор Солонин не приемлет «специфический дискурс» Бердяева, полагая, видимо, что философия «в собственном смысле этого слова» всегда только рациональна (пробивает «тропинки к рациональному слову»). Тут он, судя по всему, сторонник Шпета, который отвергал философию как мудрость и признавал философию как знание. Соответственно Шпета не устраивала и вся существующая русская философия, казавшаяся ему воплощением обыденной мудрости, без строгого оформления ее в систему рационального знания.

Профессор Солонин также отказывает большинству русских мыслителей в праве именоваться философами на том основании, что у них нет единого профессионального языка (как у портных!) и они не придер-

живаются принципов рационального системотворчества. Несомненно, в этом его «шпетиянстве» есть определенная доля истины: русская философия никогда не следовала «путем Канта». Но это не значит, что ей абсолютно чужда рациональность. Просто надо различать формы рациональности. В западноевропейской философии рациональность развивалась на почве аристотелизма, что придало ей логико-силлогистический характер. Мыслительным выражением этой рациональности стала формула «если... то». Напротив, в русской философии, явившейся самобытным ответвлением византийско-патристической мысли, наследовавшей традиции платонизма и эллинизма, первостепенное значение приобретает риторический дискурс, претворяющийся в пространстве уподобления и сравнения по формуле «как... так». Первая форма рациональности ориентирована на достижение нового знания, вторая – на сочетание разнородных знаний с точки зрения исконного образца, абсолюта. Неудивительно поэтому, что западноевропейская рациональность разродилась позитивизмом, отрицающим философию, а русская рациональность достигла высот в философии всеединства, скрепляющей в целостности все силы и способности души – разум, чувства, веру. В настоящее время это азы историко-философской науки и манкировать ими едва ли осмотрительно.

Наконец, вызывает недоумение удручающий диагноз относительно состояния «отечественной философии сегодня»: «Она чем-то поражена, чем-то больна. Она имеет некую специфическую несамостоятельность». По мнению профессора Солонина, «мы начинаем кроить себя в стилистике того или иного немецкого или французского философа»; «например, Хайдеггера, который умер уже более 30 лет назад». Конечно, это чрезвычайно распространенное явление в философии, особенно русской, – непременно вооружаться тем или иным авторитетом. Однако само по себе данное обстоятельство не свидетельствует об эпигонстве: это обычная схема риторического дискурса, столь своеобразно во-

плотившаяся в отечественном любомудрии. Мы не можем просто присваивать чужую мысль, нам важен личностный контекст, способствовавший рождению данной мысли. Потому-то русские философы не стеснялись называть себя вольфианцами, шеллингианцами, гегельянцами и т. д., чувствуя себя при этом вполне свободно и органично. Риторический дискурс укрепляет моральность в философии, делает порядочными философов. Интерес к Хайдеггеру стоит в этом же ряду: его философия способствует преодолению кантовского «забвения бытия» и заново упрочивает идею реальности сущего. Вот и обращаются к нему даже и после его смерти. Философия всегда пребывает вне исторической хронологии.

Однако русская постсоветская философия занята не только (вернее, не столько) «кройкой» чужеродных мыслей; ее главная задача – это *возрождение* прерванных в эпоху господства марксизма-ленинизма национальных духовно-интеллектуальных традиций. Важно выявить их позитивное ядро, содержащее ростки новых идей, учений и направлений. Здесь важен и Соловьев с его критикой позитивизма и жаждой целостного знания, и Бердяев с его возвышенным антропологизмом и теургийностью, и Федоров с его философией супраморализма и космизма. Имена можно было бы еще перечислять и перечислять. Наше философское наследие огромно, и постигать его – значит выказывать именно «специфическую самостоятельность». Оттого на современном этапе в отечественной философии превалирует историко-философский крен. И это понятно. Это залог того, что мы бодры духом и способны выдержать наскоки любого «героического пессимизма».

¹ Шпет Г. Очерк развития русской философии. Пг., 1922. С. 35–36.

² Кант И. Пролегомены. – М.; Л., 1934. С. 115.

³ Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. С. 175.

ФИЛОСОФИЯ И РУССКАЯ ЖУРНАЛИСТИКА*

Сейчас много говорится о недостатках отечественных СМИ, падении их качества и влияния. Упреки в их адрес звучат даже из уст самих профессионалов – творцов газетно-журнального действа. Так что есть над чем задуматься...

Я хочу обратиться к той поре русской журналистики, когда она действительно сеяла «разумное, доброе, вечное», и все это сочеталось с порожденной ею философией. Да, такова истина: русская философия в значительной степени обязана своим существованием русской журналистике.

Как известно, для возникновения философии необходимы, по крайней мере, два условия: 1) секуляризация, т. е. светски ориентированная культура, и 2) интеллигенция – как социальная опора и потребитель философии. Точкой же пересечения светской культуры и интеллигенции является университет, как точкой пересечения религии и духовенства служит церковь.

У нас культурный секуляризм начинает прививаться в XVIII в., со времен петровских преобразований. Тогда же учреждаются два университета: сперва Петербургский, затем, в середине столетия, Московский. Формируется и особое служебное сословие – интеллигенция. Правда, она больше занята в сфере «технических усовершенствований», однако выказывает и философские запросы. Об этом свидетельствует, в частности, вышедший в 1752 г. трактат Г. Н. Теплова

* Доклад на научной конференции «300 лет российской журналистики» (11 декабря 2002 г.). – Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 20. – СПб., 2009. С. 5–9.

«Знания, касающиеся вообще до философии». Автор убежден: философ – тот, кто знает причину вещи и умеет представить доказательства.

Вероятно, философия так и обрела бы у нас права гражданства, если бы не «случилось страшное» – французская революция 1789 г. Вина за нее сразу же возлагается на философию, и Екатерина II запрещает ввоз в Россию «журналов и прочих периодических сочинений, во Франции изданных». Бюст Вольтера, украшавший кабинет императрицы, отсылается в подвалы Зимнего дворца.

Интеллигенция решила: пусть так! Французы вредны – будем читать немцев. И когда при Александре I открываются новые университеты (Казанский, Новороссийский и др.), там уже изучают Канта, Шеллинга, Гегеля. По словам Л. Н. Толстого, в России тех лет не было грамотного человека, который по несколько раз на дню не твердил бы: Гегель, Гегель!

Однако и здесь коса нашла на камень: немцы не понравились церкви: вроде, мол, учат философии, а выходят одни «протестанты», «раскольники». С духовенством объединилось консервативное чиновничество. Во главе антифилософского движения выступили Д. П. Рунич и М. Л. Магницкий – один попечитель Петербургского университета, другой – Казанского. Им хотелось непременно подчинить все науки и философию евангельскому вероучению.

Вот наиболее примечательные тезисы из докладов Магницкого: «Все то, что не согласно с разумом Священного писания, есть заблуждение и ложь»; «Нет истории систем философских, которая не развратила бы мыслей». В студенческих аудиториях над преподавательскими кафедрами он предлагал начертать слова ап. Павла: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением»¹.

Не остается в стороне и правительство. Министр народного просвещения С. А. Ширинский-Шихматов открыто провозглашает: «Польза философии не доказана, а вред возможен». Сказано – сделано: из универ-

ситетов и лицеев изгоняются «опасные» профессора – А. П. Куницын, А. И. Галич и др. Нашли «крамольную» фигуру даже в Петербургской духовной академии – Ф. Ф. Сидонского, автора замечательного «Введения в науку философии»; его также «вывели за штат», во избежание ненужных «соблазнов» и «недоумений».

Пик борьбы правительства с философией приходится на 1850–1863 гг.; в течение этих тринадцати лет ее вообще запрещают преподавать в российских университетах! Впрочем, и после отмены запрета она по-прежнему остается в положении изгоя...

В этой ситуации единственной трибуной философии становится журналистика. Она сближает ее с жизнью, адаптирует к национальной ментальности и самосознанию. Без поддержки журналистики философия в России еще долго оставалась бы продуктом чужеземной учености. В периодических изданиях обсуждаются важнейшие проблемы смыслоискания и любознательности, складываются целые идейные течения и направления. Весь цвет университетской профессуры устремляется в газеты, журналы. Многие из них оказываются во главе популярнейших изданий: М. П. Погодин – журнала «Москвитянин»; Н. И. Надеждин – журнала «Телескоп» и газеты «Молва»; М. К. Катков – журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости»; А. А. Краевский (с 1863 г.) и В. А. Бильбасов (с 1871 г.) – газеты «Голос»; М. М. Стасюлевич – журнала «Вестник Европы» и т. д.

В. В. Розанов, сам промышлявший на газетном поприще, имел все основания утверждать: «Философ в фельетонистах – один из величайших капризов русского бытия». Понадобился бы огромный убористый том, чтобы хоть сколько-нибудь полно представить картину содружества философии и журналистики в России.

Остановимся лишь на ключевых моментах.

Прежде всего, именно журналистике обязано своим возникновением такое направление отечественной мысли, как славянофильство. Его лоном первоначаль-

но становится «Москвитянин». В 1841 г. на страницах журнала публикуется статья С. П. Шевырева «Взгляд русского на современное образование Европы» (№ 1). Критикуя подражательность в философии, в частности, увлечение гегелизмом, автор ратует за создание «истинно-русского мировоззрения», основанного на трех началах: «религиозном чувстве», «чувстве государственного единства России» и «сознании нашей народности». В поддержку этих идей в № 4 журнала «Москвитянин» за этот же год помещается статья И. И. Давыдова «Возможна ли у нас германская философия?», в которой обосновывается тезис о ее полном несоответствии «нашей народной жизни религиозной, гражданской и умственной». По прошествии десяти лет проблему подхватывает И. В. Киреевский, напечатавший в периодике сразу две статьи, конституировавшие славянофильство как целостное учение: «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (Московский сб., 1852, № 1) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» («Русская беседа», 1856, № 2). Невозможность добиться университетской кафедры удерживала в журналистике и других идеологов славянофильства – А. С. Хомякова, К. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина. Особенную роль в их консолидации сыграли газеты «Молва» и «Русь».

Совершенно журнальным созданием было и близкое славянофильству почвенничество, оформившееся в периодических изданиях братьев Ф. М. и М. М. Достоевских «Эпоха» и «Время». Их сотрудниками были такие известные философы-публицисты, как Н. Н. Страхов и А. А. Григорьев.

Схожей была и судьба других направлений русской философии – западничества, либерализма, радикализма и т. д.; все они, как из «Шинели» Гоголя, вышли из русской журналистики.

Особый интерес представляет и вопрос о журнальных истоках важнейших систем отечественного любомудрия. Так, первое из «Философических писем»

П. Я. Чаадаева, содержащее изложение принципов историософии, публикуется в «Телескопе» (1836, № 15); в результате автор подвергается опале, а журнал закрывается. Но запретить мысль было уже невозможно: Чаадаев заставил русское общество по-новому взглянуть на историю и культуру Отечества. С ним соизмеряли позднее свои взгляды и В. С. Соловьев, и Н. А. Бердяев, и Д. Л. Андреев.

В «Отечественных записках» А. А. Краевского выходят работы А. И. Герцена «Дилетантизм в науке» (1843, кн. 1, 3, 5, 12) и «Письма об изучении природы» (1845, кн. 4, 7, 8, 11; 1846, кн. 3, 4). В них развивается самобытная философия реализма, ставившая целью синтезировать эмпиризм и рационализм, т. е. преодолеть крайности западноевропейской философии. Учение Герцена не только оградило Россию от безусловного засилья позитивизма, но и стало важнейшим идейным подспорьем в развитии современной философии космизма.

Весьма примечательна и история зарождения философской антропологии в России. В 1859 г. вышла в свет небольшая книжка П. Л. Лаврова «Очерки вопросов практической философии», в которых среди прочих тем ставилась и проблема человека. Ответом на эту книжку явилась статья Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии», появившаяся в журнале «Современник» (1860, т. 80, № 4 и т. 81, № 5). В ней проводилась идея о том, что «принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма; наблюдениями физиологов, зоологов и медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека»². Тут же последовала реакция со стороны катковского «Русского вестника». В нем помещается статья профессора Киевской духовной академии П. Д. Юркевича «Из науки о человеческом духе» (1861, т. 32), подвергающая богословскому разносу «неизвестного сочинителя». Настаивая на дуализме души и тела, автор поучал Чернышевско-

го: «Человек имеет разумный дух, который так же требует удовлетворения, как и желудок»³. Чернышевский не счел нужным ввязываться в полемику, намекнув лишь, что он и сам – бывший семинарист, и хорошо понимает, о чем и как может писать выученик наших духовных академий⁴. С поддержкой Чернышевского выступил И. М. Сеченов, написавший для «Современника» статью под названием «Попытка ввести физиологические основы в психические процессы». Однако под давлением цензуры работа вышла под другим названием – «Рефлексы головного мозга» (1863). Влияние трактата Сеченова было исключительно велико: «взглядом этого сочинения», по словам критика Н. Н. Страхова, прониклось все молодое поколение русского общества. Так упрочилось в отечественной мысли антропологическое направление, достигшее своих вершин в учении А. А. Ухтомского – создателя доминантной теории личности.

Весьма поучителен и пример В. С. Соловьева, творца философии всеединства, о котором Л. М. Лопатин сказал: у нас до него философы были только последователями западноевропейских авторитетов; Соловьев же «начал первый писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а о самих этих вопросах»⁵. Вместе с тем все его философские труды первоначально появились в журнальных вариантах. Магистерская диссертация «Кризис западной философии. Против позитивистов» увидела свет в «Православном обозрении» (1874, № 1, 3, 5, 9, 10), докторская – «Критика отвлеченных начал» – в журнале «Русский вестник» (1877–1880). В «Православном обозрении» же были напечатаны его знаменитые «Чтения о Богочеловечестве» (1878–1880), а самый фундаментальный труд Соловьева «Оправдание добра», который, по его признанию, навлек на него «в русской прессе величайшую ругань и величайшие похвалы», обрел себе первого читателя на страницах газеты «Книжки недели». Много печатался он и в «Вестнике Европы» Стасюлевича. Можно представить себе, как отнеслись бы к его метафизическим

текстам современные российские газеты!

И последнее. Примечательно, что названия многих направлений русской философии XX в. связаны с соответствующими журналами и альманахами: путейство – по названию журнала Н. А. Бердяева «Путь»; новгородство – по журналу Г. П. Федотова «Новый Град», веховство и сменовеховство – по названиям альманахов «Вехи» и «Смена вех».

Поистине, вся новейшая русская философия есть детище русской журналистики – столичной и провинциальной. Возможно, напоминание об этом будет бесполезно для современных российских СМИ, столь страшящихся всяких интеллектуальных стремлений.

¹ Цит. по: *Артемьева Т.В.* Записки о народном воспитании М. Л. Магницкого // *Русская философия: Новые материалы и исследования.* – СПб., 2001. С. 243, 246, 247.

² *Чернышевский Н.Г.* Антропологический принцип в философии // *Чернышевский Н.Г.* Избр. филос. соч. В 3 т. Т. 3. – М., 1951. С. 186.

³ *Юркевич П.Д.* Из науки о человеческом духе // *Юркевич П.Д.* Филос. произв. – М., 1990. С. 169.

⁴ На сторону Юркевича стали все официальные журналы, в результате чего разразился скандал, «равного которому не было ничего до сих пор в летописях русской печати» (*Волынский А.Л.* Русские критики. – СПб., 1896. С. 303).

⁵ *Лопатин Л.М.* Философское мирозерцание В. С. Соловьева // *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи. – М., 1995. С. 112.

О «ПЕТЕРБУРГСКОМ ТЕКСТЕ» ФИЛОСОФИИ

В развитии отечественной философии на протяжении трех последних столетий важнейшую роль играл Санкт-Петербург – детище Петра Великого.

До Петра I в России существовали только две академии – Киево-Могилянская и Славяно-Греко-Латинская. В них обучали на латинский манер «свободным искусствам», т. е. истории, риторике, пиитике, философии, богословию, – с тем, чтобы воспитать нужных для государства людей, имеющих светские и духовные познания. Начатые Петром преобразования в корне переменили ситуацию, и теперь необходимо было думать о более серьезных и сложных науках, которые никогда прежде не обретались в России. Была поставлена задача создания Академии наук и развития высшего университетского образования. Петр сразу придал всему прикладное направление: «Во Академии, которая имеет быть, мастерам чтоб учить всех мастерств...». Под мастерствами, или «художествами», подразумевались механика, живопись, скульптура, архитектура, геометрия, оптика и т. д.; «кроме мелких, как сапожное и портное и прочее тому подобное»¹.

С самого начала была отброшена мысль о простом копировании опыта Запада. Академия должна была стать вполне самобытным учреждением, так как «невозможно, чтоб здесь следовать в протчих государствах принятому образу, но надлежит смотреть на состояние здешнего государства». В соответствии с подготовленным регламентом, на Академию возлагались одновременно и научные, и учебные функции. «Самолутчие ученые люди» обязывались: «1) науки производить и совершать, однакоже тако, чтоб они тем наукам

2) молодых людей... публично обучали и чтоб оне 3) некоторых людей при себе обучили, которые бы молодых людей первым рудиментам (основоположениям) всех наук паки обучать могли»². Таким образом, в одном учреждении замысливалось существование трех вполне самостоятельных подразделений: собственно *академии* как научного центра, *университета*, претворяющего знание в систему образования, и *гимназии*, подготавливающей будущее университетское студенчество.

Среди учебных дисциплин первостепенное значение приобретает философия. Поначалу она преподается в форме немецкого вольфианства, которое и заложило основы профессиональной философии в России. Позднейшие трудности несколько ослабили начавшийся процесс, но с воссозданием Петербургского университета в 1819 г. философия расширяет свою роль в образовательной системе: она начинает искать собственные пути теоретического развития. Это приводит зарождающуюся петербургскую философию к столкновению с официальным богословием. Жертвами церковных инсинуаций становятся как университетские, так и духовные профессора (А. П. Куницын, А. И. Галич, Ф. Ф. Сидонский и др.). Дело доходит даже до того, что в российских университетах вообще запрещается чтение философии, и студенчество в течение тринадцати лет (1850–1863) довольствуется Законом Божиим, логикой и психологией. Ни о какой философской метафизике им не дозволяется и помышлять, ибо, как отмечалось в соответствующем циркуляре, «истина едина, бесчисленны заблуждения». К первой было отнесено евангельское учение, к остальным – философские системы.

Но это имело и свои положительные результаты. Философия перестает ощущать свою скованность с религией, что способствует развитию того ее направления, которое было связано не с богословием, а с научной мыслью, не с мистическим, а с эстетическим сознанием. Так возникает *сциентизированный реализм* Н. Г. Чернышевского, ставший истоком петербургской

школы философской антропологии (от И. М. Сеченова до А. А. Ухтомского).

Значительно обновляется и духовно-академическая философия, переходя от жесткой ортодоксии к пластичному платонизму. Этим она обязана прежде всего В. Н. Карпову, блестящему переводчику и издателю сочинений Платона. «На философию Платона, – писал он, – надобно смотреть как на систематический отчет в религиозных и нравственных помыслах всего человечества»³. Кроме того, внедрение платонизма в православие нисколько не искажает его сущности, поскольку оно может «выражаться бесконечным множеством философских опытов»⁴. Истина, на его взгляд, не исчерпывается одним послушанием вере. В 1840 г. Карпов опубликовал свое «Введение в философию», в котором с позиций античного классика сформулировал теорию *синтетизма*. Ее основополагающий тезис «все как одно» требовал уяснения «закона гармонического бытия вселенной». Карповский синтетизм стоит в близком родстве с философией всеединства В. С. Соловьева, поэтому неудивительно, что именно Петербург стал восприимчиком идей московского мыслителя. К этой же линии примыкает и Н. О. Лосский со своим постулатом «все имманентно всему», свидетельствующим о прочности той тенденции, которая сложилась в петербургской философии под влиянием духовно-академического платонизма.

К разряду специфически петербургских феноменов относится и *кантианствующий логицизм*, представленный школой А. И. Введенского. Его характерной чертой было сведение философии к гносеологии с целью выработки «научного мировоззрения» как антипода метафизики. Это строгое размежевание гносеологии и метафизики стало ключевой приметой петербургского философствования.

В советское время преимущественно закрепилось влияние «школы Чернышевского», отчасти созвучной принципам восторжествовавшей системы марксизма-ленинизма. Но и тогда своеобразие петербургской (ле-

нинградской) философии было очевидно. Этому во многом способствовало открытие в Университете философского факультета (1940), широко развернувшего освоение и разработку проблем истории философии, в том числе русской, логики, семиотики, этики, теории познания, аксиологии и т. д. Ни одно из этих направлений не укладывалось в прокрустово ложе партийной идеологии, и это имело принципиальное значение в постсоветском прорыве петербургской мысли в мир современных дискурсов и коннотаций.

¹ Андреев А.И. Петр Великий. – М.; Л., 1947. С. 307.

² Там же. С. 312.

³ Карпов В.Н. Рецензия к изданию сочинений Платона // Странник. – СПб., 1864. Июнь. Отд. III. С. 114.

⁴ Карпов В.Н. Взгляд на движение философии в мире христианском // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб., 1856. Ч. 92. С. 184.

ПРЕДИСЛОВИЯ К ИЗДАНИЯМ КЛАССИКИ

- «Муж силы духовной» (Нил Сорский)
- Грек Михаил Триволис, ставший русским Максимом Греком
- «Протопоп Всея Руси» (Аввакум Петров)
- «Его имя было синонимом философа»
(П. С. Авсенов)
- А. Д. Градовский как государствовед
- Об одном уроке профессора А. И. Введенского
- «Русская идея» Н. А. Бердяева
- «Слышать голос Христа и голос истории»
(Г. П. Федотов)

«МУЖ СИЛЫ ДУХОВНОЙ»
(Нил Сорский)*

О нем

О Ниле Сорском написано много, но все авторы сходятся преимущественно в одном: это был «великий подвижник», «муж силы духовной». В. С. Соловьев ставил ему в заслугу то, что он выдвигал «на первый план значение личности», служа в этом отношении знаменем даже «для нашего времени»¹.

Обличителем «преобладавшего» в древнерусском православии «церковно-обрядового направления мысли» признает его А. С. Архангельский. Идеи Нила, по мнению ученого, служили переходной ступенью к более смелым и крайним воззрениям².

Аналогичную точку зрения высказывает К. Ф. Радченко, полагая, что старец не только следовал мистическим учениям афонских исихастов, но и прямо требовал «реформы религиозной жизни», признавая «в качестве одного из критериев свободной истины собственное личное убеждение»³.

Проповедником «духовной свободы» называл Нила Сорского Г. П. Федотов⁴. А Н. А. Бердяев вообще считал его предшественником «вольнолюбивого течения русской интеллигенции»⁵.

Кто он?

Подобное единодушие тем более удивительно, что оно касается оценки мыслителя, жившего задолго до

* Нил Сорский. Наставление о душе и страстях. – СПб., 2007. С. 4–12.

петровских преобразований – во второй половине XV – начале XVI в.

Кто был этот человек – Нил Сорский?

Он происходил из боярского рода Майковых. Родился в 1433 г. в Москве. Мирское имя его неизвестно. В двадцать лет принял постриг в Кирилло-Белозерском монастыре с именем Нила. Будучи грамотным, занимался перепиской церковных книг. Так он приобщается к духовной литературе, прежде всего мистико-аскетического содержания. Это побуждает его совершить паломничество на Афон – центр тогдашнего православия. На Святую Гору он прибывает в 1458 г. (по другим сведениям в 1460 г.) и находится там около десяти лет. С ним его ученик – Иннокентий (Охлебинин). Они и здесь занимаются перепиской книг, изучают святоотеческие творения. Нил настойчиво упражняется в искусстве «умного делания», руководствуясь наставлениями великих афонских учителей – Филофея Синаита, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Григория Паламы и др.

Возвратившись на родину, старец застал совершенно новую ситуацию. Московское общество жило ожиданием конца света. Это должно было случиться в 1492 г., когда исполнялись те самые «седьм тысяч» лет, которые, в соответствии с христианским учением, отводились бытию мира⁶. В церковных пасхалиях против этой даты стояли скорбные слова: «Зде страх! Зде суд!». В это время в Новгороде и Москве появляется необычная ересь, отвергающая тягостные эсхатологические пророчества. Ее сторонники заявляли, «будто у Бога Отца Вседержителя нет ни Сына, ни Святого Духа, единосущных и сопредельных, и что нет Святой Троицы». Тот же, кого «христиане называют Христом Богом, – простой человек, а не Бог». Он, как все люди, родился, умер и истлел в могиле. Поэтому Евангелие ни в чем не истинно, и «надлежит придерживаться Моисеева закона, сохранять его, совершать жертвоприношения и обрезать»⁷. Отсюда и прозвание

еретиков – «жидовствующие», т. е. исповедующие иудейский Ветхий завет.

Время подтвердило правоту еретиков, и это сильно ударило по позициям православия. Перед церковью стал вопрос о выходе из кризиса. В рядах духовенства наметился раскол: одни видят свои перспективы в экономическом росте монастырей и сближении с великокняжеской властью; другие, напротив, ратуют за духовную автономию и «нестяжание». Первых возглавляет Иосиф Волоцкий, вторых – Нил Сорский. Окончательное размежевание между этими двумя группировками произошло на соборе 1503 г. На нем Нил Сорский со всей решительностью призвал, «чтоб у монастырей сел не было, а жили бы черныцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием»⁸.

Это вызвало бурю возмущения иосифлян, обвинивших нестяжателей в потакательстве еретикам. Нестяжатели и на самом деле выступали за гуманное отношение к новгородско-московским антиитринитариям, не менее их убежденные в том, что «писания бо много, но не вся божественна суть»⁹. Пока был жив Нил Сорский, иосифляне остерегались слишком настойчиво проводить свою линию, хотя действовали настойчиво и неуклонно. Только после смерти «великого старца» в 1508 г. они полностью перехватывают инициативу, превращаясь в «богомольцев царей московских», положивших начало развитию официальной церковности в России.

Сочинения

Духовное наследие Нила Сорского невелико: главное место в нем занимают «Предание» и «Устав». «Предание» представляет собой поучение о скитской жизни, обращенное, как он пишет, к «братии моей присным, яже суть моего нрава». «Устав» состоит из предисловия и 11 глав-«слов». Это самое большое сочинение Нила Сорского. Оно содержит главным образом учение о «внутреннем делании», или, иначе, «хра-

нении сердца», лежащего в основе исихастской теории борьбы со страстями.

Сохранились также три послания старца к своим ученикам: 1) «К брату, вопросившему его о помыслах» (Вассиану Патрикееву); 2) «Иному о пользе» (Гурию Тушину) и 3) «К брату, просившу от него написать ему еже на пользу души» (Герману Подольному). Адресат небольшого четвертого послания «К брату с восточных страны на пользу души» неизвестен; в нем говорится о необходимости монашествующим «в писаниях божественных поучатися, и в рукоделиих себе обучати, и безмолвие любити». Как отмечают исследователи, в посланиях Нила Сорского имеются текстуальные совпадения с его «Уставом»¹⁰.

Корпус сочинений Нила Сорского завершается его «Завещанием». Старец просит «повергнуть» после смерти тело его «в пустыни, да изъядят е зверие и птица, понеже согрешило есть... много и недостойно есть погребения». Если же «господа и братия» это не сделают, то пусть они, высказывает он пожелание, «ископавше ров, на месте, идеже живем, с всяким бесчестием» погребут его. Из текста видно, что оно написано в подражание «Завещанию» Ефрема Сирина. Похоронен Нил Сорский на территории основанного им скита, неподалеку от Кирилло-Белозерского монастыря.

Учение

Два вопроса определяют сущность учения Нила Сорского: «как отступить от мира?» и «како не заблудити от истиннаго пути?».

В первом случае речь идет о борьбе со страстями. Нил Сорский в соответствии с афонской традицией признает страсти главным источником земных привязанностей человека. Начало их развития – *прилог*, т. е. простой помысел или воображение предмета, вносимое в сердце благодаря ощущениям. Сам по себе прилог безгрешен, ибо он действует помимо нашей воли. Но если вовремя не оградить себя от него, то он укореня-

ется в душе, проходя стадии *сочетания*, т. е. согласия с явившимся помыслом, *сложения* – желания претворения помысла, и *пленения* – соединения помысла с волей, направленным усилием человека. Продолжительное действие пленения переходит в *страсть*, которая формирует настрой души, делается через привычки как бы ее природой. Восемь страстей заграждают человеку путь духовного восхождения: чревообъядение, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Для подавления их необходимо хранение сердца, безмолвие и умная молитва. С их помощью достигается отсечение прилога, вызывающего все согрешения человека.

Отвечая на второй вопрос, Нил Сорский советует прежде всего жить «по божественным писаниям» и ничего не делать «без свидетельства таковых». Вместе с тем он призывает к вдумчивому отношению к церковным текстам, чтобы не уклониться «от правого пути». Ссылаясь на собственный опыт, «великий старец» пишет: «Наипаче испытую божественнаа писания: прежде заповеди Господня и толкования их, и апостольскаа предания, таже и жития и учение святых отецъ, и тем внимаю. И яже съгласно моему разуму и благоугождению Божию и к пользе души, переписую себе и теми поучаюся, и в том живот и дыхание мое имею... И аще что лучится творити ми, аще не обрящу то в святых писаниих, отлагаю се на время, дондеже обрящу. По-неже по своей воли и по своему разуму не смею что творити. И аще кто духовною любовию прилепляется мне, та же съветую делати»¹¹.

Из приведенной цитаты видно, что Нил Сорский выступает за *разумное* богословствование. Оно выразилось в истолковании божественных писаний «свидетельствами» самих же божественных писаний. Это был прием риторической экзегезы, весьма распространенный в восточнохристианской патристике. Идеолог нестяжательства мог усвоить его на Афоне. Особенность риторической экзегезы состояла в том, что человек формально ни в чем не позволял себе действовать по

собственной воле и убеждению. Опорой для него всегда служило Священное писание. Однако восприятие последнего обуславливалось *субъективными* представлениями о богоугождении и пользе души. Тем самым на первый план выдвигался *личностный* критерий и вместе «нерассуждающей веры», о которой говорили отцы церкви, упрочивалось свободное восприятие евангельских истин. Это способствовало укреплению *возрожденческих* тенденций в русском православии. Нил Сорский, несомненно, является первопроходцем в развитии этого процесса.

Преемники

Несмотря на яростные преследования иосифлян, ученики и последователи Нила Сорского упорно продолжали дело «великого старца». Особенно прославился князь-инок Вассиан Патрикеев. Многие из них бежали в монастыри Севера и Заволжья. Сторонником его учения был и знаменитый афонец Максим Грек, прибывший в Москву в 1518 г. для «исправления» церковных книг. Позднее имя Нила Сорского надолго выпадает из памяти поколений. Только в XVIII в. с новой силой оживает интерес к его духовному наследию. Это стало возможным благодаря усилиям Паисия Величковского, украинско-русского монаха-подвижника, деятельность которого стала важной доминантой духовной жизни России последних двух столетий. Своего апогея влияние Нила Сорского достигло в традиции оптинства, сыгравшего определяющую роль в развитии «русского духовного ренессанса» конца XIX – начала XX в.

¹ Соловьев В.С. Новости русской духовной журналистики // Странник. 1877. X. С. 107–108.

² Архангельский А.С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. – СПб., 1882. С. 281.

³ Радченко К.Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. – Киев, 1898. С. 341–342.

⁴ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. – М., 1990 С. 168.

⁵ Бердяев Н.А. Русская идея // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. – СПб., 1992. С. 42.

⁶ Христос родился в 5508 г. от сотворения мира; соответственно, с момента его рождения до скончания мира оставалось 1492 года.

⁷ Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. – М., 1993. С. 37, 65, 83.

⁸ Цит. по: Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. – М.; Л., 1960. С. 315.

⁹ Послания Нила Сорского // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 29. – Л., 1974. С. 140.

¹⁰ См.: Прохоров Г.М. Нил Сорский // Словарь книжников и книжности Древней Руси: Втор. пол. XIV–XVI в. Вып. 2. В 2 ч. Ч. 2. – Л., 1989. С. 138.

¹¹ Послания Нила Сорского. – С. 142.

ГРЕК МИХАИЛ ТРИВОЛИС,
СТАВШИЙ РУССКИМ МАКСИМОМ ГРЕКОМ*

1

Сохранилась древняя икона с изображением Максима Грека: строгое аскетическое лицо, четко прочерченное прямым античным носом и обрамленное снизу огромной, скрывающей плечи и грудь круглой седой бородой. Оно кажется непроницаемым для постороннего взора, и это впечатление еще более усиливается тихим блеском больших карих глаз, погруженных в спокойное, богомудрое созерцание.

Подлинное имя мыслителя – Михаил Триволис. Знатный род Триволисов был хорошо известен в Греции по своей близости к последней правящей византийской династии Палеологов: среди его предков числился и один из константинопольских патриархов. Год рождения Михаила точно неизвестен; по некоторым данным, скорее всего, это был 1470-й. Еще в юном возрасте он переезжает на остров Корфу (ныне о. Керкира), входивший во владения Венецианской республики. Так начинается продолжительный итальянский период его жизни. Он возвращается в среде гуманистически настроенной интеллигенции, проходя обучение в лучших школах Флоренции, Болоньи, Падуи, Феррары, Милана. Ему довелось быть сотрудником двух итальянских знаменитостей – книгоиздателя Альда Мануция и племянника философа Пико дела Мирандолы – Джованни Франческо. С последним его объединяло страстное увлечение проповедями Иеронима Савонаролы, смелого и яростного борца против произвола

* *Максим Грек. Слова и поучения.* – СПб., 2007. С. 3–34.

и бесчинств римской курии, чье имя гремело тогда по всей Европе. Папе Александру Борджиа удалось расправиться со своим опасным обличителем – он был сожжен во Флоренции в 1498 г. Михаил видел казнь Савонаролы и позднее, будучи уже в далекой России, описал это событие в сочинении под названием «Повесть страшна и достопамятна». В нем он приводит одно из главных положений своего кумира: «Если бы мы жили согласно с Евангелием Христа Спасителя, то всячески все неверующие народы обратились бы ко Господу, видя нашу равноангельскую жизнь, и это много послужило бы нам во спасение и к наследованию вечных благ. Теперь же, живя вопреки евангельским заповедям и ни себя не исправляя, ни других не заботясь руководить по благочестию, – что другого услышим от праведного Судии, как только не это: “Горе вам, книжницы и фарисее лицемеры, яко затворяете Царство Небесное пред человеки: вы бо не входите, ни входящих оставляете внити” (Мф. 23,14)»¹.

Желание соответствовать заповедям Савонаролы толкнуло Михаила Триволиса на принятие иноческого пути: в 1502 г. он постригается в католические монахи во флорентийском монастыре св. Марка, в котором еще недавно игуменствовал сожженный проповедник. В монастыре господствовала доминиканская система, основанная на принципах схоластического богословия. Во главу угла ставилось изучение “свободных искусств и наук”, так как считалось, что они способны помочь закрепить веру, подрываемую язычниками и еретиками. Особенно ценилась философия как средство «понимания Священного писания», поскольку, согласно орденскому учению, «некоторые места в нем могут быть разъяснены только философией»².

За время пребывания в католической обители Михаил «многие и различные писания христианские и изложенные великими мудрецами прочитал и довольно душевную пользу оттуда приобрел»³. Однако вскоре он убедился, что латыняне в вопросах веры исходят «из внешней человеческой мудрости, а не из благочес-

тивного учения и предания»⁴. Не отвергая «внешнее диалектическое знание», он все же считал его пригодным только для получения навыка хорошо говорить и для изощрения и развития ума, а не для усвоения божественных догматов и духовного рассуждения.

В одном из его позднейших посланий так характеризовалась схоластическая ученость Запада: «Поди мысленно в италийские училища, и увидишь там текущие, как потоки потопляющие, учения преимущественно Аристотеля и Платона и подобных им. Увидишь, что никакой догмат не считается у них истинным, если он не будет подтвержден аристотелевыми силлогизмами. И если он не согласен с их наукой, то или отвергают его как негодный, или отбрасывают в нем то, в чем он не согласен с их наукой, и изменяют его в угоду аристотелевскому учению, и тогда защищают как истиннейший»⁵.

В душе Михаила все больше начинает доминировать *греческий* взгляд на богопознание, утверждающий превосходство веры над разумом в делах откровения и спасения. Результатом возникших сомнений становится переход католического инока в православие и принятие им в 1505 г. нового пострига в афонском Ватопедском монастыре с именем Максим.

2

Более десяти лет Максим провел на Святой Горе⁶, упражняясь в мистической аскезе «умного делания». Истоки этой мистики восходят к богословию Ареопажитик. Псевдо-Дионисий еще в V в. учил, что сущность Божества абсолютна недоступна познанию, и человеку не остается ничего другого, как верить, погружаясь в сердечное самосозерцание. Опора веры – Святое писание; оно свидетельствует о бытии Бога. Однако человек, как существо конечное, всегда возвращается своей мыслью в области конечного и может мыслить только конечное. Поэтому, когда Богу усваиваются те или иные определения, в сущности совершается перенесе-

ние предикатов с конечного бытия на Существо бесконечное, низводящее его до уровня сотворенных им вещей. Чтобы выйти из этого тупика, необходимо не только отрешиться от грубо-чувственных представлений по отношению к Божеству, но и сосредоточить внимание на отрицательном, «апофатическом» моменте прилагаемых к нему определений. Нельзя, скажем, просто утверждать, что Бог благ (или что он есть красота или любовь): это означало бы наделение его свойствами человеческой личности. Созерцающий ум должен отрешиться от всякого антропологизма, восходя к высшим и более абстрактным определениям, пока не выступит из себя самого и всего окружающего и не сольется в единении с непознаваемым Абсолютом⁷.

Мистика Ареопagitик легла в основу афонской монашеской практики. Святогорские старцы, признавая учение о «божественном мраке», в то же время отстаивали идею о вечно сияющих, изобильно и таинственно льющихся из божественной сущности энергиях (действиях), проникающих в душу и овладевающих ею. Для созерцания этих энергий требовалось особое молитвенное сосредоточение («умное делание»), которое достигалось благодаря уединению и исихии (покою).

Вот как советовал это делать Григорий Синаит, виднейший афонский подвижник середины XIV в.: «С утра, сидя на скамье вышиной в $\frac{3}{4}$ фута, принудь ум из места начальствования, или из головы, сойти в сердце и удержи его в нем. Поникнув же головой как бы от утомления, а в груди, плечах и шее от напряжения испытывая чувствительную боль, мысленно или душевно восклицай непрерывно: *Господи, Иисусе Христе, помилуй мя...* Далее, сдерживай дыхание легких, чтобы не дышать без необходимости, так как слышание вылетающих из сердца вздохов омрачает ум, рассеивает мысли и, изгоняя ум из сердца, предает его плену забвения или вместо того незаметно настраивает его на заботливость о другом, чего приобретать не следует»⁸. Таким образом, умное делание, как молитвенное состояние, предполагает сосредоточение ума на страстях

сердца и их искоренение с целью приобщения к божественным энергиям, к сиянию неисповедимой сущности Творца. Символом же божественных энергий признавался «нетварный свет Преображения Христова», т. е. фаворское чудо.

Мы не располагаем какими-либо сведениями о жизни Михаила Грека на Афоне. Сам Святогорец в послании к Вассиану Патрикееву раскрывает лишь внешний образ жизни тамошнего монашества. Оно разделялось на три разряда: киновийное (общежительное), «особожительное» и скитское. У первого разряда все было общее – труды, имущество, пища. Пожертвования поступали в общую казну и обращались на всякую монастырскую потребу и прием гостей. Общежительные монахи обязаны были трудиться, при этом учитывались их способности и навыки. Положение «особожительных» монахов обеспечивалось их вкладами в монастырь, они жили по своей воле: хотели – работали, не хотели – проводили время в «покое», вероятно, в молитвенном созерцании. В киновиях, напротив, вклады с условием жить на покое не принимались, разве только в виде добровольных пожертвований. Скитское монашество, судя по всему, пользовалось теми же привилегиями, что и «особожительное»⁹.

Можно предположить, что Максим Грек принадлежал ко второй категории афонского монашества: во-первых, он был из знатной семьи, а во-вторых, имел превосходное образование. Это позволило ему «исполниться сладости книжных», т. е. основательно изучить богословское наследие ушедшей в прошлое византийской эпохи. Ни о какой поездке в Москву, разумеется, он не помышлял, поскольку не знал даже русского языка. Однако обстоятельства сложились так, что именно на него пал выбор афонского начальства.

3

А дело было так. 15 марта 1515 г. московский князь Василий III отправил грамоту афонскому проту

Симеону с просьбой прислать к нему «переводчика книжново на время». Предполагалось, что это будет инок Савва, который уже бывал в России и немало потрудился «неких ради вещей нужных тоя страны»¹⁰. Но Савва был уже стар и немощен, поэтому пришлось подыскивать другую кандидатуру. К этому обязывала и богатая «милостыня», переданная великокняжеской четой для поминовения родителей и молитвы о рождении сына. Тогда решено было направить в Москву Максима Грека. В монастыре все знали о его удивительном даре к языкам, и никто не сомневался, что длительное путешествие позволит ему хорошо подготовиться к новой ответственной деятельности.

Случилось, как и предполагали: греческое посольство, в составе которого находился Максим Грек, прибыло в Москву 4 марта 1518 г., через три года после того, как Василий III направил свою грамоту на Афон. Книжника поместили в Чудовом монастыре, и он сразу же погрузился в литературные занятия.

Первое задание, перевод Толковой псалтыри, было выполнено им с поразительной быстротой: за год и пять месяцев. Сам текст рукописи содержит более тысячи листов большого формата. Конечно, работал он не в одиночестве: в помощь ему были приданы Дмитрий Герасимов и Власий – опытные посольские толмачи, вероятно, уже занимавшиеся ранее переводами отдельных разделов Толковой псалтыри. Переведенные тексты набело переписывали лучшие московские каллиграфы – троицкий монах Селиван, Михаил Медоварцев, Исак Собака, а также писцы митрополичьей кафедры. В написанном Максимом Греком предисловии отмечалось, что свершенное им дело послужит победе правой веры над еретиками, помогая «сатанинские их плевелы из корения исторзати и во огнь вечный воврещи»¹¹.

К первому периоду жизни Максима Грека в России относятся также переводы Бесед Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна, произведений Симеона Метафраста и Василия Великого. Сюда же должны быть отне-

сены переводы из византийского Лексикона Свида (X в.), сделанные для боярина В. М. Тучкова-Морозова, родственника князя А. М. Курбского. Отличительной особенностью данного Лексикона является, прежде всего, грамматико-филологический уклон, в силу чего он служил «прекрасным подспорьем для грамматических, лексикологических, исторических и историко-литературных работ»¹².

Все это указывает на то, что Максим Грек стремился изменить сложившуюся на Руси практику канонизации старинных богослужебных текстов, без учета их соответствия греческим оригиналам. Для него теперь не древность, а грамматика делается важнейшим критерием в оценке правильности текстов. Грамматика осмысливается им как «начало и конец всякому любомудрию» и «вождь к боговидному смотрению к предивному и неприступному богословию»¹³.

Он резко и решительно исправляет русские богослужебные книги, находя, что они во многих местах оказались «испорченными или переписчиками необразованными и неопытными в понимании смысла и правил грамматических, или же самими приснопамятными мужами (славянскими первоучителями Кириллом и Мефодием. – А.З.), производившими сначала перевод книг»¹⁴.

Вот один из приводимых Максимом Греком примеров. В русских Триодях, пишет он, «весьма дерзостно и невежественно» об Иисусе Христе вместо «описуемую плотию Своею» сказано «неописуемую». И это говорится вопреки тому, что утверждает «блаженный Иоанн Дамаскин, достигший высшего познания философии и богословия», а именно, что мы «знаем Господа нашего Иисуса Христа неописуемым, поелику он Бог истинный, а поелику Он истинный человек – описуемым плотию, т. е., что Он по плоти ограничивается и объемлетя местом». Когда же спрашиваешь «нынешних суетных мудрецов», возмущается Максим Грек, почему для них Иисус Христос всегда «неописуемый», они отвечают, что «по воскресении из мертвых Господня

плоть стала обожженной и есть неопишима, так как Бог-Слово тогда вместился в нее и обожил ее». Стало быть, по этому учению, замечает он, «Господь прежде воскресения Своего был только человек, а не Бог совершенный в единой ипостаси, как мы веруем и воспеваем Его»¹⁵. Но такой взгляд на Сына Божия, по мнению Максима Грека, мало чем отличается от ереси арианства.

В других книгах он обнаруживает «искажения», которые, как ему кажется, свидетельствуют об уклонении русских в ереси Севира и Евтихия. Максим Грек пытался грамматикой исправить богословие, не считаясь ни с реалиями, ни с традициями московской духовности.

4

Как бы велико не было уважение к афонскому старцу, все же его «разоблачения» начинали вызывать раздражение. Максим Грек, чувствуя приближение грозы, запросился обратно на Святую Гору. Однако до разбора его «вин» ни Василий III, ни митрополит Даниил своего согласия не давали, ведь это означало бы фактическое признание правоты приезжего обличителя. Кроме того, за ним вскрылись и другие, еще более тяжкие «преступления», которые окончательно навлекли на него опалу и ускорили заточение его в Иосифо-Волоколамский монастырь.

Для суда над Максимом Греком дважды созывались церковные соборы – в 1525 и 1531 гг. В числе главных обвинений было выставлено четыре пункта. Один касался его тайных сношений с турецкими властями. Как выяснилось, в этом ему помогал турецкий посол Скиндер, тоже грек по национальности, яро ненавидевший Россию. Оба они, по словам митрополита Даниила, «умышляли зло», желая поднять турецкого султана «на государя великого князя Василия и на всю его державу». Приводились и крамольные «речи» Максима Грека, известные многим людям в Моск-

ве: «Быть на земле русской турецкому султану, потому что не любит султан родственников константинопольских царей, а великий князь Василий – внук Фомы Аморейского». Речь шла о византийском деспоте морейском¹⁶, отце великой княгини Софьи Палеолог. В подтверждение своей правоты Максим Грек ссылался на трусливое поведение московского государя во время набега крымского хана в 1521 г.: «Великий князь оставил землю свою крымскому царю, а сам оробел и бежал. А коли он от крымского хана бежал, то как не бежать ему от турецкого? Ежели нагрянет турецкий, то придется великому князю или подать платить, или бежать». Отречься от этих высказываний Максим Грек не мог и на суде пояснял, что говорил все это «брежениа для», чтобы великий князь «берегся» Турции, помнил о нависшей над ним опасности. Подобные оправдания, разумеется, никто не принимал всерьез, тем более что московский узник в какой-то момент самого великого князя назвал «гонителем и мучителем нечестивым». Такое на Руси никому не прощали, и уже на первом суде Максиму Греку было вынесено соборное проклятие, подтвержденное также и вторым судом¹⁷.

Следующий пункт обвинения касался вопроса об избрании русских митрополитов. Оно совершалось, по мнению Максима Грека, «не по Писанию, не по правилам: поставляют митрополита своими епископами в Москве, а не в Царьграде от патриарха». Трудно заподозрить Максима Грека в том, что он не знал о новом порядке поставления русских митрополитов, утвердившемся на Руси с 1448 г. с благословления константинопольского патриарха. Завоевание Византии турками в 1453 г. окончательно упрочило эту ситуацию, и Москва по праву считала свою церковь автокефальной, что позволило ей в конце XVI в. добиться учреждения патриаршества. Сообразно с этим процессом развивалась и новая идеология, которая поначалу выразилась в теории «Москва – второй Иерусалим», а затем – в теории «Москва – третий Рим». Создатель второй теории псковский старец Филофей к посланию к Василию III

утверждал, что после падения Константинополя («второго Рима») «вся царства православныя христианския веры снисдошася в твое едино царство, един ты во всей поднебесней христианом царь». И далее говорилось: «Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти»¹⁸. Отсюда вытекала идея «изрушения» греческого православия, оказавшегося под пятой турецкого владычества. Тем самым получала полное оправдание независимость русской церкви.

Максим Грек был решительным противником какого бы то ни было принижения греческого православия. В одном своем сочинении, написанном в связи с занятием Даниилом митрополичьей кафедры, он высказывался в том смысле, что если отказ от поставления римским папой является правильным (папа отпал от «лика православных архиереев»), то этого нельзя сказать об отказе принимать поставление от константинопольского патриарха: тот факт, что в Константинополе утвердились нечестивые цари, не означает еще нарушения чистоты православия. Ведь и в первые триста лет своего существования до Константина Великого церковь находилась под властью неправедных владык, но не осквернилась, а сияла среди нечестия как солнце, и ни один народ не отпадал от нее. Следовательно, нельзя говорить и об «изрушении» греческого православия, ибо хотя «цари у нас злочестивые, а у патреярхов и у митрополитов в их суд не въступаются», т. е. не вмешиваются в церковные дела. Таким образом, позиция Максима Грека обуславливалась стремлением удержать Русь под духовной опекой константинопольского патриарха, что в общем-то соответствовало и видам турецкой стороны.

Третий пункт обвинений, как уже отмечалось ранее, был сопряжен с переводческой деятельностью Максима Грека. Причем обнаружилось, что он не только «исправлял» русские тексты, но и допускал ошибки в своих переводах. На суде 1531 г. соборные старцы с «ужасом» обсуждали одно такое место в его переводе «Жития Богородицы» Симеона Метафраста. В нем рас-

сказывалось, что до обручения Иосифа и Марии эта церемония была одобрена на совещании иудейских иереев. Максим Грек, видимо, не желая дважды повторять в одном предложении слово «совещание», берет его двусмысленный синоним «совокупление», в результате чего у него получается: «...и обручает Иосиф по совещанию иереев себе отроковицу, совокупление же до обручения бе». Замечание писцов, обнаруживших данный лингвистический казус, Максим Грек оставил без внимания. Точно так же «хульной» была признана его правка в Цветной Триоди, где он вместо «Христос взыде на небеса и седе одесную Отца... седаи одесную Отца» написал: «седев одесную Отца... седевшего одесную Отца... сидел одесную Отца». Благодаря этой правке выходило, что «седение Христа одесную Отца» имело место в прошлом, а потом прекратилось; как утверждали обвинители, афонец «говорил и учил... яко седение Христово одесную Отца мимошедшее и минувшее». С православной точки зрения, это действительно еретическая мысль, и на суде Максим Грек вынужден был признать свою правку ошибочной, объяснив ее недостаточным знанием русского языка: «...занеже не у совершенно изучившу мя ся вашей беседе»¹⁹.

Тем не менее острота вопроса не была снята, и Максиму Греку было предъявлено новое обвинение в том, что он своими исправлениями святых книг «великую досаду» причиняет русским чудотворцам, которые «по этим святым книгам благоугождали Богу, а по представлении своем прославлены им святостию»²⁰.

Но тут Максим Грек был тверд и не шел ни на какие уступки. Письменно и устно он доказывал на суде, что русские чудотворцы хотя и «просияли в православной русской земле и соделались богоносными отцами», но они «не приняли свыше знания языков и сказания их», а потому от них «утаились те неправильности, которые ныне мною исправлены»²¹. Он не находил в этом ничего оскорбительного, поскольку «советы» и «вразумления» принимали и «дивный угод-

ник Божий Моисей», и «блаженный Ефрем», и «чудный Макарий», всемерно почитаемые и прославляемые во всем христианском мире. Максим Грек придерживался теории, согласно которой различие дарований людей установлено Богом на их помощь и взаимное просвещение друг друга.

Однако, как выяснилось на суде, Максим Грек не ограничился чисто филологической критикой русских чудотворцев; он еще «укорял и хулил» их за то, что «они стяжания, и люди, и доходы, и села имеют». Об одном из них, Пафнутии Боровском, он говорил: «Хлеб в люди давал... и на деньги росты имал, и люди и слуги держал, и судил, и кнутием бил». «Ино ему чудотворцем как быти?»²² – недоуменно вопрошал афонец. Сам он придерживался нестяжательской линии, следуя завету Христа не любить мир и все в мире.

Возможно, в этом сказалось влияние Савонаролы, также проповедовавшего идеалы монашеского нищелюбия. Но нестяжательство существовало и на Руси. Первым о нем возвестил на церковном соборе 1503 г. Нил Сорский. Исходя из апостольской заповеди «не делаяй бо да не ясть», он утверждал: «От праведных трудов своего рукоделия и работы дневную пищу и прочаа нужная потребы Господь и Пречистая Его мати яже о нас устрояет». Круг этих «рукоделий» узок: в основном это «дела... под кровом бывающая», т. е. совершающиеся в монастыре. Поощрялся преимущественно физический труд, так как он пресекал действие «страстных помыслов». Нил Сорский допускал «взымание» монахами милостыни, но только «за немощь нашу или за иную некую вину благословну» и только «нужная, а не излишняя». «Стяжания же, – строжайше предупреждал старец, – иже по насилию от чужих трудов събираема, вносить отнюд несть нам на ползу»; их надо «яко яд смертоносен отбегати и отгоняти»²³. В числе самых верных последователей Нила Сорского был насильственно постриженный в монахи, а позднее преданный суду вместе с Максимом Греком князь Василий Иванович (в монашестве Вассиан) Патрикеев.

Противоположная монашеская партия получила название иосифлян – по имени Иосифа Волоцкого, главного проводника стяжательской идеологии, постриженника Пафнутия Боровского. Защищая право монастырей владеть селами, он прибегал к несложному, но практически не опровержимому силлогизму: если у монастырей не будет собственности, откуда возьмутся богатые иноки; а если не будет богатых иноков, кого тогда избирать в епископы и митрополиты; если же не будет церковных иерархов, то падет и сама православная вера.

Позиция иосифлян получила поддержку со стороны великокняжеской власти, и это придало суду над Максимом Греком и его единомышленниками необратимый характер: все они были сосланы в заточение по разным монастырям. Максим Грек вместе с Вассианом Патрикеевым оказался в Иосифо-Волоколамском монастыре, где Вассиан Патрикеев вскоре был заморен голодом. Участь Максима Грека определялась грамотой митрополита Даниила: «И заключену ему быти в некоей келии молчательне... и да не беседует ни с кем же... ниже писанием глаголати или учити кого, или каково мудрование имети, или к каким послати послание... но точию в молчании сидети и каятись о своем безумии и еретичестве»²⁴.

После суда 1531 г. Максим Грек был отправлен в Тверь, где благодаря покровительству епископа Акакия его положение значительно улучшилось, и он даже получил возможность писать. Самая пламенная его мечта – вернуться к себе на Афон, в свой Ватопедский монастырь. Однако не помогают ни уговоры, ни просьбы – все остается по-прежнему, и годы, старя и смиряя «великого мученика», сбиваются в новые и новые пятирицы и десятирицы.

В 1551 г. «умолением» троицкого игумена Артемия Максим Грек был переведен в Свято-Троицкий монастырь, ставший его последним жизненным пристанищем. Его келья известна по всей Москве, к нему идут за советом и поучением. Посетил Максима Грека

и Иван Грозный, желавший побеседовать со старцем об управлении государством²⁵. Он много пишет, составляет из своих произведений разнообразные сборники и собрания. Умер Максим Грек в конце 1555 или в начале 1556 г., оставив России богатое и многомудрое наследие.

5

Основной гранью таланта Максима Грека была полемика, изобличительное искусство. Обстоятельства московской жизни еще более усилили этот его дар. Ему приходилось не только защищаться от нападок «ревнителей правоверия», но и самому выступать с критикой чуждых ему воззрений.

Так, он обличает некоего «Афродитиана персиянина», еретика, весьма почитавшегося на Руси всеми «недугующими недостаточным пониманием боговдохновенных писаний», который внушал верующим, что «Христос не от Девы родился, но от блудницы Иры и от корня Кроноса, Геры и Зевса – бесов, а не от семени праведных Авраама, Иессея и Давида»²⁶.

Не оставляет без «опровержения» Максим Грек и «еллинскую премудрость», находя, что она, «хотя... и кажется устанавливающею замысловато всякие добродетели и благочиние нравов, но повествованиями о постыдных делах своих богов... увещевает любить всякие пороки, усваивать их»²⁷.

Столь же обстоятельному разбору подвергает он и «агарянское заблуждение» – учение Магомета. На его взгляд, три свойства характеризуют истинную веру: во-первых, ее богоустановленность, во-вторых, праведность и благочестивость того, через которого небесный Владыка вводит ее в человеческую жизнь, и, в-третьих, согласие ее во всем с догматами и преданиями святых пророков и апостолов. Ни по одному из этих пунктов Максим Грек не находит оправдания для ислама. С его точки зрения, все, чему учил Магомет, с одной стороны, воспринято им от иудеев, а с другой – от «некое-

го инока, выгнанного из Константинополя за арианскую ересь и другие богомерзкие его хулы». Вот почему, замечает он, хотя во многих местах его книги, называемой «Коран», на словах и превозносятся божественное и священное Евангелие Христа Спасителя, в действительности между ними нет ничего общего и законы у них разные. В силу этого агарянство представляется Максиму Греку не чем иным, как «извращением евангельской проповеди»²⁸.

Вообще, надо заметить, что для него не существовало проблемы поиска истины, выбора нравственного идеала. Его ум был не творческий, а охранительный, поэтому, раз уверившись в правоте «греческой веры», он не допускал никаких сомнений относительно ее установлений и принципов. Любое отклонение от них требовало немедленного осуждения и наказания. Оттого все, кроме православия, он считал делом дьявола, а не Бога.

Этим, в частности, объясняются его резкие выпады против астрологии. Поводом послужили сочинения, распространявшиеся Николаем Немчином (Булевым), личным врачом Василия III, в которых со ссылкой на вычисления латинских астрономов и астрологов предсказывалось наступление двух важных исторических событий – предстоящего в 1524 г. нового всемирного потопа и падения турецкого владычества. В контексте последнего предсказания высказывалась мысль об «обновлении» христианской церкви, т. е. соединении православия и католичества, благодаря чему, как передает Максим Грек слова Николая Немчина, наступит «чистотою и благочестием блистающее время» и «будет ново преобразование и нов закон и ново царство и чисто съжителство яко в клирицах, тако же в народе»²⁹. Естественно, что Максим Грек воспринял астрологические раскладки Николая Немчина как открытую демонстрацию католических претензий на верховенство в христианском мире. Именно поэтому он, не ограничиваясь «обличением» римской церкви, со всей страстью набрасывается на астрологию.

По мнению афонца, признание астрологии упраздняет человеческое самовластье, без которого лишается основы и православное учение о посмертном воздаянии. Ведь если все совершается под влиянием звезд и планет, значит, и человек действует только «по принуждению», а не «по произволению». Тогда не он виновен в сотворяемом им зле и не от него зависит деяние блага. Восходя умом к причине вещей, мы вынуждены будем признать, что за все в ответе сам Бог, создавший и небо, и землю. А это делает излишней и саму нашу веру. «Если звезды, – поясняет Максим Грек, – принудительно влекут человеческое естество к похвальным или непохвальным деяниям, то уже не имеет места вера, что Бог бдит над всем и всем управляет, и что будет испытание и достойное воздаяние по делам. Даже окажется, что Бог есть причина зол, тогда как Он – высочайшая Благодать и Правда»³⁰.

Полемика не утихала. Николай Немчин, защищая астрологию, приводил мнения самых разных авторитетов – от «древних мудрецов», т. е. восточных магов и прорицателей, а также «эллинских философов», таких как Эпикур и Диадор, до блаженного Августина, признававшим, что гадание по звездам позволяет предвидеть будущее. Максим Грек заявлял, что все «древние мудрецы», которых берет себе в помощь Немчин, были «преданы всяким порокам» и «прославились нечестием», а потому им должно быть отказано в доверии. Ведь вот же, «ни Сократ, ни Платон, ни Аристотель, эти наиболее уважаемые и истиннолюбивейшие из чина еллинских философов, никогда не склонялись к согласию с обманчивым гаданием по движению звезд, как это ясно видно из их сочинений»³¹. Все они, особенно Аристотель, учили, что «о будущем нет ни науки, ни видения какого бы то ни было»³². Предвидение будущего доступно только Богу, а не человеку, утверждал Максим Грек.

И уж совсем неуместной казалась ему ссылка на Августина. Хоть он и говорит о «звездоблюстителех», соглашался Максим Грек, что они часто предсказыва-

ют будущее, однако происходит это, по мнению знаменитого богослова, язвительно замечал афонец, «не столько от небесных знамений, сколько от тайного внушения сатаны»³³. Он-то как раз и старается обставить астрологическое лжеучение всяким «внешним диалектическим знанием», чтобы сделать его привлекательным и убедительным для нетвердых в вере христиан. Рассуждения Максима Грека завершаются призывом ничего не менять и ничем не дополнять православие, составленное и утвержденное «прежде от Бога, а потом столькими и столь великими божественными отцами»³⁴.

Таким образом, в глазах московской публики Максим Грек все более представал жестким и неумным ортодоксом, соединившим апологию церковности с нетерпимым отношением к «окружному учению», т. е. мирской мудрости. Даже близко знавшие его люди, такие как Федор Карпов, не скрывали своего разочарования и упрекали Максима Грека в том, что он хочет отвлечь их от изучения «внешних наук». Им было непонятно, как можно запрещать светские знания, когда Русь так нуждалась в образованности и просвещении. Федор Карпов писал даже, что овладение знаниями необходимо из-за стыда перед иностранцами («срамоты для иноземцев»). Тем более, замечал он, сами отцы церкви были сильны как в богословии, так и в философии.

Максим Грек соглашался с утверждениями своих оппонентов: мол, так и есть, многие из тех, которые просияли мудростью и святостью, как, например, Василий Великий, оба Григория – Назианзин и Нисский, Иоанн Златоуст, в юности своей много упражнялись во внешней учености. Таково свойство молодого ума: он еще питается «млеком» обычных знаний, а не «твердой пищей» истинного богомудрия. Когда же они достигли совершенного возраста, наставительно возражал Максим Грек, то «презрели не только астрологию, как ложную, отлучающую от Бога и привлекающую к стихиям мира сего и наполняющую ум бесчисленными

неправыми мыслями, но и прочие излишние науки, которые не могут назидать к благочестию; признав их нечестие и лживость, они всецело устремились к пророческим и апостольским источникам и напоили себя их струями»³⁵. Следовательно, христианская духовность может обходиться без внешних наук, ибо даже хорошее в них перевешивается вредным и скрывающим в себе пагубу. Обращаясь к Федору Карпову, он писал: «И если бы я знал, что ты не обременишься множеством высказываемого мною, то все сказал бы тебе подробно относительно восхваления боговдохновенной премудрости, похваляемой Соломоном, – объяснил бы, что она не имеет ничего общего со лжеименною мудростью, которую вы напрасно хвалите, которую не только поборники Христовой церкви, на которых вы нападаете, правильно осуждают, но и сам первый внешний философ Платон далеко отгоняет ее от общего законоположения философского гражданства, как и сами хорошо знаете, хотя добровольно гнушаетесь истиною»³⁶.

Приведенная цитата обнажает главный нерв противостояния Максима Грека и его московских противников: в то время как афонский старец видел себя чуть ли не в роли единственного защитника православия на Руси, противоположная сторона, уже надышавшаяся воздухом секуляризма, идущего с Запада, жаждала духовного обновления, перемен. Максим Грек старался выставить европейскую ученость в неприглядном свете, указывая на те разрушительные последствия, какие она вызвала в католической церкви, раздираемой все усиливающимся влиянием протестантизма. Федора Карпова и его сподвижников заботило совсем другое: им хотелось стать лицом к лицу с миром и познавать его, не ограничивая себя никакими запретами и наставлениями. Их удручала вынужденная «немота», т. е. незнание природы, неведение даже самых простых ее тайн, и они, разрывая узы византийского правоведения, устремлялись мыслью в неведомые дали прошлого и будущего. Максиму Греку оставалось лишь со-

крушаться и с беспокойством ожидать Божьего гнева. Разочаровавшись однажды в «италийской» действительности, он не мог больше сочувствовать деяниям и идеалам Запада. И не от Максима Грека ли переняли свои идейные настроения позднейшие старообрядцы и славянофилы?

6

Предшественником славянофилов Максим Грек может почитаться и в плане усилий создать самобытную «христианскую философию». К этому его, несомненно, побудила полемика с Федором Карповым. На Руси как-то само собой повелось, что на философию стали смотреть как на лжемудрование. Виной тому явился раскол христианства на православие и католицизм (1054). Пока христианство было целостно и едино, в нем сохранялась общая приверженность к философии как служанке богословия. Эта идея была подробно раскрыта в «Источнике знания» Иоанна Дамаскина. Отец церкви высмеивал тех, кто не видел пользы от философии, и называл их глухими и слепыми. Он дал свое определение философии как постижения сущего, знания вещей божественных и человеческих, науки наук и искусства искусств, помышления о смерти, уподобления Богу и любви к мудрости (в последнем случае он вслед за Августином добавлял, что высшая мудрость есть Бог).

Латинство легко освоилось с этим определением и сделало его нормой своей схоластической философии. Византия, втянутая в религиозную конфронтацию с Римом, вместе с *filioque* и другими догматами католической церкви отвергла и философию, поставив на ее место верность букве Евангелий и апостольских преданий. Тем самым из богословия полностью изгоняется рациональное начало и верх берет мистика, достигшая своего апогея в афонском исихазме.

Разделение православия на христианство и католицизм окончательно упрочивает сложившуюся си-

туацию: отныне, что считает правильным Рим, представляется заблуждением Константинополю, и наоборот. Поскольку Рим продолжал в делах веры полагаться на философию, то одно это служило для Константинополя доказательством ошибочности католицизма, неистинности его церковного учения.

Неприязнь к философии от Византии перешла и на Русь. Сперва, впрочем, древнерусские книжники хотели приспособить к своим интересам кирилло-мефодиевское понимание философии. Оно содержало два тезиса: во-первых, философия признавалась знанием вещей божественных и человеческих и, во-вторых, уподоблением Богу, насколько это возможно для смертного человека. Однако и это определение не прижилось на фоне возрастающего влияния апофатической мистики Афона.

К началу московской централизации философия полностью утратила свой кредит, став орудием «бесовского насаждения» и «сатанинского наваждения». Благочестивая мысль утвердилась на формуле Филофея Псковского, современника Максима Грека: «Я в Афинах не бывал, Платона и Аристотеля не читал, но учусь благодатному закону, как бы сохранить душу и обрести спасение». На Руси только еретики, вроде пришлых «жидовствующих», позволяли себе усомниться в правоте создателя теории «Москва – третий Рим». Удивительно ли, что к еретикам-жидовствующим приравнивались и все радевшие об изучении наук и философии? Максим Грек не особенно вуалировал свои слова, намекая на удаленность Федора Карпова от правой веры.

Однако у московских «просветителей» был в руках один безусловный козырь: Византия сияла благочестием, а пала от разорения турок; меж тем первый Рим стоит, хотя и подвергся «лютерскому нападению». Против этого было возразить что-либо трудно, и Максим Грек мало-помалу проникался терпимостью к своим упрямым обличителям. В одном из своих посланий Федору Карпову он убеждал его в том, что ему вовсе не чуждо наукообразное знание и что он только советует

не доводить увлечение им до признания «имармении», или «фатума», который вопреки евангельскому учению насаждает в умах людей «астрологическое пустословие». «Этим советом, – отмечал Максим Грек, – я не запрещаю тебе обучаться словесным наукам, которые украшают человека Божия, как ты во всем своем послании клеветашь на меня несправедливо. Где найдется, чтобы я что-либо подобное заповедал тебе, господин Федор, или когда-нибудь отклонял бы тебя от изучения медицины, или от другого какого-либо философского знания? Но даже и от созерцания небесных светил и от познания их движения и взаимодействия, от чего происходят перемены четырех времен года и составляются для нас месяцы, времена и годы, – и от этого я тебя не отвою, ибо это нужно для определения значения известного времени. Не от этого я тебя отклоняю, – никак не от этого! – но от излишних и запрещенных священными правилами учений, как отвлекающих мысли верных от веры и от упований на Бога, а приписывающих все звездам и заставляющих оттуда ждать помощи и укрепления»³⁷.

Собственно, все извинения Максима Грека сводились к утверждению, что никакое научное знание само по себе не оправдывает своего назначения, если оно входит в противоречие с божественным провидением. Его настораживала любая попытка обособить науку от веры, так как это означало бы раздвоение человеческого сознания, чреватое отпадением от апостольских заповедей и преданий.

Максим Грек исходил из представления, что науки бывают двоякого рода: одни находятся в согласии с христианским откровением: это «сладкие слова»; другие погружены в мир стихий и природных знамений: это «горькие слова». К последним относятся естествознание и математика; что касается первых, то это, прежде всего, этика и политика. В союзе с богословием этика и политика образуют «христианскую философию», которую Максим Грек определял следующим образом: «Философия есть вещь очень священная и,

без малого, воистину божественная, ибо прилежно поучает о Боге и о всеобъемлющем непостижимом его промысле, хотя и не все постигает, как непричастная божественного вдохновения, которое было присуще божественным пророкам, но целомудрие и мудрость и кротость она восхваляет, и всякое другое благоуукрашение нравов законополагает, и устанавливает наилучшее гражданство и, вообще говоря, всякую добродетель и все доброе вводит во всю вселенную»³⁸.

Как видно, такой подход значительно сужал предмет философии, особенно по сравнению с тем, каким он представлялся Иоанну Дамаскину. Однако для нас важно то, что именно трактовка Максима Грека обусловила своеобразие отечественного любомудрия, придав ему черты морализаторства и социологизма.

¹ *Максим Грек. Творения. В 3 ч. Ч. 3.* – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1996. С. 130–131.

² *Эйкен Генрих. История и система средневекового мирозерцания.* – СПб., 1907. С. 526.

³ Цит. по: *Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека.* – Л., 1969. С. 6.

⁴ *Максим Грек. Творения. Ч. 3.* – С. 153.

⁵ Там же. Ч. 2. С. 142.

⁶ *Афон, или Святая Гора* – одна из самых крупных православных святынь, насчитывающая 20 монастырей, своего рода иноческое государство. Находится в южной оконечности Греческого архипелага. Наибольшей известностью пользуется Ватопедский монастырь, основанный еще в IX в. и служивший на протяжении столетий рассадником высоких церковных должностей. С давних пор на Афоне существует и Пантелеймонов монастырь, принадлежащий русским. Известен строгостью устава и большим собранием рукописей в обительском архиве.

⁷ См. подр.: *Бриллиантов А.М. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены.* – М., 1998. С. 172–202.

⁸ *Григорий Синаит. Творения.* – М., 1999. С. 95–96.

⁹ См.: *Максим Грек. Творения. Ч. 3.* – С. 161–162.

¹⁰ *Синицина Н. В. Максим Грек в России.* – М., 1977. С. 63.

¹¹ Цит. по: *Покровский Н. И. Путешествие за редкими книгами.* – М., 1984. С. 80.

¹² Цитата из книги К. Крумбахера «Geschichte der byzantinistischen Literatur» (München, 1897) приводится по исслед.: *Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты.* – Л., 1984. С. 54–55.

¹³ Ягич И.В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. – СПб., 1896. С. 333.

¹⁴ Максим Грек. Творения. Ч. 3. – С. 40.

¹⁵ Там же. С. 43–44.

¹⁶ Византийская провинция; в 1324 г. завоевана турками-османами.

¹⁷ См.: Судные списки Максима Грека и Исаа Собаки. – М., 1971.

¹⁸ Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). – М., 1998. С. 358–359, 363.

¹⁹ Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI в. – Л., 1970. С. 232.

²⁰ Максим Грек. Творения. Ч. 3. – С. 57.

²¹ Там же. С. 57–58.

²² Цит. по: Синицына Н.В. Максим Грек в России. – С. 143.

²³ Нила Сорского предание и устав. – СПб., 1912. Лл. 7, 7 об. – 8.

²⁴ Судные списки Максима Грека и Исаа Собаки. – С. 122.

²⁵ Судя по всему, Иван Грозный не удовлетворился беседой с Максимом Греком, который мог предлагать править страной «по установленным градским законам» и «со всякою правдою». По словам А. М. Курбского, царь предпочитал следовать наставлениям иосифлянина Вассиана Топоркова. Когда он спросил последнего: «Како бы могл добре царствовать и великих и сильных своих в послушестве имети?», тот ответил: «Аще хочещи самодержець быти, не держи собе советника ни единого мудрейшаго себя, понеже сам еси всех лутчши; тако будещи тверд на царстве и все имети будещи в руках своих». – Курбский А. М. История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. – М., 1986. С. 266.

²⁶ Максим Грек. Творения. Ч. 3. – С. 82, 85.

²⁷ Там же. Ч. 2. С. 36.

²⁸ Там же. С. 42, 43, 52.

²⁹ Цит. по: Синицына Н.В. Максим Грек в России. – С. 92.

³⁰ Максим Грек. Творения. Ч. 2. – С. 262.

³¹ Там же. С. 251.

³² Там же. С. 251–252.

³³ Там же. С. 252.

³⁴ Там же. С. 143.

³⁵ Там же. С. 208.

³⁶ Там же. С. 211.

³⁷ Там же. С. 222.

³⁸ Там же. С. 212.

«ПРОТОПОП ВСЕЯ РУСИ»
(Аввакум Петров)*

Раскол принадлежит именно к *идеологическим* исканиям в церковном сознании.

В. В. Зеньковский

Первым шел протопоп Аввакум, широко и истово осеняя себя двуперстным знамением. За ним, подталкиваемые стрельцами, тихо брели его союзники – инок Епифаний, молодой еще дьякон Федор и священник Лазарь. Все трое были безъязыкие, искалеченные в пытках. На площади их ждал новенький сруб, терпко пахнувший хвоей, смолой. Они знали об уготованном им «огненном крещении» и не испытывали страха. Когда-то Аввакум писал: «А во огне-том здесь небольшое время потерпеть – аки оком мигнуть, так душа и выступит! Разве тебе не разумно! Боишися печи той? Дерзай, плюнь на нея, небось. До печи-той страх-от; а егда в нея вошел, тогда и забыл вся. Егда же загорится, а ты и увидишь Христа и ангельския силы с ним»¹. Теперь настал и их черед «увидеть Христа»...

«Како начало бысть»

Что же привело Аввакума и его союзников к столь страшной пустозерской пали?

Виною всему был патриарх Никон. Они были земляки – Никон и Аввакум; оба происходили из нижегородских пределов. Разными путями судьба их свела в Москве, где один из них стал архимандритом Новоспасского монастыря, а другой – протопопом при Ка-

* *Аввакум Петров. Послания и челобитные.* – СПб., 1995. С. 3–15.

занском соборе. Им удалось заручиться поддержкой царского духовника Стефана Вонифатьева, который ввел их в кружок ревнителей благочестия. Члены этого кружка составляли своеобразную духовную элиту и пользовались расположением со стороны самого «тишайшего и благовернейшего» царя Алексея Михайловича. Они ратовали за оздоровление церковного быта, исправление богослужебных книг по древним рукописям, искоренение языческих обычаев в русском обществе. Наибольшего успеха добился Никон, сумевший войти в полное доверие к московскому самодержцу. В 1649 г. он принял сан митрополита новгородского, а через три года, после смерти патриарха Иосифа, к огромной радости ревнителей возшел на святительскую кафедру.

Однако их ждало тяжелейшее разочарование. Вопреки ожиданиям Никон не только отверг услуги ревнителей, но и окружил себя новыми людьми, большей частью враждебными к «старой вере». Среди них особо выделялись грек иеромонах Арсений Суханов, возвращенный Никоном из Соловецкого монастыря, куда он был сослан при прежнем патриархе по подозрению в латинстве, а также прибывшие из Киева ученые книжники Епифаний Славинецкий, Арсений Сатановский и Дамаскин Птицкий. С их помощью Никон и принялся со всей решительностью, какая ему была свойственна, разрушать «древлеотеческое благочестие», перестраивая его на «греческий» лад.

Конечно, он действовал при этом не просто по личному произволу; затеянные им реформы отражали прежде всего запросы государственной политики и соответствовали планам присоединения Украины к России. Между тем завершение этого процесса сильно сдерживалось именно обрядово-вероисповедными различиями. В то время как западнорусское православие, находившееся под юрисдикцией константинопольского патриарха, придерживалось восточно-христианской традиции, Московская Русь исповедовала особого рода «правовереие», резко отличавшееся от византийского

образца. Московиты крестились двумя перстами вместо трех, Сына Божьего именовали *Исусом*, поясным поклонам предпочитали коленные, аллилуйю пели сугубую, а не трегубую и т. д. Словом, московское христианство представляло собой чисто поместное образование, возникшее на почве национальной духовности.

Все это и начал «исправлять» Никон. Первым делом он разослал по всем московским церквям и монастырям «память», в которой указывалось, что «не подобает метания творити на колену, но в пояс бы вам класть поклоны, еще же и трема перъсты бы есте крестились»². Затем последовало истребление икон, отличавшихся от старинных греческих образов «отеческого предания». Самое печальное состояло в том, что «иконную новинку», выполненную в реалистической манере западноевропейской живописи, осуждали и ревнители. «Пишут Спасов образ Еммануила, – возмущался Аввакум, – лице одутловато, уста червленная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра и лыста толстыя, и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лише сабли-той при бедре не написано»³.

Все иконы нового письма, собранные повсюду, в том числе и в знатных домах, подверглись по распоряжению Никона надругательству; после этого стрельцы, исполнявшие обязанности царских глашатаев, носили их по городу, крича: «Кто отныне будет писать иконы по этому образцу, того постигнет примерное наказание»⁴. Действия патриарха вызвали открытое недовольство не только у духовенства; брожение умов захватывало и народные массы. Тем не менее реформы продолжались: было введено церковное «единогласие»; отменено написание имени «Исус»; вместо «трисоставного» (восьмиконечного) креста с изображением распятия введен «двучастный» – четырехконечный. За Никоном прочно устанавливается слава «шиша антихристов», вероотступника.

Уже «память» вызвала настоящий переполох в стане ревнителей. По словам Аввакума, «мы, сошедъшесе

со отцы, задумались; видим, яко зима хочет быти: сердце озябло и ноги задрожали». Полагая, что Никон самочинствует, они решили искать управы на него у царя Алексея Михайловича, которому и передали подготовленные Аввакумом вместе с Даниилом Костромским выписки из божественных книг о перстосложении и поклонах. В «Житии» Аввакума по этому поводу сказано: «Много писано было, он же не вем, где скрыл их, мнит ми ся – Никону отдал»⁵.

И действительно, ревнители сразу почувствовали жесткую руку «собинного друга» царя. Прежде всего лишился своей должности Стефан Вонифатьев. Вслед за ним был расстрижен и сослан в Кольский острог Иван Неронов. «Посем меня взяли от всенощнаго Борис Нелединской со стрельцами, – пишет Аввакум. – Человек со мною шестьдесят взяли; их в тюрьму отвели, а меня на патриархове дворе на чеп посадили ночью»⁶. Так началась почти тридцатилетняя эпопея невообразимых мук и мытарств неукротимого протопопа, взошедшего на костер в страстную пятницу 1682 г.⁷

«Играю с человеки»

Как-то Чаадаев заметил: «Нет ничего важнее первых испытанных нами впечатлений». Это особенно верно по отношению к Аввакуму. Еще в детстве его поразила смерть. Даже много лет спустя он почти физически ощущал охвативший его тогда ужас: «...и в той нощи воставше, пред образом плакався довольно о душе своей, поминая смерть, яко и мне умереть»⁸. С тех пор Аввакум воспринимал жизнь под знаком смерти, и ничто для него не обладало истинной реальностью, кроме самой смерти. Все мирское отошло на второй план: «Аз же вся сия Христа ради вмених, яко уметы, поминая смерть, яко вся сия мимо идет». В самом христианстве только воскресение Христа он принял всем сердцем: в этом было его единственное утешение. «Надежа моя Христос!»⁹ – говаривал Аввакум любопытствовавшим о его вере.

С годами вера в Христа трансформировалась у него в апостольское служение. Аввакум выработал непоколебимое убеждение, что ему даровано свыше наставлять и исцелять людей – духовно и телесно. Он сравнивал себя с Иоанном Златоустом, уподоблял апостолу Павлу. Ему часто бывало «Божие присещение», и свои «видения» Аввакум описывал ярко, натуралистично. Он и сам «являлся» другим во сне. Ему ни при каких обстоятельствах не могло прийти в голову, что он может ошибаться, учить вовсе не тому, что необходимо для спасения.

Поэтому Аввакум не терпел никакого ослушания и подавлял любую искру непокорства и вольномыслия в своих ближних. «Ты, бытто патриарх, – писал он “чаду драгому” – боярыне Морозовой из далекого Пустозерска, – указываешь мне, как вас, детей духовных, управляти ко Царству Небесному. Ох, увы, горе! Бедная, бедная моя духовная власть! Уж мне баба указывает, как мне пасти Христово стадо! Сама в грязи, а иных очищает; сама слепа, а зрячим путь указывает! Образуясь! Веть ты не ведаешь, что клусишь!»¹⁰.

Особенно доставалось от него дьякону Федору, с которым он расходился по многим богословским вопросам, в частности в толковании Троицы. «Федка, а Федка, – негодовал протопоп на своего духовного сына, – по твоему кучею надобе, едино лице и един состав и образ! Ох! Блядин сын, собака косая, дурак страдник! Коли не знаешь в книгах силы, и ты вопросы бабы по-селянки: заблудил-де от гордости, государыня-матушка, на водах пустыни и не знаю праваго пути к Богу, а со отцем духовным диявол спроситца претит ми, и от него-де за воровство учинился проклят... Скажи-де, государыня, о святой Троице, Троица-де что есть»¹¹. За иронией Аввакума сквозил ригоризм, не приемлющий никакой иной логики, кроме своей, собственной.

В характере Аввакума была ярая неуступчивость; он во всем жаждал первенства – не физического, нет, а морального, духовного, и добивался этого хотя бы ценой новых мук, ценой опрощения, «дурачества». Его

влекло «играть с человеки», испытывать их гордость. «Благохитрый» Аввакум был начисто лишен добросердечия.

В написанном им «Житии» рассыпано множество эпизодов, подтверждающих сказанное. Вот, например, история с одной его челобитной. Отправил он ее царю Алексею Михайловичу с юродивым Федором. Царь за такую дерзость поначалу велел юродивого посадить «под Красное крыльцо», но потом челобитную принял и отпустил его обратно. Наутро он призвал к себе Аввакума. «Я пред царем стою, – рассказывает Аввакум, – поклоняюсь, на него гляжу, ничего не говорю. А царь, мне поклоняясь, на меня стоя глядит, ничего ж не говорит. Да так и разошлись; с тех мест и дружбы только: он на меня за письмо кручинен стал, а я осердился же за то, что Феодора моего под начал послал»¹². И здесь нет никакой натянутости, все серьезно! Аввакум даже не чувствует всей трагикомедии своего соперничества с самодержцем.

Или вот другой эпизод. Поставили Аввакума перед его судьями – вселенскими патриархами Паисием и Макарием. Протопоп опять в своем амплуа: «Много от писания говорил с патриархами: Бог отверъз уста мое грешные, и посрамил их Христос устами моими... Так оне сели. И я отшед ко дверям да на бок повалился, а сам говорю: “Посидите вы, а я полежу”. Так оне смеются: “Дурак-де протопоп-от: и патриархов не почитает”»¹³. А Аввакуму это и надо: он поучил патриархов; ну, а дурачество – что ж, сам Господь призвал буйих во Христе.

При таких свойствах своей натуры Аввакум, естественно, не мог тяготеть ни к чему *нормальному*, естественному. Его в буквальном смысле страшила возможность благоустроенной, немятежной жизни. Так, по возвращении из даурской ссылки, когда все решили, что царь примирился с ним, он оказался в центре всеобщего внимания: отовсюду последовали приглашения, милости. Даже «с Симонова дни на Печатной двор хотели посадить». Тут-то, как признавался Авва-

кум, он вдруг ясно осознал, что «неладно колесница течет»: его втягивают в дела мира, в «никонианскую ересь». В нем с новой силой пробудился дух противоречия, и он в один миг разорвал все свои еще только затеплившиеся связи. Мир – тлен, мир – прах, и ради него Аввакум не желал поступаться индивидуальной свободой. Это и дало В. С. Соловьеву основание рассуждать о протестантской сущности русского раскола¹⁴.

Аввакум и сам понимал, сколь труден он в человеческом общении. О своем мучителе воеводе Пашкове он говорил: «Десеть лет он меня мучил или я ево, – не знаю, Бог разберет»¹⁵. Возможно, будь он иным, движение старообрядчества приняло бы более гуманные, толерантные формы; во всяком случае, оно в меньшей степени уклонилось бы в обскурантизм, обрядоверие. Но Аввакум, ненавидя никониан, взывал к мести, яростно предвкушая истребление своих противников. «А что, государь-царь, – обращался протопоп к царю Федору Алексеевичу, – как б ты мне дал волю, я бы их, что Илия пророк, всех перепластал во един час. Не осквернил бы рук своих, но и освятил, чаю»¹⁶. Его сердце томилось по временам Иосифа Волоцкого – гонителя новгородских еретиков. И можно не сомневаться: победы он, худо пришлось бы «новолюбцам», гораздо хуже, чем самим ревнителям благочестия.

Казалось бы, подобные черты характера Аввакума должны были отталкивать от него людей. Однако за ним стояло реальное дело: защита «старой веры», с которой был связан весь уклад русской жизни, ее обычаи и традиции. Реформы Никона в одночасье отчуждали народ от прошлого, превращали его в безродную и слепую массу. «И учат нас ныне новой вере, – жаловались соловецкие монахи, – якоже неведущих Богу мордву или черемису, истинные православные веры»¹⁷. Безысходность рождала отчаяние, а отчаяние толкало на бунт. Отчаявшимся бунтарем и был Аввакум. Он поднял знамя старообрядчества – самого мощного движения религиозного протеста в России на исходе средних веков.

«Время страдания приспе»

В учении Аввакума доминируют преимущественно негативные константы. 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 цели: либо к Царству Божьему, либо к царству дьявольскому. Большинство избирает второй путь. Поэтому спасение обретает лишь «малое стадо Христово»; все же остальные погибнут, предавшись делам и суете мира.

В принципе Аввакум не отрицал, что мир, как творение Божие, не тождествен «аду». В нем все «наделано человека ради, чтоб, упокоясь, хвалу Богу воздавал». Однако мир открыт дьяволу, который насыляет в него бесов, всячески досаждающих человеку¹⁸. От них он перенимает гордостный ум, «любление телесных радостей», самовеличание. «А человек, – писал Аввакум, – суете которой уподобится, дни его, яко сень, преходят; скачет, яко козел, раздувается, яко пузырь, гневается, яко рысь, съестъ хочет, яко змия, ржет зря чужую красоту, яко жребя, лукавствует, яко бес; насыщаясь невоздержно, без правила спит, Бога не молит; покаяние отлагает на старость, и потом исчезает, и не вею, камо отходит; или во свет, или во тьму, – день судный явит коегождо»¹⁹. Отсюда следовало, что если дьявол действует через мирские соблазны, то человек должен отринуть мир и все мирское, чтобы прийти к Богу. Но отрицание мира означает обретение страдания, которое Аввакум осмысливал эсхатологически – как в плане индивидуального бытия, так и бытия космического: это поминовение смерти и «скончания века». Страдание возрастает в последние времена, подоб-

но болезням в старости. Иван Неронов провозгласил: «Время страдания приспе, подобает вам неослабно страдати». Аввакум с присущей ему экспрессией возвел тезис своего наставника-протопопа до идеи богосыновства: «Аще ли без наказания приобщаетеся ему, то выблядки, а не сынове есте»²⁰. В страдании человек уподобляется Христу.

В данной связи чрезвычайный интерес представляет выступление Аввакума против дьякона Федора, отвергавшего плотское бытие Христа. На его взгляд, «Бог-слово» ни в чем не изменил своей сущности и всегда оставался Божеством; даже рождение его было иное: «ухом-де девы... во чрево вниде и боком изыде». В своих «тетратках» Федор утверждал: «Самым-де существом Сын-Слово на землю сниде во чрево девы; и егда пострада, во гробе с плотию, Божество существом бе; в то же время, егда во гробе лежа, яко спя, во аде Божество с душою нагою без плоти существом бе; и на престоле со Отцем существом»²¹. Именно из сущностного тождества Бога-отца, Бога-сына и Святого Духа Федор выводил свое понимание Троицы как «единицы». Он уподоблял Троицу некоему «драгому камню», который невозможно рассечь («не пресеком»), но который «имый в себе три цвета, или три блистания»: лучи разные, а «образ» всегда один и тот же. Это напоминало монофизитство – ересь раннехристианской эпохи. На Руси нечто подобное проповедовал князь-инок Васиан Патрикеев, осужденный на церковном соборе 1531 г.

Аввакума в учении Федора особенно задевало то, что он называл слепцами тех, которые «мнят бо-де... Божество плотски быти и качество и количество имети; коейждо ипостаси, разсечено-де непщуют быти»²². В первую очередь это касалось его самого, и он, естественно, тотчас бросился в бой, дав не менее сомнительное толкование троичного догмата. Главный упор Аввакум сделал на принципе самобытности, соравенства всех трех ипостасей Божества. «Равнообразная Троица, – писал он, – равносильная, равноумная, и равно-

словесная, и равноестественная, или, рещи, соестественная единица трисоставная». Из равенства ипостасей следовало учение о «трех царях небесных», которое Аввакум обосновал в послании к Игнатию Соловецкому: «Не препадает бо Отец в Сына, ниже Сын во Отца, тажде и Дух Святой, соловянин Игнатий. И веруй три-сущую Троицу, несекомую секи по равенству, небось, едина на три существа, тожде естества, и образы три равны»²³. Таким образом, Аввакум, согласно определению П. А. Флоренского, погружался в «трифеизм» – «чудовищное лжеучение», заключавшее в себе «бессознательное выражение общего рационалистического духа, вообще свойственного расколу»²⁴. Если снять от-тенки уничижительности, присущий суждениям православного философа, можно согласиться, что ни Аввакум, ни дьякон Федор, ни тем более позднейшие расколоучители действительно не чурались логики, дискурса, хотя неоднозначно относились к философии в целом.

«Рассечение» Троицы позволяло Аввакуму над-елить Христа плотью. С этой точки зрения его стрем-ление не противоречило православию. Но он перебирал в акцентах: *вочеловечение* превращал в *очеловечение*. Христос – Бог по существу и человек по воплощению. Он, «плотоносец», родился человеческим образом, только при этом «неизреченно дверью пройде, а не разрушил печати». «Федор, веть ты дурак! Как того не смыслишь!» – потешался протопоп над его «ухом» и «боком». Сам он с невероятной наивностью (а может, житейским реализмом!) подтверждение своей правоты усматривал в «млеке» Богородицы: «Не бывает у дев млеко, дондеже с мужем во чреве не зачнет». «У Пречистыя Матери Господни и у Девы, – писал Аввакум, – млеко бысть. Егда родила Бога-человека без болезни, на руках ея возлежаша, сосал титечки Свет наш. Потом и хлебец стал есть, и мед, и мясца, и рыбку, да и все ел за спасение наше. И винцо пияше, да не как, веть, мы – объядением и пьянством, – нет, но благоискусно дая потребная плоти. Больши же в посте пребы-

вая»²⁵. Он и умер, как все люди, приняв крестное страдание, завещав тем самым *образ жизни* для всего человечества.

Итак, совершенно очевидно, что «материализация» боговоплощения служила вполне определенной идеологической задаче – провозглашению неизменности человеческого страдания на земле. Оно, как учил Аввакум, возрастает в «последние времена», знамением коих выступает пришествие антихриста.

«Самого еще антихриста нет»

В раннем старообрядчестве утвердилась теория чувственного антихриста. Ее создателями были западнорусские полемисты, в частности Стефан Зизаний, который, защищая православие от нападок католической церкви, провозгласил папу римского живым антихристом. Учение Стефана Зизания проникло в Московскую Русь, найдя в раскольнической среде самых ярых приверженцев. Однако применение его к действительности вызвало серьезные расхождения между старообрядцами. Так, дьякон Федор, наиболее последовательно выразивший этот взгляд, прямо заявлял: «Во время се – ни царя, ни святителя. Един бысть православный царь на земли остался, да и того, не внимающего себе, западнии еретицы ... угасили... и свели во тьму многия прелести»²⁶. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович – это два «рога антихристовых». Федор призывал чуждаться священников никонианского рукоположения («то есть часть антихристовых»), а священников дониконианского поставления принимать лишь в том случае, если они отвергаются нововведений и исповедуют «старую веру».

Аввакум не был столь решителен в понимании чувственного антихриста. Прежде всего, на его взгляд, антихрист явится не из Руси, не из русского рода. Он даже выгораживал Никона – своего злейшего врага: «А Никон, веть, не последней антихрист, так, шиш антихристов, баболоб, плутишко, изник в земли нашей. А

которые, в зодийстем крузе увязше, по книгам смотрят, и дни, седмицы разделяюще, толкуют, антихристом последним Никона называют, то все плутня, а не святым духом разсуждение. Афанасий Великий пишет: идеже нозе Спасителя нашего Христа походиша, оттоле от Галилеи и антихрист изникнет; а не от нашея Руси. Я Никона знаю: недалеко от мене родины родился, между Мурашкина и Лыскова, в деревне; отец у него черемисин, а мати русалка, Мина да Манька, а он Никитка колдун учинился, да баб блудить научился, да в Желтоводие с книгою поводился, да выше, да выше, да и к чертям попал в атаманы, а ныне, яко кинопс волхвуй, уже пропадет скоро и память его с шумом погибнет. Потрясы церковью тою не хуже последнего черта антихриста, и часть его с ним в огни негасимом»²⁷. Следовательно, Аввакум рассуждал о пришествии антихриста с учетом национального контекста, и это отличало его от других расколоучителей.

Кроме того, он полагал, что «антихрист будет царь, а не патриарх»²⁸. Естественно, сразу возникала аналогия с царем Алексеем Михайловичем, и многие сторонники «старой веры» склонны были считать ее истинной. Аввакум же опять-таки не разделял подобного мнения. Царя Алексея Михайловича он называл «пособителем» Никона («Никон побеждать учал, а Алексей пособлять испотиха»), упрекал в мучительствах, казнях, однако всегда смиренно прощал его и призывал благословение. «Аще и мучит мя, – говорил протопоп, – но царь бо то есть... Не от царя нам мука сия, но грех ради наших от Бога дьяволу попущено озлобити нас...»²⁹. Последняя челобитная Аввакума к царю заканчивается всепрощающей фразой: «Не хотелось боло мне в тебе некрепкодушия тово: веть то всячески будем вместе, не ныне, ино тамо увидимся, Бог изволит»³⁰. Не мог он ослабить печатью антихриста царя русского, государя святой Руси!

Зато в каждом «костельнике», прибывавшем «из Рима», в каждом «прелагатае», являвшемся «от грек», Аввакуму чудились «пиши антихристовы», богобор-

цы. Это они «надувают аспидовым ядом» своего развращенного ума князей русских, бояр и прочих «еретик и убийц». Поэтому чувственный антихрист представлялся ему уже не отдельным лицом, а целым классом, сословием, враждебным народу, его духовности. Аввакум как бы предчувствовал зарождение европеизации России и предрекал страшные апокалипсические страдания.

«Не позазрите просторечию нашему»

При всем своем ригоризме, упорной приверженности к «старой вере», Аввакум все же не замыкался в пределах чисто религиозного сознания: пафос его идей был шире охранения и защиты «древлецерковного благочестия». На первое место он ставил вопрос об «отеческих преданиях», о *русскости* вообще, с которой связывал бытие самого православия.

В этом отношении ему была близка теория «Москва – третий Рим» старца Филофея Псковского. Аввакуму тоже казалось, что с падением Константинополя, «второго Рима», только в Московской Руси христианство осталось «чисто и непорочно». Нетрудно заметить соответствие этих его взглядов идеям позднейших славянофилов; впрочем, они и сами охотно признавали расколоучителя «истинным представителем религиозной свободы русского народа»³¹. Но славянофилы, в отличие от Аввакума, во всем винили Петра I, тогда как Аввакум в силу простой хронологической причины все беды возлагал на «еретика» Никона. Как только он «вскрался» на патриаршество, тотчас ослабло православие на Руси и началось «догматное пременение» царя Алексея Михайловича.

Обращаясь к самодержцу, Аввакум усердно зывал: «Вздохни-тко по старому, как при Стефане бывало, добренько, и рцы по рускому языку: “Господи, помилуй мя, грешнаго!”». А киръелейсон-от оставь: так ельеня говорят, плюнь на них! Ты веть, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не

унижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах. Как нас Христос научил, так подобает говорить. Любит нас Бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кирилом святым и братом его. Чего же нам еще хочется лутше тово? Разве языка ангельскова? Да нет, ныне не дадут, до общаго воскресения»³².

Как видно из приведенной цитаты, вера народа и язык его, согласно учению Аввакума, неотделимы. Каждому народу Бог дал свой язык, свою грамоту, чтобы они, не смешивая молитвы, славословили Господа. Поэтому «ни латинским, ни греческим, ни еврейским, ни же иным коим ищет от нас говоры Господь», писал Аввакум, а своим природным языком, русским. И не надо, подражая «римской вере», украшать его «философскими виршами», красноречием. Это губительно для православия, приемлющего «невежество... наипаче, нежели премудрость внешних философов»³³. В результате Аввакум и его единомышленники приходили к полному отрицанию всякой науки и философии: отвергались «Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин», ибо «все сии мудри быша и во ад угодиша»³⁴. Основоположники раскола противились распространению светского образования, с презрением отзывались о естествоиспытателях и «зодейщиках» – астрономах. «Ищитати беги небесныя любят погибающие», – заявлял со всей решительностью Аввакум.

Однако было бы неверно думать, будто неприятие философии присуще исключительно идеологии старообрядчества; это в известном смысле отличительная черта всей древнерусской духовности. В ней усматривали источник «мысленных прегрешений», ересей. При этом под философией разумелась преимущественно диалектика – искусство силлогистической аргументации и риторического витийства. На Руси даже выработался определенный стереотип покаянного отречения от философии. К примеру, Епифаний Премудрый (XV в.) писал: «Аз... есмь умою груб и словом невежа... не бывавшую ми во Афинех от уности, и не научихся у философов их ни плетения риторьска, ни ви-

тийских глагол, ни Платоновых, ни Аристотелевых бесед не стяжах, ни философия, ни хитроречия не навыхох»³⁵. Но если первоначально философия ассоциировалась на Руси с античностью, эллинизмом, то позднее, в XVII в., она по существу синонимизируется с латинством. «Сии вси, – говорил о философах Спиридон Потемкин, один из видных деятелей раннего раскола, – учатся в римских училищах, яже суть школы латинския, а за учение не дают ничесоже, кроме душ своих»³⁶. По его мнению, при кончине века сего многие прельстятся философией, и это будет знамением пришествия антихриста.

Аналогичное понимание философии было свойственно также и Аввакуму. В своем «Нравоучении», опираясь на апостола Павла («понеже Павлова уста – Христова уста, Христова же уста – Павлова уста»), он наставлял «верных»: «Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, поживите, понеже ритор и философ не может быти христианин»³⁷.

Аввакум строго следил за тем, чтобы «стадо Христово» сохраняло «простоту ума» и «чистоту сердца». «Евдокея, Евдокея, – строжил он некую провинившуюся деву, – почто гордаго беса не отринешь от себя? Высокие науки исчешь, от нея же падают Богом неокормлени, аки листвие... Дурька, дурька, дурищо! На что тебе, вороне, высокие науки... Ай, девка! Нет, полно, меня при тебе близко, я бы тебе ощипал волосе за граматуку ту»³⁸.

Само собой разумеется, подобные запреты не служили благому делу. Во имя «отеческих преданий» водружалась непроницаемая стена отчуждения между разумом и верой, наукой и теологией, которая заслоняла от старообрядцев горизонты человеческого прогресса.

Аввакум своим примером подтвердил, что защита национальной культуры, без осмысления ее в контексте общечеловеческой традиции, чревата не только духовным консерватизмом, но и застоєм, стагнацией со-

циальной жизни. Этот вывод, возможно, и является для нас главным «поучением» огнепального протопопа.

¹ Памятники истории старообрядчества XVII в. // Русская историческая библиотека. – Л., 1927. Т. 39. Кн. 1. Вып. 1. Стлб. 571.

² Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. – Л., 1975. С. 23.

³ Памятники истории старообрядчества XVIII в. Стлб. 282–283.

⁴ Цит. по: *Румянцева В.С.* Народное антицерковное движение в России в XVIII веке. – М., 1985. С. 100.

⁵ Пустозерский сборник. – С. 23.

⁶ Там же. С. 24.

⁷ 14 апреля.

⁸ Пустозерский сборник. – С. 17.

⁹ Там же. С. 47.

¹⁰ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. – Архангельск, 1990. С. 153–154.

¹¹ Памятники истории старообрядчества XVII в. – Стлб. 630.

¹² Пустозерский сборник. – С. 45.

¹³ Там же. С. 52–53.

¹⁴ *Соловьев В.С.* О русском народном расколе // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1989. С. 184.

¹⁵ Пустозерский сборник. – С. 41.

¹⁶ Памятники истории старообрядчества XVII в. – Стлб. 768.

¹⁷ Список с челобитной Соловецкого монастыря // *Барсков Я.Л.* Памятники первых лет русского старообрядчества. – СПб., 1912. С. 22.

¹⁸ Сам Аввакум бился с ними, «что с собаками», многократно изгонял их из «бешаных». Бесы у него везде – в домах, на улице, в церкви; их полчища. В своем «ухищрении к человеком» они действуют изобретательно, с веселием и хитроумными вывертами. Они то прячутся на паперти, то проникают в алтарь; двигают столами, по воздуху переносят стихиры и ризы. Однажды Аввакуму по нечаянности попалась «никонанская» просфора. Ночью было нашествие бесов: «Вскочиша бесов полък в келью мою з домрами и з гутками, а один сел на месте, идеже просфора лежала, и начаша играти; а я у них слушаю лежа; меня уж не тронули и исчезоша». Разумеется, не всегда встреча с бесами заканчивалась столь мирно. В другую ночь они так «умучиша» Аввакума, что он «насилу жив» остался и, «моля Бога и кааяся о своем безумии, проклял отступника Никона и никониан, и книги их еретическая, и жертву их, и всю службу их, и благодать Божия паки прииде на мя, и здрав бысть» (Пустозерский сборник. – С. 71.)

¹⁹ Там же. С. 42.

²⁰ Там же. С. 31.

- ²¹ Памятники истории старообрядчества XVIII в. – Стлб. 618.
- ²² Там же. Стлб. 588.
- ²³ Там же. Стлб. 625.
- ²⁴ *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Опыт православной феодеицы в двенадцати письмах. – М., 1914. С. 636.
- ²⁵ Памятники истории старообрядчества XVII в. – Стлб. 620–621.
- ²⁶ Цит. по: *Понырко Н.В.* Узники Пустозерской земляной тюрьмы // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского дома. – Л., 1985. С. 247.
- ²⁷ *Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум. Очерк по истории умственной жизни русского общества в XVII веке. – СПб., 1900. Изд. 2-е. Приложение. С. 23.
- ²⁸ Там же. С. 37.
- ²⁹ Пустозерский сборник. – С. 53.
- ³⁰ *Аввакум Петров.* Послания и челобитные. – СПб., 1995. С.70.
- ³¹ *Соловьев В.С.* Владимир Святой и христианское государство // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1989. С. 248.
- ³² Памятники истории старообрядчества XVIII в. – Стлб. 475.
- ³³ *Демкова Н.С.* Из истории ранней старообрядческой литературы // Труды отдела древнерусской литературы. – Л., 1974. Т. 28. С. 388.
- ³⁴ Памятники истории старообрядчества XVII в. – Стлб. 289.
- ³⁵ *Кушелев-Безбородко Г.* Памятники старинной русской литературы. В 4 вып. Вып. 4. – СПб., 1962. С. 119–120.
- ³⁶ *Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум. – С. 101.
- ³⁷ Памятники истории старообрядчества XVII в. – Стлб. 547.
- ³⁸ Житие протопопа Аввакума. – С. 231.

**«ЕГО ИМЯ БЫЛО СИНОНИМОМ ФИЛОСОФА»
(П. С. Авсенеv)***

1

Авсенеv ушел из жизни, едва переступив порог своего сорокалетия. Родился он в 1811 г. в семье священника, и это предопределило его будущую карьеру. Первой его *alma mater* была Воронежская духовная семинария, известная по участию в преобразовании ее святителя Тихона Задонского¹. С 1829 по 1833 г. Авсенеv учится в Киевской духовной академии, по окончании которой остается при ней преподавателем по классу немецкого языка. Через три года его перемещают в класс философии с поручением вести введенный незадолго до того курс психологии, читавшийся профессорами В. Н. Карповым и О. М. Новицким. Но оба они перевелись в другие высшие учебные заведения: один в Петербургскую духовную академию, другой – в Киевский университет св. Владимира. Никакой традиции преподавания предмета они после себя не оставили, и Авсенеvu пришлось все начинать с чистого листа.

Кроме психологии, он вел также занятия по истории новейшей западной философии, сперва начиная с Канта, а потом и Декарта, находясь под попечительной ферулой профессора И. М. Скворцова, работавшего в академии с момента ее основания в 1817 г. Он во всем придерживался официальных уставных требований, обязывавших решительно избегать «раскола разума от веры». Одно из них гласило: «Вообще да не будет никогда в духовных училищах слышимо то различие, ко-

* *Авсенеv П.С.* Из записок по психологии. – СПб., 2008. С. 3–14.

торое к соблазну веры и к укоризне простого доброго смысла столь часто в школах было допускаемо, что одно и то же предложение может быть справедливо в понятиях философских и ложно в понятиях христианских»². Философия должна была всецело находиться в подчинении православия. По его словам, нет ничего выше Откровения, «к которому и должна обращаться наша философия, не с тем, впрочем, чтобы вносить в него свои умствования, а с тем, чтобы из него выносить светоносные истины»³. Такой подход едва ли мог способствовать развитию свободного мышления, и это не могло нравиться Авсенеу. Вероятно, по этой причине его не особенно привлекала история философии, и он целиком сосредоточился на разработке проблем психологии, стараясь «сообщить преподаванию ее такое направление, которое бы, удовлетворяя общим научным требованиям, в то же время вполне соответствовало бы высоким целям и духу академического образования»⁴.

В целом его жизнь текла размеренно и однообразно. Болезненный от природы, он сторонился мирского общения. В возрасте тридцати трех лет принимает монашеский постриг с именем Феофана. А вскоре становится и ординарным профессором философии, сменяя в этой должности ушедшего на покой престарелого своего наставника. Однако сделать что-либо на этом поприще он не мог: положение философии по-прежнему оставалось критическим, и в 1850 г. она вообще выводится из перечня университетских дисциплин. В духовных академиях ее задача ограничивалась исключительно ролью «служанки богословия». Когда же она была восстановлена через 13 лет в своих правах, Авсенева уже не было в живых: он умер в 1852 г. в Риме, где служил тогда настоятелем русской посольской церкви.

2

Ровно за год до того, как впервые появилось в печати издание сочинений Авсенева, один из известней-

ших русских психологов того времени К. Д. Кавелин писал в «Вестнике Европы» (1868. Кн. 1): «Психология – наука сравнительно новая. Психологические исследования до сих пор не более, как подготовительные работы, при помощи которых мы пытаемся более или менее неудачно ориентироваться в загадочной и темной области психических явлений, упорно отстаивающей свои тайны»⁵.

К разряду «подготовительных работ» относятся в значительной мере и сочинения Авсенева. Сам он мало писал, ограничиваясь преимущественно составлением лекционных конспектов и заметок. Однако в них явно ощущаются высокий смысл и напряжение ума, отличающие подлинное творчество от хлопотливого эпигонства. Из двух господствовавших тогда школ в психологии – немецкой и английской, он отдавал предпочтение первой. Различие этих школ выражалось в том, что немцы на первый план выдвигали исследование психических процессов, т. е. сочетаний и комбинаций различных сил и способностей души, тогда как англичане принимали за основу изучения непосредственное содержание психических явлений, таких как страсть, воля и т. д. Поэтому первые склонялись более к философскому методу, вторые отдавали предпочтение опыту, эксперименту. Оба этих направления прижились и на русской почве, дав толчок развитию как философской, так и физиологической психологии.

Авсенев в соответствии с немецкой традицией видел в психологии средство самопознания, отождествляя ее в этом плане с антропологией⁶. С его точки зрения, психология берет человека не в житейском контексте (а это как раз и составляло специфику английской психологии), а в общечеловеческом, как всеобщий тип, выступающий идеалом для конкретных лиц, людей вообще. «Лицо тем выше, – признает он, – чем ближе его характер к общему типу народа, а через него человечества. Богочеловек есть человек всех народов и всех времен – человек вечный»⁷. Таким образом, психология в конечном счете смыкается с богословием,

внося в него императивы и принципы нравственного сознания. Авсенеv считает, что богословское учение о человеке не может быть вполне усвоено без «психологического о нем учения, ибо первобытное состояние невинности человека нам непонятно, пока мы не усмотрим в душе своей стремления всех сил ее ко взаимному согласию, к надлежащей подчиненности низших сил высшим и к освобождению ее от чувственности»⁸. Причем само это познание всех сил и стремлений души должно всемерно опираться на естественные науки, прежде всего химию, медицину, физиологию⁹.

В психологических воззрениях Авсенева явственно обозначается крен в сторону этнопсихологии, чем и обуславливается его внимание к различным теориям происхождения души. Согласно одной из них, она пребывает от начала мира, согласно же другой – творится каждый раз вновь при рождении человека. Этим теориям, которые, по словам Авсенева, вызывали «неудобство» в глазах отцов церкви, он противопоставляет третью – «переведения душ». Ею полагается, что души всех людей первоначально содержатся в праотце рода человеческого Адаме, а от него уже преемственно переходят от родителей к детям. Следовательно, душа не есть творение, а рождение, и в этом качестве она суть «творческая сила Божия», вечная печать Откровения в природе человека. Так уясняется единство человечества, несмотря на разность племен, существующих на земле. Разделение его на племена отнюдь не означает уклонение людей от первоначального богоподобия, как думали многие философы, в том числе Кант и Гегель. Можно лишь говорить о том, что вследствие первородного греха и вызванных им «скорбей» этот образ искажился «смертностью, неправильностями, болезнями». Но Бог не оставляет без своего попечения человечество, и образ Творца «восстанавливается в тех народах и лицах, кои подчиняются благодатному действию божественных мер»¹⁰.

От повреждения образа Божия в разных племенах следует отличать изменения в типе человека, вноси-

мые «опытными условиями» действительной жизни. Они-то и закрепляют постоянство племенных отличий. Авсенева выявляет здесь действие «всеобщего закона», а именно: «Всякое бытие в первоначальном своем состоянии бывает неопределенно, зыбко, бескачественно, но из этого состояния должно чрез различные изменения переходить в состояние определенное, твердое, неизменное, пока, достигши оно, совершенно окрепнет и таким образом делается тем, чем ему быть предназначено»¹¹. Данный закон показывает, что телесные отличия племен складываются постепенно, по мере воздействия внешней среды и хозяйственной деятельности, запечатлеваясь и на их умственном складе и нравственных задатках.

Под этим углом зрения Авсенева характеризует различные племена человеческого рода – африканцев, монголов, китайцев, иудеев и т. д. Так, об итальянцах он пишет: «Язык их, самый гармонический, носит на себе отпечаток нежности климата и мягкости воздуха»¹². Англичане: «Уединенность их острова и мрачность природы образовали в них характер меланхолический, самозамкнутый. Эгоизм их отпечатлевается и на самой их вере»¹³. «Немцы, живущие в Швеции, Норвегии и Дании, отличаются от тех, которые обитают в Германии»¹⁴.

Соответственно, в силу специфичности условий, Россия представляет собой противоположность Запада: «Там большею частию мелкие государства, отделенные одно от другого самою природою, посему в западных государствах преобладает начало личности, индивидуальности. В России, напротив, видим слияние племен, которому благоприятствует ее ровное местоположение; у нас развивается та мысль, что различные племена должны сплавиться в единый народ. Характер русский есть характер универсальный»¹⁵. Как можно видеть, этнопсихология Авсенева выдержана в славянофильском духе, начинавшем тогда утверждаться в российском обществе. В XX в. схожие идеи развивали евразийцы и, в частности, Л. Н. Гумилев.

3

Достаточно много места уделяется в работах Авсенева и вопросам психологии личности. Исходя из теории «переведения душ», киевский профессор признает седалищем ее человеческое сердце. Этим, на его взгляд, обуславливается способность человека к особому рода ведению, не ограниченному пространством и временем. Сердечное ведение обходится без приемов логики и размышления; оно дается сразу и целостно. Его сфера – явления нравственного порядка, обнажающиеся в безличных состояниях души, каковыми Авсенев признает сон и сновидения, силы магнетизма и сомнамбулизма и т. д. Их познание многое открывает нам в нашей собственной природе.

Состояние сна сопряжено с упадком соответствующих отправлений: в теле – чувствований и движения, в душе – разума и воли. Остаются одни лишь растительные отправления, благодаря чему жизнь сердца достигает полной свободы, усиливается способность воображения. Самосознание угасает и обращается в простое сознание. Теряется самая личность человека: иногда он видит себя в образе животного, иногда говорит себе самому от лица другого. Во сне человек как бы погружается внутрь самого себя, возвращается в круг естественного бытия¹⁶. На этой почве и рождаются сновидения, в которых раскрывается скрытый от нас в бодрственном состоянии субъективный мир, или, говоря языком фрейдизма, бессознательное. «Бодрственное сознание, – пишет Авсенев, – имеет твердый порядок, потому что мир, к которому оно обращено, сам твердо расположен, движется в формах пространства и времени, существует и живет по неизменным законам, категориям и имеет единство. Напротив, сонное сознание хаотично, оно перемешивает пространства и времена, нарушает законы, единство обращает в множественность»¹⁷. В сновидениях отражается прошлое и будущее: душа, будучи отрешена от разума и воли, перемешивает истинную точку зрения на вещи и влагает в

них особое символическое значение. Поэтому толкование снов равнозначно самопознанию.

Разновидностью сна выступает сумасшествие. В сумасшествии, подобно как и во сне, считает Авсенеv, душа следует одинаковым законам сочетания представлений, только мысль обретает другую форму: у спящего она выражается на языке слов, у сумасшедшего – на языке образов. Все дело в преобладании «нижней области сердца над высшею силою самосознания, в перевесе чувственности над разумом и волею»¹⁸. Человек перестает быть свободной личностью, погружаясь в стихию неопределенных страстей и желаний. Их жертвой и оказывается лишенная самосознания душа. Но сумасшествие хотя и болезнь, однако Авсенеv не склонен смотреть на него только «оком сожаления»; он отмечает случаи, когда человек, находясь в столь бедственном состоянии, неожиданно заново прорывается к познанию истины и добра, заставляя нас удивляться и восхищаться безмерностью и непостижимостью загадок психики.

В данном же разделе стоит и танатология, имеющая чрезвычайное значение в формировании психологии личности. Авсенеv рассматривает смерть в аспекте противоборства двух сил души: «пожелательной» и разумной. «Господство разума над пожеланиями, – говорит он, – дает именно жизнь телу не только отрицательно – чрез обуздание разрушительных страстей, но и положительно, ибо пребывая разумом в голове, душа чрез нервы по всем членам простирает свое благотворное влияние: поддерживает ход жизненных отправлений, сохраняет в них ритм и меру. Напротив, перевес пожеланий над разумом приносит смерть телу не только отрицательно – чрез свержение животной власти разума, но и положительно, ибо, пребывая во чреве, они движением своим возмущают ход растительных отправлений, волнуют или охлаждают кровь, усиливают или останавливают биение сердца, ускоряют или замедляют дыхание, расстраивают пищеварение»¹⁹. Следовательно, вопрос о продлении жизни связан в

первую очередь с духовным самоутверждением, изменяющим и телесно-природное существование человека. Позднее эта позиция закрепляется в теории ортобиоза И. И. Мечникова²⁰.

Такова психологическая концепция Авсенева. Сказанное можно дополнить словами из предисловия к первому изданию его лекционных записок: «Излагая эту теорию своим слушателям, профессор Авсенев передавал ее идеи со всеми признаками полного и искреннего своего убеждения в их истине, с искренним, сердечным желанием поделиться с ними своими задушевыми взглядами и убеждениями... Он старался сообщить своим мыслям, по возможности, поэтически-художественное выражение, произносил свои лекции с одушевлением, задушевым и льющимся в душу симпатическим голосом, всеми чертами лица своего выражая желание вступить с ними в полное духовное общение мыслей и чувствований... Его психологические лекции производили на большую часть студентов Академии глубокое впечатление, многих восхищали и увлекали, и всех интересовали... Мы имеем основание думать, что эта прекрасная философская теория духа человеческого, как глубоко религиозная, так и глубоко-мысленная, интересна не только как памятник прошедшего времени, но и в наше время могла бы проложить себе путь к уму и сердцу многих любителей самопознания»²¹. Мнение это как нельзя более справедливо, и нам остается лишь согласиться с этими суждениями.

¹ См.: *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. – СПб., 2001. С. 512.

² Проект Устава духовных академий. – СПб., 1814. С. 53. – Устав четко устанавливал и ориентиры, которых следовало держаться в преподавании философии: «Между другими Платон есть первый столп истинной философии... Из новейших философов тех должно предпочтительно держаться, кои ближе всего его держались» (Цит. по: *Цвык И.В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. – М., 2001. С. 56). В плане реализации этой установки наибольших успехов достиг В. Н. Карпов, первым переведший полностью Платона на русский язык.

³ *Скворцов И.М.* Записки по нравственной философии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. Вып. 2. – Киев, 1869. С. 21.

⁴ Вступительная статья (без указания автора) к кн.: *Феофан (П. С.) Авсенева*. Из записок о психологии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. Вып. 3. – Киев, 1869. С. III.

⁵ *Кавелин К. Д.* Немецкая современная психология // *Кавелин К. Д.* Собр. соч. В 4 т. Т. 3. Наука, философия и литература. – СПб., 1899. С. 367.

⁶ Наибольшее влияние на Авсенева оказал Г. Шуберт, последователь философии Шеллинга. Признавая его создателем «наилучшей из психологий», он в то же время критически относился к его учению о параллелизме душевных сил и явлений с телесными органами и их отправлениями. Оно, на его взгляд, не только не вводит нас в познание действительных законов духовной жизни, но и увлекает наш ум в сферу случайных и обманчивых аналогий, которые, вместо открытия истины, только обольщают его сомнительными призраками. Слабостью теории немецкого психолога Авсенева признавал также то, что она тесно связана с общим его натуралистическим мировоззрением, заключавшим «много представлений темных и неверных, например, о душе мира». Наконец, ему казался неприемлемым и чисто синтетический, т. е. описательный метод ее построения и изложения. Сам он в своих лекциях отдавал предпочтение аналитическому методу. Следует, однако, заметить, что новаторские приемы Авсенева, по словам редактора первого издания его сочинений, не встретили «ожидаемого им сочувственного отношения со стороны лиц, внимательно и сочувственно следивших за ходом и направлением философской мысли в академии», и среди них был сам ректор Иннокентий, обязавший Авсенева заниматься преподаванием психологии.

⁷ *Авсенева П.С.* Из записок по психологии. – СПб., 2008. С. 22.

⁸ Там же. С. 42. – Это утверждение Авсенева прямо противоположно тому мнению, которое высказывал несколько позднее Н. Г. Чернышевский. В своем трактате «Антропологический принцип в философии» последний, между прочим, доказывал, что никакого разделения человека на телесное и духовное не существует, что «принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма», что, наконец, «наблюдениями физиологов, зоологов и медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека» (*Чернышевский Н.Г.* Антропологический принцип в философии // *Чернышевский Н.Г.* Избр. филос. соч. В 3 т. Т. 3. – М., 1951. С. 185).

⁹ См.: *Авсенева П.С.* Из записок по психологии. – С. 33–37.

¹⁰ Там же. С. 154.

¹¹ Там же. С. 158–159.

¹² Там же. С. 192.

¹³ Там же. С. 193.

¹⁴ Там же. С. 194.

¹⁵ Там же. С. 194–195.

¹⁶ Авсенов говорит о трех кругах природного *бывания* человека: мировом (космическом), солнечном и планетном (земном).

¹⁷ *Авсенов П.С.* Из записок по психологии. – С. 223.

¹⁸ Там же. С. 233.

¹⁹ Там же. С. 303.

²⁰ См.: *Мечников И.И.* Этюды о природе человека. – М., 1961; *Мечников И.И.* Этюды оптимизма. – М., 1964.

²¹ Вступительная статья (без указания автора) к кн.: *Феофан (П.С.) Авсенов.* Из записок по психологии. – С. XIII.

А. Д. ГРАДОВСКИЙ КАК ГОСУДАРСТВОВЕД*

Всякий смертный... имеет право
желать, чтобы его сетования, надеж-
ды и стремления остались в памяти
людей в их истинном виде.

А. Д. Градовский

Александр Дмитриевич Градовский (1841–1889) мало знаком нынешней читающей публике, оставаясь в тени своих более знаменитых современников. Почти не систематизировано его творческое наследие, по обширности не уступающее соловьевскому или леонтьевскому. Предпринятое в самом начале века издание его сочинений¹ оказалось не совсем «ко времени»: с одной стороны, оно выпадало из круга стремлений «ренесансного» веховства, а с другой – диссонировало с общими установками начинавшего уже обрусевать марксизма. Спорить с Градовским никто не хотел (все помнили его полемику с Достоевским!), а потому он оказался просто в забвении, на обочине отечественной мысли. Воистину, это наша вечная трагедия: мы слишком богаты, чтобы держать под микроскопом каждую крупницу золота!

1

Сфера научных интересов Градовского – политическая философия, государствоведение. В тогдашней расстановке сил, вызванной конфронтацией между славянофилами и западниками, он занимал *среднюю линию*, равно учитывая идейные традиции обеих группировок.

* Градовский А.Д. Соч. – СПб., 2001. С. 3–14.

Конечно, речь не идет об эклектической попытке смешать разнородные тенденции; дело в другом: ученый-юрист прекрасно понимал, что общественное сознание формируется на базе партийных пристрастий и идеалов, обусловленных историческими реалиями национальной жизни. Оттого его стихией был исторический метод, направлявший его научные разыскания.

Сущность этого метода он выразил так: «*отрицание абсолютного, признание прогресса*»². Сказывалось влияние гегельянства. Но главное, однако, заключалось не в констатации факта изменения, совершенствования общественных форм, а в постижении того, *какой момент* в общем процессе развития народа составляет современность, *наше время*. Через историю Градовский приходил к *практике*, считая ее опорой и истоком всякой истинной теории.

Критерий практики освобождал историческое познание от односторонней метафизики и рационализма в объяснении общественных явлений. Градовский справедливо полагал, что «разум не может быть безусловным основанием *бытия* вещей»³. Это – способность чисто субъективная, и бесполезно пытаться «найти и обосновать *всеобщую* субъективность», т. е. совокупность требований разума, одинаково обязательных в мире нравственном и политическом. Тем самым рационализм приводит к торжеству индивидуализма, разделяя и атомизируя общественные силы.

Но даже если и допустить существование всеобщей субъективности, все же, по мнению Градовского, придется мыслить ее как величину историческую, подчиненную условиям пространства и времени. А значит, «всеобщее сознание одной эпохи может быть несогласно со всеобщим сознанием другой»⁴. Они окажутся без преемственности, развития, и мы вынуждены будем либо отказать *воле* в праве «отменять» известные установления, либо, напротив, всячески поощрять разрушительные теории. Так, рационализм оправдывает и консерватизм, и радикализм, не умея отделить истину от лжи, ветхое от нового. Выход из тупика может га-

рантировать только историческое воззрение. Но как раз этого Градовский не находил ни в славянофильстве, ни в западничестве.

2

Подход славянофилов к государству детерминировался формулой К. С. Аксакова: «Русский народ есть народ не государственный, т. е. не стремящийся к государственной власти... русский народ государствовать не хочет»⁵. Из этого славянофилы выводили ряд важных следствий: во-первых, разделение России на *государство* и *землю* (правительство и народ), во-вторых – признание их *взаимного невмешательства* в дела друг друга, в-третьих – ограждение «народной свободы» от действия каких бы то ни было юридических форм. По словам А. С. Хомякова, такая система позволяла русскому народу сохранить свою самобытность и избежать «язвы духовного пролетарства», которая ужаснее «пролетарства вещественного»⁶. Но все это может обернуться «историческим преданием», если по-прежнему продолжать тактику «европейничанья», начатую со времени Петра I.

Спору нет, не без иронии замечает Градовский, русский народ, несомненно, народ *особенный*, как особенным является каждый народ – французский, английский, итальянский, немецкий и т. д. «В этом смысле, – продолжает он, – народ *не* особенный есть нелепость, логическое противоречие. Но такую же нелепость представляет понятие о *совершенно* особенном народе, т. е. народе, составляющем *исключение* из всех народов земного шара, народе, не подчиняющемся в развитии своим общим законам материального и нравственного мира, народе, являющемся воплощенною и осуществившеюся *утопией*»⁷. Между тем именно таково мнение славянофилов о русском народе. Поэтому-то они всячески озабочены тем, чтобы «Россия не обратилась в *Европу*», не превратилась в этнографический, служебный *материал* для развития других народов⁸.

Из контекста видно, что Градовский полемизирует с Н. Я. Данилевским, автором политико-культурологического трактата «Россия и Европа». Последний решительно призывал к сплочению славянства, усматривая в этом первейший залог противостояния романо-германской цивилизации⁹.

Градовского более всего досадовало то, что славянофилы закрывали глаза на очевидные истины. Надо ли бороться с Западом, если «Россия *есть* Европа и русский народ есть народ *европейский*»¹⁰. Достаточно сравнить его с восточными народами. При столкновении с европейской цивилизацией они большей частью «развращаются, разрушаются и гибнут». Другое дело – русский народ: он не только сохранил все свои «особенности», но и воспринял эту цивилизацию как нечто *свое*, близкое по духу и убеждениям. «Типическим» выразителем европейских свойств русского народа Градовскому представлялся М. В. Ломоносов. Подобная фигура, на его взгляд, невозможна на Востоке. Благодаря таким личностям возрастало и укреплялось сознание русского народа, просветлялось его историческое призвание.

В один ряд с ними Градовский ставил и самих славянофилов: они такие же «птенцы гнезда Петрова», как и презираемые ими западники. Однако в их учении сознание национальности «было доведено до преувеличенных размеров»¹¹. Народ оказался антиподом власти, а его нравственная жизнь подверглась отчуждению от законности и права. Пользы для науки от этого было немного, хотя важно уже то, что славянофилы первыми заговорили о народе в связи с деятельностью государства. Этим исчерпывалось значение славянофильства для Градовского.

3

Более детальной оценке подверглись теории западничества. Внимание к ним Градовского объяснялось тем, что они непосредственно примыкали к линии за-

падноевропейского либерализма, открывшего эру научного государствоведения.

Действительно, попытки осмыслить сущность государства приходится в основном на период зарождения буржуазной идеологии. Древность не оставила сколько-нибудь полноценной теории, ограничившись указанием на то, что человек есть существо общественное. В свою очередь Аристотель, дифференцируя людей по их «природе», выделил три категории: рабов, свободных и правителей. Таким образом, выходило, что возникновение власти в обществе обусловлено личными свойствами людей, их характерами и темпераментами.

В средние века взамен «языческих» представлений утвердились теократические концепции государства. Особенно широкое распространение получило учение о двух мечях. Оно провозглашало, что Бог дал церкви два меча: один для собственного употребления, другой – для возвышения светской власти. Обязанностью последней было угождение церкви. Позднее, когда светская власть сумела подчинить себе духовенство, акценты несколько сместились, однако безотносительно к этому в силе оставалась формула божественного происхождения власти.

Выход на арену истории «третьего сословия», буржуазии, выступившей против феодальных привилегий, способствовал секуляризации государствоведческих воззрений. Возникает *договорная теория*. В соответствии с ней люди еще в первобытном состоянии под влиянием опасностей и суровой жизни согласились добровольно отказаться от части своих прав и передать их группе лиц или отдельному лицу, возложив на них обязанность сохранения общей безопасности и гражданского порядка. Так рождается государство, которое обладает неизменными функциями и действует на основании строго определенных законов. Всякая попытка переступить за их черту чревата общественными раздорами и распрями, а потому общество может разорвать договорные отношения и само заняться устрой-

ством своего будущего. Договорная теория, ставшая, по словам Градовского, *кодексом либерализма*, впервые была разработана в трудах Т. Гоббса, С. Пуффендорфа и Дж. Локка. От них ее восприняли и наши мыслители – начиная с В. Н. Татищева и М. М. Сперанского до Б. Н. Чичерина включительно.

Сомнение в «практической пользе» договорной теории высказывал, пожалуй, только Т. Н. Грановский. Рассуждая о происхождении государства, он учитывал, прежде всего, «различие потребностей и народностей»¹². В истории не бывает однообразных событий, но все протекает под действием тех обстоятельств, которые господствуют в данный момент в обществе. Точно так же и государства возникают в силу разнородных причин, преследуя в то же время разные цели и стремления. Тем самым учение о государстве у Грановского обретало почву *здорового историцизма*¹³, сметавшего вечные и неизменные основания.

По этому же пути пошел и Градовский¹⁴. «Политическая мысль, – писал он, – руководящая действиями людей, должна быть результатом *данной* эпохи, а не какой-либо иной»¹⁵. Не существует государства и общества вообще, как не существует человека *вообще*. В науке государствоведения вредна метафизика всечеловечества. Не может быть учений, пригодных для всех времен и народов. А таковым именно представляет себя либерализм, обходя мимо не только сословные различия, но и различия народностей и рас. В общечеловеческом растворяются маркизы и графы, крестьяне и подмастерья, французы и немцы, словом, человечество сливается в некую неразличимую массу, спаянную общим юридическим равенством, т. е. равенством перед законом. Это объявляется *свободой*, отсутствие которой считается причиной всех зол. Вопрос о личной свободе приравнивается к вопросу об общественном благе. Все измеряется количеством индивидуального труда. Никто не задумывается над тем, *как* будет действовать «законносвободный» человек в «атомизированном» обществе. Совершенно не берется в расчет, что челове-

ский труд – не просто индивидуальная акция, но часть и функция труда общественного. «Теория» не замечала, говорит Градовский, что «ее формула относится, скорее, к обществу дикарей, нежели к обществу цивилизованному»¹⁶. Поощряя «свободную игру личных сил», она разобщала людей, раскалывала общество на классы. На страже этой «азартной игры» стояло государство.

Но так не могло продолжаться бесконечно. Время возбуждало новые вопросы, революционизировавшие умы. Из косности либерализма проросло страшное семя радикализма. На очередь дня стал социализм. Лозунг накопления сменился на лозунг распределения¹⁷. Вместо обещанных гармонии и порядка надвигались разрушение и гибель. После всего этого Градовскому не оставалось ничего другого, как признать либерализм обветшавшей доктриной уходящего космополитизма и индивидуализма.

4

Разбор славянофильских и либерально-западнических теорий подводил Градовского к мысли, что подлинной задачей науки должно стать создание теории *национально-прогрессивного государства*.

По мнению ученого, основанием государства является начало народности. Ориентация на общечеловеческое упрочивает лишь анархию, безвластие. В развитии человечества главенствуют две тенденции: на ранней стадии – созревание условий «внутреннего единства в определенной группе людей», позднее – выделение этой группы «из общей массы человечества под именем народности, национальности». Побудительными мотивами обособления национальностей, с одной стороны, выступает «сознание своей собирательной личности, своего Я между другими народами», а с другой – «требование свободы, оригинальности, самостоятельности во внешнем и внутреннем развитии». «И то и другое, – отмечает Градовский, – растет вместе с историею наро-

да, действуя первоначально как темный инстинкт, потом как сознательная идея»¹⁸. Из соединения этих двух моментов рождается государство, в котором национальность достигает своего самосознания. Таким образом, в схеме Градовского полностью исчезает славянофильская антиномия народа и власти.

Понятие государства складывается из трех элементов: собственно народности, территории и политической власти. Последний элемент является доминирующим. Как пишет Градовский, «общество, хотя бы оседлое, развитое, расчлененное на классы, не составляет государства, если в нем нет особой, национальной политической власти»¹⁹. И наоборот: наличие политической власти есть гарантия *цивилизованного*, культурного состояния общества.

До образования государства функции политической власти находились в руках «первобытных властей» – глав семей, родов, племен, а также жрецов, духовенства. Однако они сочетали политические функции с *частными* правами лиц, т. е. не отделяли себя от общества, что тормозило развитие государства. Необходимо была фронтальная конфискация всего объема их политических прав и привилегий. Градовский называет это процессом «сосредоточения или централизации власти»²⁰. По существу, это означало *дефедерализацию* политического общества, установление унитаризма, даже монархизма. Но все должно было совершаться на почве национальности, ограждавшей общество от деспотизма. Здесь очевидно существенное влияние Н. Я. Данилевского, утверждавшего, что «одна народность должна составлять только одно государство»²¹. И для Градовского значение государства обуславливалось его ролью в укреплении национальности.

Другая ипостась государства определялась положением личности. Здесь Градовский резко расходился с либералами, рассматривавшими вопрос о правах и свободах личности исключительно в аспекте борьбы с государством. Это он воспринимал как нонсенс. Ведь государство, по большому счету, есть единство состав-

ляющих его личностей. Признавая борьбу с государством условием расширения прав личности, мы обрекаем общество на бесконечные распри и конфронтации. Вопрос о правах личности, на его взгляд, должен решаться не с позиций государства как такового, а с позиций его политического института – *правительства*. Ошибку либералов Градовский видел в том, что они отождествляют государство с правительством, т. е. сводят государство к политической власти. На самом деле, правительство есть только элемент государства, хотя и несущий главную ответственность за его существование. Поэтому положение личности зависит, прежде всего, от действий политической власти, основанных на праве *принуждения*.

Категория принуждения охватывает самое широкое содержание – от запрета на известные действия (уголовное законодательство) до требования соотноситься в частной деятельности с известными формами. Все виды государственного принуждения Градовский подводит под три понятия: *охранения*, затрагивающего общие условия безопасности государства, *содействия*, касающегося развития успехов народной жизни, и, наконец, *прогресса*, выражающегося в положительном осуществлении общественных целей и инициатив. Все, что остается за рамками этих форм принуждения, составляет область частной предпринимчивости и свободы.

Следовательно, принуждение имеет свои пределы, чем отличается от властного произвола. Оно должно принимать во внимание состояние и запросы общества. В противном случае не будет успеха никаким правительственным начинаниям, даже самым благоприятным. «Так, – замечает Градовский, – попытка Петра Великого ввести в русское гражданское законодательство систему единонаследия не удалась, потому что закон этот шел вразрез с народными воззрениями на семейные отношения и наследственное право... Тщетно Екатерина II стремилась призвать некоторые сословные корпорации к самоуправлению. Общество, постро-

енное вообще на началах частного и государственного крепостного права, не способно к самоуправлению... Если реформы, имевшие целью самоуправление, и должны были начаться в те времена, то, естественно, в основание их должна была лечь предварительная отмена крепостного права»²². Таким образом, историческая критика законодательства позволяет уяснить общее направление правительственных реформ, которое необходимо было для достижения общественного прогресса.

Поскольку почин в деле реформ принадлежит власти, то первым актом должно быть разграничение сферы частной и государственной деятельности. Для либерализма вопрос сводился к сужению правительственной сферы на основе борьбы либо взаимного соглашения (Г. Аренс, Дж. Милль). Градовский и в этом случае рассуждал иначе. На его взгляд, развитие свободы личности и учреждений «состоит не в уменьшении круга правительственных действий, а в изменении его формы»²³. На примере Англии он показывает, как параллельно росту общественного самоуправления расширялся и увеличивался круг государственной регламентации. «Причину этого удивительного явления, — пишет ученый, — должно искать в одном факте: в быстром развитии городов, городского народонаселения, следовательно, в образовании *нового общества*, выступившего со своими воззрениями на государство и породившего массу совершенно новых явлений»²⁴.

Все это повлекло за собой изменение формы государственной деятельности, не затронувшее, однако, полномочий и прерогатив общественного самоуправления. Более того, они даже значительно увеличились в объеме за счет включения в состав компетенции органов самоуправления тех новых функций, которые ранее подлежали государственной регламентации. Никакой борьбы с государством не потребовалось; они отошли обществу сами собой, лишившись материального субстрата в новых формах и направлениях государственной деятельности.

Совсем по-другому выглядит ситуация, когда государство продолжает удерживать за собой устаревшие функции, не заботясь при этом о реализации стоящих за ними общественных стремлений. Тогда общество действительно приходит в волнение, возникают «революционные партии». Это, по мнению Градовского, помогает выйти из *застоя*. Во-первых, угроза народного выступления «делает невозможной осуществление эфемерных планов и частных затей» честолюбивых правителей, и, во-вторых, борьба в обществе приводит в конце концов к «установлению прочной политической организации» в соответствии с новыми формами государственной деятельности²⁵. Нет никакого «нарастания деспотизма», чем так стращали общество либеральные идеологи и их веховские последователи (например, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк). Просто движение прогресса делает в революциях спасительный зигзаг, чтобы затем вновь вернуться в свое прежнее правительственное русло. Градовский был твердо убежден, что «прогрессивное движение в правительстве всегда есть реформа»²⁶, которая дает каждой личности самостоятельное развитие и каждой общественной потребности соответствующую организацию. И чем совершеннее общественное сознание, тем многосложней и разветвленней политическая система. Власть есть форма культуры, и она пребудет, пока есть народ, исполненный жажды творчества и созидания.

Градовский освобождал науку о государстве от предвзятых догм и фантастических утопий, ставя вопрос о власти на почву исторической эмпирии и прогнозируемой перспективы. В этом его главная заслуга перед Россией и человечеством.

Мы попытались кратко осветить государствоведческие идеи нашего великого ученого-юриста. Очевидно, что их оценка не может свестись к простой идеологической ярлыкации – славянофил, западник. У нас вообще не было чистых славянофилов и чистых западников. Славянофил И. В. Киреевский так и не смог до

конца «соскоблить с себя европейца», а западник А. И. Герцен демонстрировал такие «разочарования в Европе», что даже вызывал восхищение у наших «национальных философов». И что всего примечательнее – и славянофилы и западники были либералы. А. И. Коселев так разъяснял сущность либерализма: «Либералы проповедуют в том или ином виде предоставление народу, т. е. всем гражданам империи, участия в законодательстве и администрации»²⁷. Под этими словами вполне могли подписаться и все русские западники – от Б. Н. Чичерина до П. Н. Новгородцева.

Так кем же был Градовский? К какой российской партии он стоял ближе всего своим творчеством?

На это нельзя дать однозначный ответ. Он ориентируется не на партийные пристрастия, а на выводы строгой науки. С позиций науки ученый выступал против «охранительства» К. С. Аксакова и М. Н. Каткова, хотя ему импонировало их «национальное чувство», их монархизм. Наука же служила ему арбитром в споре с Ф. М. Достоевским, яро возроптавшим на Градовского за его протест против антиинтеллигентских филиппик великого писателя²⁸. Научная добросовестность заставляла его отмежевываться и от всей когорты российских и западноевропейских либералов, ратовавших за «неизменное» законопослушание и порядок. Таким образом, Градовский был просто *Градовским* – научной величиной, несоизмеримой ни с какой политической скрепой! Такой же, как, скажем, В. О. Ключевский или В. С. Соловьев. Каждый из них в своей сфере неповторим и оригинален. Рядом с «Курсом русской истории» одного из них и «Оправданием добра» другого по праву стоят «Начала русского государственного права» Градовского, свидетельствуя о неистощимости и глубине русского ума. Не будем искать партий и группировок, чтобы принять и понять самобытное и яркое наследие ученого-юриста.

В нем органично сочетались два социальных таланта: университетского профессора и политика-публициста. Автор фундаментальных трудов по истории

государства и права и страстный, неутомимый поборник идеалов пореформенной России – таким он остался в памяти своего поколения, в истории отечественной мысли.

¹ Градовский А. Д. Собр. соч. В 9 т. – СПб., 1899–1908.

² Градовский А. Д. Национальный вопрос в истории и литературе // Там же. Т. 6. – СПб., 1901. С. 69.

³ Там же. С. 45.

⁴ Там же.

⁵ Бороздин А. К. Семья Аксаковых // Литературные характеристики: Деятельный век. Т. 2. Вып. 1. – СПб., 1905. С. 167–168.

⁶ Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. – М., 1988. С. 155.

⁷ Градовский А. Д. Славянофильская теория государства (письмо в редакцию) // Градовский А. Д. Собр. соч. В 9 т. Т. 6. – С. 417.

⁸ Там же.

⁹ См.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. Изд. 6-е. – СПб., 1995. С. 222–253.

¹⁰ Градовский А. Д. Славянофильская теория государства (письмо в редакцию). – С. 417.

¹¹ Там же. С. 418.

¹² Т. Н. Грановский и его переписка: В 2 т. Т. 1. – М., 1897. С. 216–217.

¹³ «История, – писал Т. Н. Грановский, – развивает в нас верное чувство действительности и ту благородную терпимость, без которой нет истинной оценки людей... При каждом историческом проступке она приводит обстоятельства, смягчающие вину преступника, кто бы ни был он – целый народ или отдельное лицо». – Там же. С. 282.

¹⁴ «Нужно в иной, конечно, форме, – писал в одном из своих писем к С. А. Юрьеву Градовский, – браться за то же дело, которое в свое время делал Грановский и его сподвижники» (Шахматов А. А. Краткий биографический очерк А. Д. Градовского // Градовский А. Д. Собр. соч. В 9 т. Т. 9. Приложение. – СПб., 1908. С. С).

¹⁵ Градовский А. Д. Что такое консерватизм // Градовский А. Д. Собр. соч. В 9 т. Т. 3. – СПб., 1908. С. 350.

¹⁶ Градовский А. Д. Общество и государство. Теоретические очерки // Там же. С. 361.

¹⁷ В своей критике социализма А. Д. Градовский, признавая действительно важным вопрос о распределении общественного богатства, вместе с тем отмечает, что вопреки уверениям проповедников этого учения «человеческая личность остается фундаментом общества, и от того, в какой мере эта личность будет крепка, просвещена, свободна, обеспечена в своих правах, зависит благосостояние и нравственное достоинство

самого общества». (*Градовский А.Д.* Социализм на западе Европы и в России // Там же. С. 377). Если же стать на точку зрения социализма и просто потребовать, чтобы труд каждого соотнобразовался с распределением благ, то общество в конечном счете окажется в таком состоянии, «когда эти блага не будут иметь никакой цены для личности, их получающей». Более того, при такой распределительной системе вообще может исчезнуть сознание своей личности, без чего не бывает понимания самих благ. Градовский уподобляет людей социалистического общества тем «блаженным гиперборейам», которые, как он пишет, ссылаясь на Тацита, достигли «самого трудного – отсутствия всех желаний». (*Градовский А.Д.* Общество и государство. – С. 371–372). Эти идеи позднее послужили подлинным «кладезем мудрости» для наших «ренессансных» опровергателей социализма – Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Б. П. Вышеславцева.

¹⁸ *Градовский А.Д.* Национальный вопрос в истории и литературе. – С. 51.

¹⁹ Там же. С. 38.

²⁰ Там же. С. 39.

²¹ *Данилевский И. Я.* Россия и Европа. – С. 187.

²² *Градовский А.Д.* Национальный вопрос в истории и литературе. – С. 71–72.

²³ Там же. С. 73.

²⁴ Там же. С. 76.

²⁵ *Градовский А.Д.* Государство и прогресс (по поводу кн. Бюше) // Там же. Т. 3. – С. 15–16.

²⁶ Там же. С. 87.

²⁷ Цит. по: *Тихомиров Л.Л.* Критика демократии: Статьи из журнала «Русское обозрение». 1892–1897 гг. – М., 1997. С. 229.

²⁸ См.: *Замалеев А.Ф.* Разминулись. Размышления о Пушкинской речи Ф. М. Достоевского // *Замалеев А.Ф.* О русской философии: Статьи. Оппонентские отзывы. – СПб., 1998. С. 14–23.

ОБ ОДНОМ УРОКЕ ПРОФЕССОРА А. И. ВВЕДЕНСКОГО*

Творчество Александра Ивановича Введенского сохраняет свое значение и в наше время, способствуя углублению наших представлений о сущности и значении русской философии.

Сначала несколько фактов из его биографии. Родился мыслитель в 1858 г. в Тамбове, самом что ни на есть провинциальном городе Российской империи. Отец его был русский, мать француженка. Подобная «европеизация» была тогда обычным явлением в дворянских семьях. Достаточно вспомнить о происхождении Герцена, Лермонтова, Кавелина, Тимирязева, Бердяева, Ильина и многих других. В 1876 г. он поступает на математический факультет Московского университета, но любовь к философии побуждает его вскоре перейти на историко-филологический факультет Петербургского университета, где кафедра логики и философии была представлена в ту пору известным профессором М. И. Владиславлевым. По завершении учебы, его оставляют в университете для приготовления к профессуре, и командируют в Германию. Там он слушает лекции в Лейпциге, Берлине, Гейдельберге. Первоначальным его увлечением было лейбницианство, но потом он окончательно переходит на позиции классического кантианства. Возвратившись в Петербург в 1887 г., Введенский защищает магистерскую диссертацию «Опыт построения теории материи на принципах критической философии», много и усердно занимается лекционной деятельностью. После смерти Владислав-

* Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. К 150-летию со дня рождения. – СПб., 2006. С. 3–6.

лева его приглашают заведовать кафедрой философии в столичном университете, которую он возглавляет до 1922 г. Инициативе Введенского обязано своим возникновением первое в России философское общество, просуществовавшее почти четверть века, с 1897 по 1923 гг. В памяти современников он остался прежде всего как талантливый педагог. Через его школу прошли сотни учеников, в том числе С. И. Поварнин, И. И. Лапшин, Н. О. Лосский. Их имена известны не только ученым-профессионалам, но и широкой читающей публике.

В чем состоит вклад в русскую философию Введенского? Если не все, то по крайней мере существенное познается в сравнении. До Введенского русская философия была представлена, с одной стороны, «школой Чернышевского», проповедовавшей материализм и социализм, а с другой – «школой Соловьева», занятой «мистическим восполнением» духовного опыта Запада. Русская мысль занималась чем угодно, но только не философией. Вернее, она объявляла философией все то, что так или иначе входило в орбиту мышления. Однако из сферы ее компетенции выпадала гносеология, вообще теория познания. Как справедливо заметил В. В. Зеньковский, наши отечественные любомудры, исходя из пресловутого принципа онтологизма, объявляли познание отнюдь не первичным и определяющим началом в человеке, а лишь частью и функцией нашего действия в мире. Поэтому весь упор их был направлен на уяснение «мистической интуиции», «металогического созерцания» и прочих подобных гносеологических фикций, заслонявших собой логико-теоретические аспекты человеческого мышления и знания.

Все это и попытался изменить Введенский. Он первым из русских мыслителей осознал необходимость слияния философии и гносеологии. Соответственно философию он определял как «научно переработанное при помощи теории познания (или гносеологии) мировоззрение»¹. При таком подходе философствование превращалось в систему правильных умозаключений,

обусловленных логическими законами мышления. Сами эти законы Введенский разделял на естественные и нормативные. Естественные законы «действуют сами собой, независимо от нашего умысла и даже вопреки нашему желанию»². Таковы, на его взгляд, законы тождества и исключенного третьего. Напротив, нормативные законы выражают наше воление, их исполнение зависит от нас самих и при частом повторении они могут стать привычкой нашего ума. Примером нормативных законов служит государственное право. В логике же это закон достаточного основания. Вместе с тем, по мнению Введенского, все три указанных закона демонстрируют лишь направленность мышления, не затрагивая его содержательной сущности. С этой точки зрения, их не интересует вопрос о различении истины и заблуждения; единственная их задача – определение путей достижения правильного умозаключения.

Само же умозаключение подлежит ведению закона противоречия. Анализ этого закона составляет центральный пункт философской теории Введенского. Согласно воззрениям русского мыслителя, закон противоречия носит двойственный характер, оказываясь одновременно и естественным, и нормативным. Причина этого – в коренном отличии представления и мышления. Будучи оба формами психического переживания, они тем не менее лежат в разных его полюсах. Это, на его взгляд, «с полной ясностью обнаруживается в том, что мы можем мыслить и то, чего не в силах представить, хотя бы и смутным образом»³, например, духовные сущности – Бога, душу и т. п., хотя сами по себе они и непредставимы. Из этого следует, что сущность мышления выражается двояким образом: с одной стороны, оно направлено на переработку результатов представлений, а с другой – на изобретение «фетишей» ума, создание неких «воображаемых образов» о так называемых «вещах в себе». В первом случае мы имеем дело с действительным знанием (таковы математика, естествознание), а в другом – с попытками обоснования метафизики в пределах разума.

Философия, по мнению Введенского, тоже познает только то, что находится в сфере представлений, т. е. фактически сливается с наукой, ибо не может быть никакого знания о трансцендентном, находящемся за рамками опыта, представлений. Вслед за Кантом русский философ признает «вещи в себе» абсолютно незнаемыми сущностями. В отношении их невозможно никакое логическое доказательство – ни в положительном, ни в отрицательном смысле. Бытие «вещей в себе» – это некая умозознаваемая реальность, которая сохраняется, удерживается только верой. Вера и является опорой метафизики. Вот почему, констатирует Введенский, «логически непозволительно считать знанием какую бы то ни было метафизику; зато логически позволительно исповедовать любую метафизику в виде веры без всяких опасений, что она будет опровергнута знанием»⁴.

Таким образом, Введенский рассмотрел проблему соотношения веры и знания как ключевых категорий критической философии. Он указал на безусловность того факта, что знание, ограниченное сферой представлений, порождается доказательной способностью мышления, т. е. логикой. Там, где не действует логика, невозможно самоопределиться в контексте гносеологической оппозиции: «истина – заблуждение». А это приводит либо к отказу от познания, либо к утверждению веры. Именно в игнорировании этого факта Введенский усматривал главный просчет русской философии. Однако он верил, что будущие отечественные мыслители сумеют выйти на правильный путь и возвысить интеллектуальные искания России до уровня не только европейской, но и общемировой практики.

¹ Введенский А.И. Что такое философский критицизм // Введенский А.И. Статьи по философии. – СПб., 1996. С. 13.

² Введенский А.И. Новое и легкое доказательство философского критицизма // Там же. С. 24.

³ Там же. С. 29.

⁴ Там же. С. 42.

«РУССКАЯ ИДЕЯ» Н. А. БЕРДЯЕВА*

Трактат «Русская идея», впервые опубликованный в Париже в 1946 г., не является собственно историко-философским сочинением, хотя тема его – Россия, русская мысль. Прежде всего, это не «эмпирическая» Россия, а ее «умопостигаемый образ», не история русской мысли, а ее «идея», субъективное отвлечение. Бердяев вообще отвергал историю в качестве верифицируемой данности; для него любая объективация, в том числе историческая, имела минимальную познавательную ценность. В истории он усматривал лишь конечную цель, эсхатологию, что позволяло ему декларировать примат свободы над бытием, личности над историческим временем. «Свободный не должен сгибаться ни перед историей, ни перед революцией, ни перед какой объективной общностью, претендующей на универсальное значение»¹. Соответственно его интересовала не Россия сама по себе – в ее духовных и политических реалиях, а то, что «замыслил творец о России», какое «новое слово» она скажет миру. Бердяев в данном случае исходил из соловьевской философии истории России. «Идея нации, – писал В. С. Соловьев, – есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»².

Бердяев воспринимал историю как чистое творчество, свободное волеизъявление ума. Он созидал историософию России, не утруждая себя ни логикой, ни доказательствами. В основе его концепции – не достоверный факт, а интуитивный тезис о саморазорванно-

* Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. – СПб., 1992. С. 18–21.

сти, противоречивости русской души. Русский народ, по Бердяеву, представляет собой «совмещение противоположностей» – как заимствованных, привнесенных извне, так и местных, порожденных непосредственно стихией национальной жизни. На одном полюсе – изначальное язычество, дионисийность, на другом – аскетически-монашеское православие, церковь. Их постоянная борьба в течение веков способствовала развитию особого «творческого религиозного сознания», составляющего сущность «русской идеи». Это религиозное сознание охватывает все направления отечественного любомудрия – масонов и декабристов, славянофилов и западников, анархистов и даже русских марксистов. Все они выражали идеалы, соответствующие характеру и призванию русского народа, его самобытной религиозности.

Если сравнить эти суждения автора «Русской идеи» с тем, что он писал в «Вехах», становится очевидной существенная эволюция во взглядах мыслителя. Прежде ему казалось, что «русская интеллигенция» – революционеры от Радищева до марксистов просмотрели «оригинальную русскую философию», которую он прямо отождествлял с православной мистикой. Эта философия, утверждал Бердяев в «Вехах», не имеет никакого отношения ни к социальному, ни к политике, ей совершенно чужды отвлеченный идеализм и рационализм, включая гегелевский. Со времени Хомякова она занята исключительно «нормировкой» мистики «в интересах русской культуры», «мистическим восполнением разума европейской философии». В этом состоит главная особенность «нашего национального философского творчества»³.

Теперь же Бердяев думает существенно иначе; во всяком случае он соглашается с Соловьевым, что «мистическое настроение... составляет умственную почву, решительно неблагоприятную для развития всякой самобытной и наукообразной философии»⁴. В «Русской идее» со всей определенностью выразилось стремление мыслителя к положительному компромиссу, синтези-

рованию разнородных тенденций в отечественной мысли. Хотя он по-прежнему считает отличительной чертой русской философии эсхатологизм, апокалиптичность, однако вкладывает в эти понятия новое, социологическое содержание. Его не удовлетворяют более догматические стереотипы «исторического христианства», церкви, которые «означают неудачу, приспособление христианского откровения к царству этого мира». Поэтому «церковь не есть Царство Божие», и внушаемая ею «эсхатологическая надежда» бесплодна, лишена смысла. Христос заповедал ей преобразование мира, а не подчинение ему, преобразование глобальное, вселенское – от индивидуального человека до социума, космоса. Это и есть Царство Божие – «конец этого мира, мира неправды и уродства, и начало нового мира, мира правды и красоты»⁵. Следовательно, жизнь вечна, и гибель грозит лишь тому, что неспособно возродиться в купели всеобновляющего творчества.

Таким образом, Бердяев переходит от «чистой мистики» к «творческой религиозности», открывающей широкий спектр гуманистической интерпретации «русской идеи». Он наполняет ее всем многообразием духовных порывов и исканий, так или иначе выявившихся в русском национальном самосознании: «огромность свободы» и «горькое самоотрицание»; «догмат свободы любви» и «оправдание культуры»; «человечность» и «прагматизм лжи». Бердяев не оставляет без внимания ни вопрос об особых путях развития, вызывавший споры славянофилов и западников, ни проблему происхождения зла, мучившую Белинского, Бакунина, Достоевского, ни нигилизм и атеизм, формировавшие склад ума и психологию целых поколений русской интеллигенции. Наконец, он сознает «правду социализма», в которой «вынашивалась идея братства людей и народов»⁶.

Словом, «русская идея» предстает как «целостное, тоталитарное мирозерцание», «принципиально свободное в путях познания». В этой тоталитарности (всеобщности) проявляется ее религиозный характер, бо-

лее того – она вообще оказывается новой формой религиозной философии. «Для религиозного философа, – писал Бердяев, – откровение есть духовный опыт и духовный факт, а не авторитет, его метод интуитивный. Религиозная философия предполагает соединение теоретического и практического разума, достижение целостности в познании. Это есть познание совокупностью духовных сил, а не одним разумом. Русская религиозная философия особенно настаивает на том, что философское познание есть познание целостным духом, в котором разум соединяется с волей и чувством и в котором нет рационалистической рассеченности»⁷. Данное ограничение разума, само собой разумеется, не имеет ничего общего с агностицизмом; в бердяевской теории целостного знания интуиция не просто восполняет недостатки рационального познания, а обнажает в нем человеческое начало, воплощающееся в свободе выбора, волеии.

Человек Бердяева – «дитя Бога и свободы»; но свобода предшествует даже Богу. Бог сам рождается вне времени и пространства из «чистой свободы», затем творит из нее весь мир. Свобода и уравнивает человека с Богом: он становится соучастником его непрерывающегося творения, самоутверждаясь в творчестве как личность.

Бердяев провозгласил абсолютный антропоцентризм, полностью противоречащий канонической теодицее христианства. С его точки зрения, церковный догмат о завершенности творения и откровения послужил главной причиной того, что православие отвергло греко-римский гуманизм и уклонилось в монашески-аскетическую отрешенность. Оно остановилось на начале бытия, на Боге, тогда как истина в конце – в человеке, космосе.

Так на почве дуализма Бога и свободы совершился переход Бердяева к новой теологии – «антроподицее» – высшему оправданию человека в творчестве и через творчество. Самобытным воплощением этой идеи и представлялась ему русская философия.

Книга Бердяева, несомненно, завершила собой определенную и весьма глубокую традицию историко-философского осмысления русской духовной культуры, начало которой было положено трудами М. О. Кояловича, А. И. Введенского, Э. Л. Радлова, Г. Г. Шпета. Эта традиция выявила целую гамму альтернативных исходов развития русской мысли, оставшихся, к сожалению, нереализованными в русле догматизированной марксистской историографии. Лишь благодаря философам русского зарубежья, среди которых выдающееся место по праву занимает Бердяев, русская философия сумела сохранить свой гуманизм, свое национальное своеобразие, свое высокое значение для нашей духовности.

¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. – Париж, 1929. С. 60.

² Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1989. С. 220.

³ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Сб. статей о русской интеллигенции. 3-е изд. – М., 1909. С. 17–21.

⁴ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1989. С. 349.

⁵ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. – СПб., 1992. С. 207.

⁶ Там же. С. 148.

⁷ Там же. С. 174–175.

«СЛЫШАТЬ ГОЛОС ХРИСТА И ГОЛОС ИСТОРИИ»
(Г. П. Федотов)*

Когда пройдет революционный и контрреволюционный шок, вся проблематика русской мысли будет стоять по-прежнему перед новыми поколениями России.

Г. П. Федотов

Георгия Петровича Федотова не было среди тех, кого в августе 1922 г. насильно выслали из «коммунистической» России. Выслали, не посчитавшись ни с их заслугами, ни с их желаниями, за одни только убеждения. Писателей, философов, ученых... Все это выглядело нелепо, непростительно глупо, и многие, покидая родину, верили в скорое падение «большевизанства». Их надежды усиливало то, что, по словам Н. А. Бердяева, «советский строй в то время не был еще вполне выработанным и организованным, его нельзя было еще назвать тоталитарным, и в нем было много противоречий»¹. Федотов выехал за границу лишь три года спустя, и он уже не питал никаких политических иллюзий. В этом отношении ему, можно сказать, «повезло»: он воочию увидел рождение сталинщины, на собственном опыте убедился в чудовищности тех тенденций, которые несет с собой деформированный, духовно обескровленный социализм.

1

Русская пореволюционная эмиграция изначально была расколота на враждебные группировки и направ-

* Федотов Г.П. О святости, интеллигенции и большевизме: Избр. статьи. – СПб., 1994. С. 5–12.

ления. На одном полюсе все более укреплялся, набирал силу антикоммунизм, представленный главным образом последовательными монархистами из числа интеллигенции и офицерством. Их на первых порах сочувственно воспринимали и «вольные русские философы» – Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, С. Л. Франк.

Почти одновременно с антикоммунизмом возникло и сменовеховство. В 1921 г. в Праге выходит знаменитый сборник «Смена вех», выдвинувший программу примирения с «октябрьским переворотом», большевизмом. Один из его авторов, С. С. Чахотин, писал: «Итак, мы идем в Каноссу, т. е. признаем, что проиграли игру, что шли неверным путем, что поступки и расчеты наши были ошибочны»². Отказываясь от «старой программы действий», сменовеховцы мотивировали это тем, что советский интернационализм в своих притязаниях мало чем отличается от идеологии старой русской буржуазии и соответствует национальным интересам России. Н. В. Устрялов ввел даже понятие «национал-большевизм», которое позднее становится общепринятым в эмигрантской литературе.

Достаточно близко к сменовеховству стояло и евразийство – религиозно-философское течение, стремившееся к синтезу «национальных традиций» и «нововведений революции»³. Евразийцы пытались найти в русской истории, в самом расположении России между Востоком и Западом новый смысл, новое объяснение «советской системы». Их особенно вдохновляла «трагическая мистерия исторической жизни», они воспринимали мир как «непрестанную борьбу веси Божией с градом Антихриста»⁴.

В этой разноголосице идейных брожений русской эмиграции находило почву и своего рода культурологическое мессианство. Его сторонники выступали за свертывание политического и военного «фронтов эмиграции», которые вели лишь к отчуждению от России и ратовали за утверждение православных идеалов. Не скрывая своих антибольшевистских убеждений («большевикам простим, но большевизму никогда»), они тем

не менее открыто исповедовали социализм, сближая его с христианским откровением. Им казалось, что будущее России – в них самих, и они с глубокой верой лелеяли мечту о национальном возрождении. Главным идеологом этого движения как раз и был Федотов, крупный мыслитель и публицист русского зарубежья.

2

Федотов примыкал к той линии отечественной философии, которая восходит к Чаадаеву и Соловьеву. Его стихией была историософия, и он мастерски владел тончайшим искусством «интуитивного постижения». Однако в нем всегда брал верх особый, мистико-аскетический взгляд на прошлое; он вообще был исполнен «трагического восприятия истории», прежде всего своей, русской. Для него «видеть Россию» означало «пристально, неотступно следить за изменениями ее трагического лица»⁵, за «отречениями» и отступлениями от «исторического призвания». «Трижды отрекалась Русь, – писал он, – от своего древнего идеала, каждый раз обедняя и уродуя свою христианскую личность. Первое отступление – с Филофеем, второе – с Петром, третье – с Лениным»⁶. Федотова остро волновал вопрос о природе этих отречений. Ответом на него и явилось, по существу, все его творчество.

Согласно Федотову, Россия вошла в сообщество цивилизованных народов еще при Владимире Святославиче, официально принявшим христианское вероучение в 988 г. С того времени Русь озарилась евангельской благодатью и прониклась богооткровенной святостью. Повсюду возникали многочисленные монастыри, ежечасно возглашавшие «слово истины». От Феодосия Печерского до Нила Сорского развивается одна общая традиция благочестивого служения, которое составляло опору духовности и морали. Положение изменяется в эпоху московской централизации, когда государственный интерес возобладавал над христианской святостью. Это стало возможным, с одной стороны, благода-

ря Иосифу Волоцкому, надолго превратившему православие в «тип уставного благочестия», а с другой – старцу Филофею Псковскому, провозгласившему Москву «третьим Римом». В результате русское религиозное самосознание прониклось духом «национальной гордыни», которая постепенно сокрушила древнерусскую святость.

Однако Федотов менее всего стремился идеологизировать ситуацию. Он пытался найти объяснение «московского отступничества» в реалиях духовной жизни, в специфике самой христианизации Руси. На его взгляд, зерно будущего «трагического раскола» было заложено еще в Киеве. Именно тогда русичи совершили свою главную ошибку – восприняли Священное Писание в славянском переводе. Это позволило им глубже и искренней возлюбить Христа, в чем они, пожалуй, не имеют себе равных. Но, получив «в дар» одну из величайших книг, они сочли для себя излишним «эллиническое суемудрие», классическое наследие. Здесь-то и заключены корни всей нашей «абсолютной нищеты» – научной и философской. Русь не знала даже сколько-нибудь осознанного богословия⁷.

Общедоступность Священного Писания нивелировала все сословия. Сами монахи, носители книжности, мало чем отличались от остальной массы. Им было не ведомо то напряжение ума, которое образуется на стыке несхожих культур и стимулируется страстью к познанию. Эта «ограниченность» средневековой Руси обернулась «глубоким расколом Петербургской России»⁸.

Совершенно очевидно, что воззрениям Федотова не достает непосредственной достоверности. Он слишком драматизировал «немоту» древнерусской духовности, вовсе не считаясь при этом с достигнутым уровнем отечественной историографии. Его не привлекало само по себе «изучение истории» – во всем объеме ее конкретики и реалий⁹. В историческом процессе он принимал в расчет только вершины духа и по ним пролагал ориентиры для своей историософской дедукции.

Поэтому естественно, что из первоначальности факта славянской письменности Федотов выводил не просто очередной, на сей раз «петербургский», раскол, а животрепещущую и болезненную для русского самосознания тему интеллигенции. Вопреки сложившейся традиции, усматривавшей в интеллигенции внесословную и внеклассовую «преемственную группу», объединенную «общим действием – борьбой за освобождение»¹⁰, он связывал ее происхождение исключительно с запросами и целями самодержавной власти.

Интеллигенция, писал Федотов, есть детище Петра I. Ее загадка – в «импорте западной культуры», без которой царь не мыслил преобразование России. С помощью интеллигенции Петр «сумел на два столетия обезвредить и обезличить *национальные* силы православия»¹¹, поставив ее в решительную оппозицию к церкви, духовенству. И долгое время союз интеллигенции и самодержавия оставался нерушимым. Впервые глубокая пропасть между ними пролегает на Сенатской площади 14 декабря 1825 г., и виною тому была сама русская монархия. Устрашившись собственно народа, она изменила своей «просветительской миссии» и утратила тем самым «всякое влияние на русское национальное творчество»¹². Отныне уделом русской монархии становится «сплошная реакция», и декабристы первыми отвернулись от нее. Так начинается почти вековая борьба интеллигенции за власть.

Вступление интеллигенции на политический путь, считал Федотов, вызывалось, помимо духовного разрыва с самодержавием, антинародной политикой дворянства и бюрократии. Интеллигенция испытывала праведную тревогу за Россию, ее будущее. Но политическая деятельность интеллигенции обернулась «сплошной трагедией». Она вступила на новую стезю без всякого политического опыта, без всякой связи с государственным делом и даже русской жизнью. «Привыкнув дышать разряженным воздухом идей, – отмечал Федотов, – она с ужасом и отвращением взирала на мир действительности. Он казался ей то пошлым, то

жутким; устав смеяться над ним и обличать его, она хотела разрушить его – с корнем, без пощады, с той прямолинейностью, которая почиталась долгом совести в царстве отвлеченной мысли. Отсюда пресловутый максимализм ее программ, радикализм – тактики»¹³. Самое же страшное состояло в том, что интеллигенция не смогла сблизиться с народом: этому препятствовало западническое содержание ее идеалов. Все попытки интеллигентского исхода «в народ» заканчивались полным поражением, и даже революции 1905 и 1917 гг. не смогли сколько-нибудь прочно зарубцевать недоверие к ней со стороны масс.

Борьба интеллигенции против самодержавия по необходимости приобретала «сектантский» характер; она все более раскалывалась на многочисленные партии, большинство из которых отчаянно боялось всякой политической ответственности. После 1905 г. лишь большевизм открыто демонстрировал свою приверженность государственной диктатуре и использовал все средства для ее достижения.

3

«Мы считаем нашу установку антибольшевистской, и притом единственно правильной»¹⁴, – писал Федотов в одной из своих статей 1932 г. Большевизм представлялся ему прежде всего политическим авантюризмом. Изображая его своеобразной «аскезой зла», Федотов отрицал за ним всякое нравственное содержание, всякий гуманизм. Большевизм, с его точки зрения, признает только одну добродетель – силу; он родился в войне и остался «войкой» в мирной жизни. Что бы он ни делал, какой бы будничной работой ни занимался, во всем «чувствуется прицел наведенной винтовки: в священника, в крестьянина, в профессора, в вольного художника, в отца и мать старой семьи, в кондовую Русь, в счастливый уют ненавистного мещанства»¹⁵. Он предал социализм, размотал, пустил по ветру достояние самой революции.

В принципе, Федотов не был особенно оригинален в своей характеристике большевизма. Задолго до него, еще в 1917 г., вскоре после «октябрьского переворота» схожие обвинения в адрес Ленина и его партии предъявлял А. А. Богданов. В письме к А. В. Луначарскому он, в частности, писал, что большевизм порвал с «рабочим социализмом» и всецело перешел на позиции «солдатско-коммунистической революции», которая «есть нечто, скорее противоположное социалистической, чем ее приближающее». Более того, полагал он, большевизм «усвоил всю логику казармы, все ее методы, всю ее специфическую культуру и ее идеал»¹⁶.

Аналогичные мысли и тоже в письмах к Луначарскому в 1920 г. высказывал В. Г. Короленко. Сравнивая большевизм со старыми социалистическими утопиями, знаменитый русский писатель констатировал: «Вы вместо монастырского интерната ввели свой коммунизм в казарму... Не создав почти ничего, вы разрушили очень многое, иначе сказать, вводя немедленный коммунизм, вы надолго отбили охоту даже от простого социализма, введение которого составляет насущнейшую задачу современности»¹⁷. Письма В. Г. Короленко были опубликованы эмигрантским издательством «Задруга» в 1922 г. и получили широкую известность в русском зарубежье.

Таким образом, «грехи» большевизма ни для кого не составляли тайны, они постоянно находились в поле зрения идейной оппозиции. Однако Федотов внес свой критерий в оценку большевизма – культурологический, духовный. Он обвинял его не просто в разрыве с идеалами социализма (что само по себе уже было трагедией – «третьим отречением» России – ленинским), а в возврате к традициям русского деспотизма, монархии. Большевистская идеократия явилась ни чем иным, как «сатанократией», провозгласившей догмат материалистического атеизма и впервые создавшей адекватного для этого догмата человека. «Сатанократия» со временем переросла в «сталинократию», которая и нашла опору в древнем опыте Ивана Калиты и

Ивана Грозного. Сталин сознательно возрождает «вековую традицию царского самодержавия», чтобы «чувствовать себя укорененным в истории России»¹⁸. Он создал большевистскую монархию, опирающуюся на особое сословие – «знатных людей», и это с очевидностью выявляет тот факт, что «большевизм может произрастать не на одной марксистской почве»¹⁹. Значение данного вывода трудно переоценить; во всяком случае, он открывал перспективу разработки специальной философии на принципах социалистического идеала.

Федотов, как известно, начинал социалистом, мечтая «правдой социализма поправить мир». От этой идеи он не отказывался никогда, хотя признавал чрезвычайную сложность ее воплощения. Его не смущало ни то, что лозунги социализма значительно померкли под стягами сталинокрации, ни то, что социализм способен вырождаться в обычную классовую идеологию. Федотов видел в нем главное – «возможность полноты существования, возможность жизни для широких масс», которая столь необходима «для сознательного и благородного принятия свободы»²⁰. Свободы не как некой политической институции, а как широкой, всеобъемлющей духовности, прокламированной вероучением Христа. Он прямо возвращал социализм в лоно христианства, отводя ему роль обновителя и преобразователя исторического православия. «В противоположность XIX веку, – писал Федотов, – когда социализм был пугалом для христиан всех исповеданий, неустанно обличаемой ересью, в наши дни примирение христианства с социализмом совершается с чрезвычайной легкостью... Стоило поблекнуть миражу капиталистической долговечности, и стало сразу явным, как глубоко социализм укоренен в христианстве: в Евангелии, в апостольских общинах, в древней церкви, в самом монашестве, в социальном служении средневековой, как западной, так и русской церкви. Выясняется, что социализм есть блудный сын христианства, ныне возвращающийся – по крайней мере отчасти – в дом отчий»²¹.

Конечно, подобная постановка вопроса была далека от того, чтобы соответствовать традиционализму православия. Это прекрасно понимал и сам Федотов, отмечавший в современных формах социализма «действительно много несовместимого с христианством»: материализм, враждебное отношение к религии, классовый эгоизм и т. д. Тем не менее он находил, что все эти черты бесконечно далеки от социализма и наслоились на него в последние два-три столетия, в период «ослабления социальной работы церкви». Последнее обстоятельство во многом и послужило причиной отторжения социализма от христианства, превращения его во враждебное ему духовное и политическое движение.

И все же одного желания примирить социализм с христианством было еще явно недостаточно. Федотов предвидел возражения и целиком соглашался, что с помощью Евангелия церковь всюду оправдывала социальное неравенство и проповедовала беднякам покорность своей судьбе. Сохраняя верность исторической правде, он не отказывал в «меткости» даже большевикам, постоянно обращавшим свои стрелы против духовенства. Но для него «реакционность» христианства была столь же органична, как и «социалистичность»: и то и другое соответствовало тем социальным условиям, которые определяли содержание христианской проповеди. Отсюда следовало, что в христианстве «есть место не для одного, а для многих этических направлений, с еще более разнообразными социальными выводами из них»²². В монархических странах оно учит о божественном происхождении монархии, в республиканских – о библейских корнях народовластия. Только главное не в этом; важнее понять, что «христианство судит всякий общественный строй и потому не может зависеть ни от одного из них»²³. Тем самым консервативное начало в христианстве ограничивалось рамками строгой хронологии и ни в коей мере не отражало его первоначальных принципов, тождественных идеалам социализма. Вне христианства, заключал Федотов,

возможна была классовая борьба рабочих с предпринимателями, но «не возникло бы научное, этическое и философское движение, которое носит имя социализма»²⁴. Следовательно, именно в социализме находит свое выражение общечеловеческая, универсальная сущность христианства.

Так думал Федотов. Он упорно размышлял о будущем человечества, все более и более склоняясь к идее неразрывности свободы и бесклассового общества. С этой точки зрения марксизм казался ему «величайшим изувечением» социализма. Маркс, по мнению русского мыслителя, вовсе не вышел за рамки буржуазной апологии. Из созданного им экономического материализма никак нельзя вывести социалистический идеал. Он нашел готовым этот идеал и лишь перевел его «на материалистический язык». В итоге «работники были отрезаны от мира не только религиозных, но и вообще высших культурных ценностей, и обречены жить в безрадостной пустыне голых экономических схем и интересов»²⁵. Ленин, большевики воплотили в жизнь отрицательную тенденцию марксизма, которая в форме тоталитарного государства окончательно закрепила трудящихся.

Решительно отвергнув большевизм как антисоциалистическую систему, Федотов до конца оставался страстным Дон Кихотом христианского социализма. «Голос Христа и голос истории» убеждали поборника «высшей справедливости», что социализм – это общественный строй, который ставит своей целью исключительно благо трудящихся масс, их нравственное и духовное возрождение. Даже на склоне жизни, несмотря на оргийный разгул сталинокрации, русский мыслитель продолжал настаивать, что «в настоящее время основная социальная проблема, общая всему европейскому кругу, состоит в преодолении капитализма, уже отказавшегося работать, и в переходе к управляемому, или социалистическому, хозяйству»²⁶. Капитализм не удовлетворял его главным образом своей чисто производственной, прагматической направлен-

ностью, утверждавшей примат относительных, земных ценностей над вечными, божественными.

Федотов верил, что только социализм может создать условия для сознательного и благородного принятия свободы. И, любя Россию, он всеми силами души мечтал о ее социалистическом преобразовании.

¹ Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. – Л., 1991. С. 227.

² Цит. по: Шкаренков Л.К. Агония белой эмиграции. – М., 1986. С. 76.

³ Савицкий П.Н. В борьбе за евразийство. – Прага, 1913. С. 51.

⁴ Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. – София, 1921. С. 68.

⁵ Федотов Г.П. Выстрел Горгулова // Федотов Г.П. Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 2: Россия, Европа и мы. – Париж, 1973. С. 285.

⁶ Федотов Г.П. О национальном покаянии // Федотов Г.П. Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 3: Тяжба о России. – Париж, 1982. С. 95.

⁷ Эти суждения Федотова позднее получили отражение в «Очерке развития русской философии» (1922) Г. Г. Шпета, который также обуславливал переводом Священного Писания на славянский язык «отсутствие умственных вдохновений» и «невегласие» допетровской эпохи (См.: Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Соч. – М., 1989. С. 20–21).

⁸ Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г.П. Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 1: Лицо России. – Париж, 1987. С. 83.

⁹ За это, в частности, упрекал Федотова и Бердяева их младший современник Н. И. Ульянов, крупнейший представитель русской исторической культурологии, оказавшийся в эмиграции в послевоенное время (см.: Ульянов Н.И. Соблазны истории // Ульянов Н.И. Скрипты: Сб. статей. – Эрмитаж, 1981. С. 65–66).

¹⁰ Иванов-Разумник. История русской общественной мысли: В 2 т. Т. 1. – СПб., 1911. С. 5.

¹¹ Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции. – С. 91.

¹² Там же. С. 97.

¹³ Федотов Г.П. Интеллигенция // Гиренок Ф.И. Судьба русской интеллигенции (Читая Федотова). – М., 1991. С. 40.

¹⁴ Федотов Г.П. В плену стихии // Федотов Г.П. Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 2: Россия, Европа и мы. – С. 284.

¹⁵ Федотов Г.П. Правда побежденных // Федотов Г.П. Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 3: Тяжба о России. – С. 81.

¹⁶ Богданов А.А. Письмо Луначарскому // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. – М., 1990. С. 353, 355.

¹⁷ *Короленко В.Г.* Письма к Луначарскому // *Негретов П.И.* В. Г. Короленко: Летопись жизни и творчества. 1917–1921. – М., 1990. С. 264.

¹⁸ *Федотов Г.П.* СССР и фашизм // *Федотов Г.П.* Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 4: Защита России. – Париж, 1988. С. 78.

¹⁹ *Федотов Г.П.* Наш позор // Там же. С. 203.

²⁰ *Федотов Г.П.* О свободе формальной и реальной // Там же. С. 30.

²¹ *Федотов Г.П.* Основы христианской демократии // *Федотов Г.П.* Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 3: Тяжба о России. – С. 131.

²² *Федотов Г.П.* Социальное значение христианства // Там же. С. 15.

²³ Там же. С. 13.

²⁴ Там же. С. 46.

²⁵ Там же. С. 46–47.

²⁶ Новый град. № 13. – Париж, 1938. С. 48.

ЗАМЕТКИ И СУЖДЕНИЯ

- О Василии Розанове
- «Подсознание» В. И. Гидиринского
- Православная антропология в свете грехопадения
- Культура и цивилизация
- Русский и его культура
- Русская философия предостерегает
- Вопрос о власти в русской политологии
- О гражданском обществе
- Монгольский фактор в русской истории
- Новая формула русской политологии

О ВАСИЛИИ РОЗАНОВЕ

Розанов как-то сказал о себе: «Я пришел в мир, чтобы *видеть*, а не *совершить*»¹.

Правда, он пытался и нечто совершить: написал громадный философский опус под смелым названием «О понимании». Однако это только усугубило дело, и он так и остался человеком, ни чем не достигшим истинного прозрения.

В самом деле.

Розанов хотел постичь христианство, но все свел к наивным упрекам в адрес Сына Божия: «Христос не посадил дерева, не вырастил из себя травки»².

Хотел понять Ветхий завет, однако не увидел в нем ничего, кроме «обонятельного и осязательного» отношения евреев к крови.

Хотел осознать русскость, но ограничился плоской идеей поклонения святым.

Владимир Соловьев называл его Иудушкой Головлевым.

Лев Троцкий считал, что главное для него – «мяконькое, тепленькое, жирненькое, сладенькое».

Даже Алексей Ремизов, безусловно, любивший его, видел в нем только «эротическое», беспутное.

Да, это так! Розанов совершенно не умел *мыслить*, не умел рационализировать обыденность, придавая ей черты округлости и лоска. Но он был великий (может быть, самый великий!) мастер *наблюдения*, высматривания натуры, *угадывания* возможных и вероятных смыслов. Это дар не философский, а пророческий. Ему пытались подражать многие, но всегда безуспешно.

Он угадал, что русская революция будет порождена православием, его специфической «мироотрицаю-

щей политикой». Логически это объяснить трудно, но это – действительный факт.

Он предсказал, что на пути знания теряется личность и что инстинкт самосохранения даже на вершинах просвещения вновь приведет человечество к религии. На Западе об этом позднее стал говорить Арнольд Тойнби.

Он интуитивно чувствовал, что жизнь есть просто «дерево», которое, в конечном счете, обдирается «на лапти Обломову», что в ней больше «травы», нежели «тайны».

Это, разумеется, не философия, но без таких проницаний, без таких утонченных томлений сердца не бывает и философии.

И Розанов тоже об этом догадывался, ставя *нюх выше разума*.

Потому-то и не случайна фраза в его «Мимолетном»: «И был мир. Но он был непонятен. *Пока не появился «Нос» Розанова, который все объяснил, который понял, что звенящие лучи солнца тоже пахнут*»³.

И он предлагал поставить памятник не себе, а своему «Носу».

¹ Розанов В.В. Опавшие листья // Розанов В. В. О себе и жизни своей. – М.; 1990. С. 169.

² Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. – СПб., 2001. С. 37.

³ Розанов В.В. Мимолетное // Розанов В. В. Избранное. – Мюнхен, 1970. С. 430.

«ПОДСОЗНАНИЕ» В. И. ГИДИРИНСКОГО

Гидиринский недоволен тем, что в моем учебном пособии¹ «формирование русской научно-философской антропологии базируется на наследии представителей лишь одного из многочисленных антропологических учений», а именно Чернышевского и Сеченова, которое, на его взгляд, «совершенно нетипично для русской философии». Профессору кажется, что было бы правильней, если бы я обратил внимание на «главное типологическое направление русской философии – философско-религиозную антропологию и ее блестящих представителей», таких как Достоевский и Вышеславцев².

Прежде о том, типично или нетипично для русской философии антропологическое направление Чернышевского и Сеченова. Как известно, они были сторонниками философии реализма, или материализма, который, по признанию одного из тогдашних его критиков, «имеет партию, сильную, по крайней мере, своею числительностью и значением в области естествознания»³. Тот же критик, несмотря на крайне недоброжелательное отношение к Чернышевскому, все же признает, что его гносеологическая теория «и сама по себе имеет интерес и, по-видимому, служит основанием... учения о всецелой материальности человеческого существа»⁴. Вряд ли защитник философского идеализма стал бы тратить столько усилий на изобличение материализма, если бы считал его случайным, а не типичным явлением в русской мысли.

Теперь вопрос более серьезный. Гидиринский считает, что, сведя русскую философскую антропологию к изложению взглядов Чернышевского и Сеченова, я ог-

раничил ее содержание «выявлением сознания в психической жизни человека», т. е. сделал «доминантным изучение *рацио*, в то время как религиозно-философская антропология и частично материалистическая (А. Н. Радищев, А. И. Герцен, В. Г. Белинский) много исследований посвятили идеалистическим (идеальным? – А.З.) и духовно-нравственным, интуитивно-чувственным и даже мистическим аспектам познания мира человека»⁵.

Проще говоря, Гидиринский предметом подлинной антропологии признает только подсознание. «Разве Ф. М. Достоевский, – пишет он, – в “Записках из подполья” и в своих художественно-философских романах не исследовал подсознание, предвосхитив определенные идеи Зигмунда Фрейда? Разве не проблеме подсознания посвятил Б. П. Вышеславцев четвертую главу своей монографии “Этика преображенного эроса” (“Сопротивление подсознания и сублимация”)?»⁶.

Не спору, тема эта чрезвычайно популярна в философии и психологии. Но что значит – подсознание? Само «этажирование» психики на сознание и подсознание не выдерживает критики. Термином «подсознание» вуалируется обычная сфера ощущений, чувствований человека, которые еще не стали фактами его сознания. И это совершеннейшая иллюзия, будто Фрейд исследует подсознание. Никакого подсознания реально не существует. Оно удобно только для оправдания всякой патологии, мистики. На самом же деле, как отмечал М. М. Бахтин, «вся психическая конструкция Фрейда в своей основе базируется на словесных высказываниях человека, являясь только их особой интерпретацией. Все эти высказывания строятся, конечно, в сознательной сфере психики»⁷. И далее: «Таким образом, вся психическая динамика Фрейда дана в идеологическом освещении сознания. Это, следовательно, динамика не психических сил, а только различных мотивов сознания»⁸.

Исходя из этого, мы вправе усомниться в правильности суждения Гидиринского относительно специфи-

ки таланта Достоевского: разумеется, и он не проникал в подсознание, а лишь номинировал, «ословливал» чувственно-эмоциональное, волевое, расширяя таким образом объем и пространство человеческого сознания.

¹ Замалеев А.Ф. Семестровый курс по истории русской философии // Русская философия: Новые исследования и материалы. – СПб., 2001. С. 59–156.

² Гидиринский В.И. Введение в русскую философию: типологический аспект. – М., 2003. С. 268.

³ Юркевич П.Д. Материализм и задачи философии // Юркевич П.Д. Филос. произв. – М., 1990. С. 195.

⁴ Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Там же. С. 119.

⁵ Гидиринский В.И. Введение в русскую философию: типологический аспект. – С. 269.

⁶ Там же.

⁷ Бахтин М.М., Волошинов В.Н. Фрейдизм: Критический очерк. – Нью-Йорк, 1983. С. 154.

⁸ Там же. С. 156.

ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В СВЕТЕ ГРЕХОПАДЕНИЯ

1. Напомню из Библии то, что непосредственно касается антропологии.

Сказано: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Своему сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (*Быт.* 1, 28).

Григорий Нисский считает, что Бог совершил *двойное* творение. Первый акт – это создание чистой идеи человека, т. е. человечества вообще, которое только и может мыслиться как образ Бога. Свидетельством богообразности человечества является прежде всего *ум*: его «одинаково имеют... и явленный при первом устроении мира человек, и тот, который будет при скончании вселенной; они равно носят в себе образ Божий»¹. Второй акт – сотворение реального, плотского (взятого из праха земного) человека, разделенного на полы. Это разделение означало, что Бог изначально предвидел, что ум утвердит в человеке свободу воли и приведет его к грехопадению. И вот Бог, чтобы «не сократилось число душ человеческих», привел его в состояние животности, дав ему «скотский способ размножения путем взаимного преемства»². Это сочетание богообразности и «скотоподобия» обусловило земное существование человека.

2. Православная антропология не придает значения идее «двойного творения»; она берет человека исключительно в аспекте греховности, актуализируя тем самым тему наказания. Адаму Бог определил, что он «в поте лица» своего будет «есть хлеб», доколе не возвратится «в землю, из которой... взят» (*Быт.* 3, 19). Еве же Бог сказал: «...умножая умножи скорбь твою в

беременности твоей; в болезни будешь рожать детей; и к мужу влечение твое; и он будет господствовать над тобою» (*Быт.* 3, 16). И еще Бог возвестил Адаму: «...и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее» (*Быт.* 3, 15). На истолковании этих текстов основана вся антропология православия, которая в действительности оказывается богословием греха.

3. Вот что говорится об этом в современных церковных изданиях:

а) «Сущность грехопадения прародителей заключалась в ложном самоопределении... теперь он (человек. – А.З.) самоопределился сам в себе, вне отношения к Богу и Божией воле, он проявил свою волю, несогласную с волей Божией»³. Утратив же «жизнь богобщения», человек оказывается «подавленным чрезмерной грудой вливающих в его сознание предметов познания», в результате чего он ввергает «себя в рабство окружающему бытию»⁴. Из этого делается вывод, что отпавший от Бога человек пребывает в «болезненном» состоянии и сам по себе, без помощи «Спасителя» (в период же земного существования – Церкви), он не способен «возродиться» для благодатной жизни. Церковь указывает и способ достижения «вечных благ» – это духовное совершенствование человека на пути «аскетического подвига». При этом главное значение имеет борьба со страстями, поскольку именно в них «находит свое выражение расстройство и одностороннее направление сил человека»⁵. Практически это означает, что человек должен развить в себе начало святости, которое одно только возвышает его над вещами мира и страстями сердца.

б) «Святые живут в мире, а мира “не ощущают”, для них его “нет”, они “умерли” для него, “вышли” из мира... они в миру не возбуждаются уже ни от пения и музыки, ни от смеха и женщин». Отсюда стремление святых освободиться от привязанности к миру: «И вот получается, что сплошь и рядом сами вещи не грешны, прекрасны, созданы не руками человеческими, а Бо-

гом, например, лунные ночи, пение соловья, аромат цветов, а человеку приходится бежать от них, потому что они будят в нем страсти, шевелят дурные инстинкты, и вместо того, чтобы за них прославлять своего Творца, человек всецело погружается умом в самые вещи»⁶.

в) Философы эпохи Просвещения, давшие толчок развитию современной антропологии секулярного гуманизма, «бросили открытый вызов христианской антропологии.., отвергнув христианское учение о греховной поврежденности природы человека, и усвоили утопичный взгляд на возможности человеческого разума»⁷.

г) «Покаянное сознание греховности своей получает характер как бы оборотной стороны святости»; «Святость же есть не что иное, как нарочито-повышенное сознание своей греховности, разобщающей человека с Богом»⁸.

4. Как видно, православная антропология по существу *патологизирует* библейское учение о грехопадении, и причины тому, очевидно, социальные. Напомню в данной связи, что славянофил И. В. Киреевский, объясняя чисто монастырский характер византийского богословия, указывал на невозможность для византийца «жить в мире» сообразно требованиям своей веры. Очевидно, и у русского православия были свои веские основания для односторонней экзегезы «шестого дня» творения. Поэтому взгляд на человека оказался в значительной мере «зауженным» или, как бы мы сейчас сказали, идеологизированным, без учета всей полноты библейских текстов.

5. В этих текстах особенно важны три ключевых момента. Во-первых, Бог, изгоняя Адама из рая, отнюдь вовсе не принизил, а, напротив, возвысил его достоинство: «Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (*Быт.* 3, 22). Во-вторых, Бог создал мир, изначально определив, что человек будет владычествовать «над всею землею» (*Быт.* 1, 27). Наконец, в-третьих, Бог дал Адаму право поименовать все сотворенное им

еще до создания Евы: «И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (*Быт.* 2, 20). Словом, человеку было уготовано царственное положение в земной жизни, и это не было отменено вследствие грехопадения праотцев.

6. Как писал Григорий Нисский, «последним из творений введен был человек: не потому, что был как нестоящий отринут в последние, а потому, что был призван сразу стать царем подвластного ему»⁹. Вообще надо заметить, что православная антропология не вполне прониклась идеями этого выдающегося отца церкви, который с особенной настойчивостью выделял *личностное* начало в богосотворенном человеке. Будь иначе, она с большим вниманием отнеслась и к философии русского духовного ренессанса конца XIX – начала XX в., восходящей в своих истоках к наследию этого богослова-каппадокийца.

¹ Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб., 1995. С. 144.

² Там же. С. 148.

³ О вере и нравственности по учению православной церкви. – Изд. Москов. патриархии, 1991. С. 91.

⁴ Там же. С. 94.

⁵ Там же. С. 342.

⁶ Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. – Н. Новгород, 2002. С. 260, 261.

⁷ Иларион (Алфеев), еп. Православное свидетельство в современном мире. – СПб., 2006. С. 280.

⁸ Константин (Зайцев), архим. Парадокс православной святости // Константин (Зайцев), архим. Чудо русской истории. – М., 2000. С. 147.

⁹ Григорий Нисский. Об устройении человека. – С. 13.

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ*

Всякое познание движется вперед поисками новых смыслов и их логико-понятийной концептуализацией. Новый гносеологический момент начинает складываться и в этнокультурологии. Это связано с различением понятий культуры и цивилизации. Тем самым актуализируется вопрос об историческом бытии культуры.

Можно выделить три периода, или состояния, в развитии человечества: естественное, культурное и цивилизационное.

Естественное состояние характеризуется прежде всего близостью людей к природе. Еще нет особого духовного мира. Есть множество богов-духов, но они не действуют на стороне человека, а противостоят ему как сила вещей. Человек погружен в стихию телесности и живет тем, что его окружает, не осознавая своей самости и не заботясь о ней. Он во всем придерживается фаталистического взгляда, хотя и старается отвратить от себя бедствия и страдания с помощью жертвоприношений и гаданий. Свое собственное благо он не отделяет от блага общины или рода, и только в несчастии или болезнях обретает чувство *личностного* присутствия в мире. Но и в этом случае источник своих злоключений естественный человек помещает вовне; это чаще всего некие живые существа (нередко женского пола), которые живут где-то на море, в реках, болотах и горах, а иногда парят в воздухе¹. Так зарождается языческая мифология, отражающая господство в материальной сфере традиционного природопользования (собирательства, скотоводства).

* Культурологические чтения: Научно-теоретический альманах. — СПб., 2005. С. 32–34.

С переходом к земледелию упрочивается оседлость и человечество выходит на новый уровень этносознания. На первый план выступает идея народа, национальности. Прежнее родоплеменное деление уходит в прошлое. Место природной мифологии почти всегда заступают национальные религии, которые уникализировали народ и отделяют его от мира вещей. Для него открывается сфера духовной жизни, неведомая его языческим предкам. Деятельность человека в этой сфере и составляет содержание культуры.

Начало культуротворчества выразилось в вербализации сакральной тайны («В начале было слово...»). Этим объясняется то, что у всех культурных народов сперва возникает богословие. Еще древнегреческий мудрец Фалес на вопрос «Что божественно?» ответил: «То, что не имеет ни начала, ни конца»². Стремление постичь божественное развивает фантазию, изощряя тем самым возможности ума. Благодаря уму в человеке пробуждается личность, перестающая растворяться в однообразном богоподобии. Об этом гениально сказано у Владимира Мономаха: «И сему чуду дивуемся, как от персти создав человека, како образи розноличнии в человеческих лицах, – аще и весь мир совокупить, не вси в один образ, но кый же своим лицем образом, по Божии мудрости»³. Таким образом, богословие на определенном этапе трансформируется в религиозную антропологию, которая обуславливает все дальнейшие процессы человеческого культуротворчества.

Первой в этом ряду выступает философия. Она нераздельно связана с богословием. По существу философия сродни литургии. Только обряд заменяет логика. Это позволяет выявить метафизический каркас мира, соотносящийся с сущностью беспредельного Абсолюта. Но есть и другое назначение философии. Имея дело с реальной действительностью, она открывает поприще для разумного познания мира, уяснения его как системы элементарно-вещных отношений. Здесь она прокладывает путь науке, отпочковывающейся от философии точно так же, как философия от богословия.

Наука в познании и осмыслении мира действует двояким образом.

Во-первых, она создает символы, освобождающие ее от необходимости количественного рассмотрения вещей. Символы знаменуют качество, а следовательно, символическое воспроизведение действительности более условно, нежели эмпирично, и в этом смысле приближается к художественному творчеству, искусству. Во всяком случае стимулирующая роль науки в развитии искусства не подлежит сомнению, хотя, разумеется, начальный толчок искусству задает религия. Однако именно воздействие науки способствовало возвышению искусства и превращению его в важнейший компонент духовной культуры.

Во-вторых, научное познание включает в себе и чисто прикладную сторону. Она сопряжена с потребностью преобразования жизни, освобождения человека от векового труда. В результате создается техника, первоначально подконтрольная человеку и лишь несколько облегчающая его жизнь. Но человек, окрыленный сознанием мощи своего разума, все более и более технологизирует свое жизненное пространство. Изменяются материальные условия существования людей. Теперь не наука определяет параметры технического прогресса, но технический прогресс диктует формы научного творчества. Человек перестает быть мерой вещей; напротив, вещи становятся мерой человека.

Так завершается историческое бытие культуры. У одних народов оно длится дольше, другим отпущено меньше времени. Но в главном оно у всех совпадает: культуры рождаются на почве национальных религий и исчезают в эпоху торжества промышленных технологий и автоматизации. На смену культуре приходит цивилизация, «обрекающая на смерть» и Бога, и искусство, и даже самого человека. Ее сущность определяется техникой, которой человек сам по себе овладеть не может. Он лишается своей естественной привилегии – права на труд. А это страшнее всякой другой обездоленности⁴.

Но если цивилизация – это исторический тупик культуры, то можно ли вернуться от цивилизации обратно к культуре? Бердяев считал это решительно невозможным.

Какова же тогда перспектива человечества?..

¹ См.: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. С. 285.

² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. С. 74.

³ Поучение Владимира Мономаха // Повесть временных лет: В 2 т. Т. 1. – М.; Л., 1950. С. 156.

⁴ См.: Тойнби А. Обреченные на праздность // Литературная газета. 1973. 15 авг.

РУССКИЙ И ЕГО КУЛЬТУРА*

Всеми народами движет инстинкт самосохранения. Выражением этого инстинкта является культуротворчество, т. е. создание устойчивой и преемственно наследуемой духовной традиции. Народ, утрачивающий эту традицию, либо перестает быть *прежним* народом со своим самобытным самосознанием и памятью, либо вообще сходит с исторической сцены, растворяясь в иноэтничной массе.

Русскому народу выпала судьба *беспамятного* народа. На разных этапах своей громадной истории он созидал величайшие духовные ценности, подчас превосходящие достижения самых цивилизованных наций, однако все это оставалось лишь «знамением времени» и не выходило за рамки соответствующей эпохи, не превращалось в опору и основу его дальнейшего существования и развития. Так, древнерусское культуротворчество прерывается насильственно насаждаемым европеизмом, ставшим для нас чем-то вроде *поместного* «Возрождения» или «Ренессанса», на смену европеизму приходит советизм с его установкой на коренной разрыв с национальным прошлым, на формирование новой общественной системы, нового человека. Отсюда извечная русская проблема «отцов и детей»: отцы не узнают детей, дети стесняются отцов. Их не вдохновляет чувство родства, питающее нравственное сознание, и они, предоставленные сами себе, на свой лад и по своему разумению определяют свою жизненную стезю. Вот почему у нас одно поколение уповает на монархию, другое на «партию», третье на пред-

* Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 18. – СПб., 2007. С. 5–6.

принимательство и т. д. Ни одно из этих устремлений не подкреплено какой-либо самостоятельно выработанной философией, не связано с предшествующим историческим опытом, но является исключительно следствием обыденной привычки или же навязанного извне представления об «общественном благе». За тысячелетнее существование нам так и не удалось возвыситься до понимания необходимости единого, общенационального идеала. И не удивительно, что мы движемся вперед рывками, подчиняясь, как говаривал о. Сергей Булгаков, логике «педократии», «власти детей». Все наше культуротворчество определяется *детской* психологией, которое всегда поработается внешним блеском и всегда подражательно. Живя «чужим умом», мы остаемся вечными «фанатами», а стало быть, и вечными хранителями чужого достояния. В этом смысле вся наша культура принадлежит археологии, но не нашей, а чужеземной: в ней окрестные народы с легкостью обнаруживают свои архаические формы.

Ничуть не переменилась ситуация в постсоветский период. В сфере культуры сохраняется тот же поколенческий разрыв, то же упование на сотворение «новой культуры», новой духовно-интеллектуальной парадигмы. В одной из публикаций так прямо и сказано: «Эта культура, после того как была разорвана нить исторической непрерывности, в известном смысле должна создаваться из ничего»¹. Словом, нам предлагают лист чистой бумаги и советуют начинать с изучения чьей-то очередной азбуки. И наша культурная «элита» довольна: «творчески» перенимая чужое, она может какое-то время казаться даже оригинальной и самобытной. По крайней мере, до прихода нового поколения, исполненного новых политических и культуротворческих амбиций. Печально, но это факт, и не видно, чтобы в обозримом будущем высветилась иная, более благоприятная перспектива.

¹ Рормозер Г. К вопросу о будущем России // Россия и Германия. Опыт философского диалога. – М., 1993. С. 8.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРЕДОСТЕРЕГАЕТ*

Как-то мне довелось присутствовать на одной «международной» конференции под экзотическим названием «Русский мир: проблемы и перспективы» (Санкт-Петербург, 28.11.2002 г.). Поразила тональность суждений о современной России, прозвучавших в апломбных докладах. «Состояние России вызывает тревогу... нет нового позитивного мировоззрения... мы переживаем кризис самоидентификации... наша диаспора не любит России, не любит русской культуры», – таков общий лейтмотив большинства выступлений. Что же предлагалось для исправления ситуации? Из немногих рецептов наиболее выделялся один – «необходимо наше воцерковление как народа» (из доклада К. Ф. Затулина, директора Института стран СНГ).

Но входит ли это в намерение самого русского народа? Православная церковь открыто признает, что ей так и не удалось решить проблему «второго крещения Руси», о котором она возвестила в начале постсоветской эпохи. Особенно характерна позиция молодежи. Удрученная скудостью официального атеизма, она на первых порах действительно устремилась было в «ограду церкви». Но вскоре началось «попятное движение». И не удивительно: здесь ее поджидали застой мысли, обрядоверие, устремленность к богатству и наживе. В Оптиной пустыне я сам видел, как монахи больше хлопотали об умножении своих стад, рыбоводческих озер и пашен, нежели о делах богопознания и веры. Церковная идеология не допускает слияния святости и знания, она страшится светского «научнообраз-

* Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 15. – СПб., 2003. С. 5–8.

ного просвещения». За это ее критиковали еще славянофилы в XIX в. С тех пор по существу ничего не изменилось: церковь по-прежнему видит в знаниях одно лишь «ядовитое противление» вере. Сама жизнь для нее «обесмысливается» смертью. И это при том, что Бог, сотворив мир и человека, сказал: «Очень хорошо!».

Но это не все. Самое печальное состоит в том, что церковная идеология сознательно обособляет русских от остальной массы россиян, противопоставляет их нерусским. «Русский значит православный» – под таким лозунгом все чаще выступают церковнослужители, не желая считаться с тем, что национальная принадлежность определяется рождением, а вера – обретением. Выходит, если русский – старообрядец, католик или – упаси Бог! – атеист, то ему уже и не место в своем Отечестве. Как не вспомнить в этой связи В. С. Соловьева: «Делать истинную религию атрибутом народности могут, конечно, только люди, в сущности, лишенные религиозного интереса, или, по крайней мере, такие, у которых он очень слаб, что и должно рано или поздно обнаружиться»¹. Понятно, что такая идеология не только «атомизирует» русский народ, но и порождает религиозную нетерпимость, доходящую до политизированного фанатизма.

Примером тому может служить опубликованная в «Известиях» (13.11.2002) статья известного нецерковника дьякона А. Кураева «Как бороться с терроризмом без спецназа». В ней автор ратует за снятие «табу, положенное либеральной прессой на осмысление национальных и религиозных корней терроризма». На его взгляд, «национальный темперамент» северокавказских горцев (прежде всего, разумеется, чеченцев) обусловлен всецело исламом. Отсюда – «разбойные аспекты туземной культуры». Соответственно, Россия должна помнить «о своем цивилизаторском назначении», т. е. о том, что «Киплинг называл бременем белого человека», и не позволять себе «ослаблять давление». Политиканствующий дьякон убежден: «Посто-

янное давление есть путь к миру»². По этой логике и глупость можно основать на национальных и религиозных корнях!

А между тем за всем этим скрывается нечто большее – диктаторские устремления церкви. В истории России это случалось неоднократно, и опознание этой «опасности» всегда было делом русской философии – от Феофана Прокоповича до Льва Толстого. Однако «диктатура» церкви – вещь, скажем прямо, утопическая, и русское общество, как об этом свидетельствует постсоветское молодежное «хождение во храм», вряд ли сменит «хомут атеизма» на «ярем православия». За последние триста лет оно прошло столь основательную «философскую выучку», что уже никогда не откажется от светских ценностей и идеалов. Русская философия возвестила две важные истины: цельного знания как единства веры и разума и научной мысли как нового планетного явления. Только опора на них способна дать России надежду и перспективу!

На мой взгляд, гораздо большая опасность поджигает русское общество с другой стороны. Я имею в виду установление диктата массовой культуры, равно чуждой традициям русской светской и православной культуры. Массовая культура отнюдь не является только перенесением западных образцов развлекательной индустрии. Хотя рабское подражание, копирование здесь очевидно. Она порождена той технологической революцией, которая протекала в России и на Западе в 70–80-х годах прошлого столетия. О ее дегуманизирующей тенденции предупреждали в свое время русские философы Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, С. Л. Франк. Ныне она завоевала телевидение, удручающее своими бесчисленными духовно ограниченными шоу и сериалами. Омассовление, т. е. бизнессиальное угождение толпе, ее вкусам и страстям, пронизывает всю современную литературу, эстраду, музыку. В результате происходит деэстетизация общественной культуры, угасание в ней инстинкта национальности и государственности. Вот как характеризует воздействие массовой

культуры на русское общество современный исследователь: «Она препятствует образованию устойчивых сообществ, демонтирует известные ранее и успешно работающие по конструированию совокупного социального тела онтологические монолиты. Демонтажу подвергаются социально-классовые образования, семейные, родоплеменные и религиозные сообщества»³.

Словом, массовая культура погружает людей в национальное и культурное беспамятство, деформирует их индивидуальность, самосознание. К счастью, Россия еще не настолько «больна усталостью и безразличием» (из выступления писателя Д. А. Гранина), чтобы не видеть той реальной опасности, которая исходит от чрезмерных упований на «общечеловеческую» модернизацию.

Феномен массовой культуры давно известен русской философии под названием «европейничанья» и «романо-германского культуртрегерства». По словам Н. Я. Данилевского, Запад всегда смотрел на Россию как на «политического примака, какую-то мрачную силу, враждебную прогрессу и свободе»⁴. Страх показаться «варварами» заставлял наших «прогрессистов» угождать Европе, лишь бы только испытать «унизительно-тщеславное удовольствие от ее похвал»⁵. Отказ от самобытных традиций сковывает творческие силы народа, и он начинает «больше получать извне, чем отдавать на сторону, его культурный импорт будет всегда превышать культурный экспорт»⁶. И тут вряд ли что можно сделать, рассчитывая исключительно на охранительные тенденции православной церкви. Она сама настолько отстала в своем догматическом развитии, что уже не в состоянии вести богословский диалог даже с близким по вере католицизмом. Церковь учит аскетическому восприятию жизни, а не теургии, не творению нового Космоса. Это отчуждает ее от мира, от общества. Ибо «христианство как полнота вселенской истины заключает в себе не только отрицательную правду аскетизма, но и положительную правду творчества»⁷.

В этом суть русской философии, которая обрела свой подлинный голос в XX веке. И ее сила в том, что она возвышает Россию. Русская философия и есть русская национальная идеология. Мир вечно меняется, растет, наполняясь новым и неизведанным. И все это благодаря человеку, продолжающему дело Божьего творения. Велик тот народ, который постиг тайну божественного откровения. Таков завет отечественного любомудрия, и им вдохновляется русское общество в поисках собственного пути в современном мире.

¹ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1989. С. 612.

² Кураев А. Как бороться с терроризмом без спецназа // Известия. 13.11.2002. С. 7.

³ Соколов Е.Г. Аналитика массовой культуры. – СПб., 2002. С. 21.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. Изд. 6-е. – СПб., 1995. С. 24.

⁵ Там же. С. 248.

⁶ Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М., 1995. С. 92.

⁷ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1899. С. 227.

ВОПРОС О ВЛАСТИ В РУССКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ*

Русская политология еще только находится на стадии формирования, выработки общих принципов и определений. Поэтому для нее важнейшей задачей является изучение опыта прошлого, уяснение того, что составляет сущность русского политического сознания. И главным здесь оказывается вопрос о власти. Россия на протяжении столетий была монархическим государством. Это выдвигало на первый план идею «справедливого правления», т. е. легитимации власти. Ее обсуждение велось с трех позиций: *консервативной, либеральной и радикальной*.

Консервативная политология отстаивает принцип сакральности власти, наделяя ее божественной санкцией. Носителем власти выступает монарх, самодержец. В нем воплощается верховенство религиозной веры, «одушевляющей» народ. Стало быть, в его обязанность входит защита православия, церкви. Выгоды монархической власти следующие: 1) она обеспечивает централизацию государственного управления; 2) упрочивает единство общества, возвышаясь над классами, сословиями, партиями; 3) выступает гарантом справедливости и «общего блага». Соответственно формулируется политологический закон: «Прогрессивная эволюция ведет к усилению и расцвету монархии. Регрессивная – к уничтожению ее и переходу к другим формам верховной власти, т. е. к аристократии или демократии»¹. При этом «издержки» монархии, такие, в частности, как «уклонение в произвол», свидетельствуют

* Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 15. – СПб., 2003. С. 9–12.

не о «слабости» самой власти, а о слабости лица, находящегося у власти.

Сущность либеральной идеологии, напротив, выражается в признании всех форм власти – монархии, аристократии и демократии. Это вытекает из теории договорного происхождения государства. Она первоначально возникла на Западе (С. Пуффендорф) и в Россию проникла в петровскую эпоху. Сторонниками ее были Ф. Прокопович и В. Н. Татищев.

Согласно этой теории, в древности люди жили каждый «по своей воле». В результате умножились «разбои», и это стало угрожать их «безопасности». Тогда они утвердили «договор», который налагал «узду неволи» на человека «для его же пользы». Этой уздой стало государство – разное у разных народов. В небольших сообществах, как пишет Татищев, «с пользою» устраивается демократия, в областях же, состоящих из нескольких городов, возникает аристократия, а «великие и пространные» земли предпочли для себя «само- или единовластие»². Исходя из этого, одни либеральные идеологи полагали наиболее приемлемой для России монархическую власть, другие выступали за ее ограничение представительными органами, которые смогли бы блюсти статьи договорного закона. Здесь уже вызревали ростки российского конституционализма.

Из лона либерализма вышло и радикальное движение, представленное декабристами, народниками-разночинцами и русскими марксистами. Их непосредственной целью становится свержение монархии и установление народовластия. Хотя они придерживаются разных представлений о происхождении государства, однако сходятся в признании, что государство есть зло. Борьба с монархией означала борьбу с государством. Отсюда – апология революции: военной, крестьянской (народной), пролетарской. Радикализм отвергает всякий политический закон, настаивая на безусловности «прав народа». Несмотря на это, он постепенно все более и более начинает действовать «от имени народа»,

возрождая таким образом идеологические стереотипы договорной теории.

Широко обсуждался в русской политологии и вопрос о государственном устройстве России, прежде всего с учетом ее многонационального состава. Размежевание здесь идет по линии унитаризма и федерализма. Споры о приоритетности той или иной формы начинаются едва ли не с XVI в., достигая апогея в идейной конфронтации вождей декабризма Н. М. Муравьева и П. И. Пестеля. Первый в своем «Проекте конституции» решительно высказывался за «федеральное или союзное правление», которое, на его взгляд, одно способно утвердить «величие народа и свободу граждан»³. Подтверждение своей правоты он усматривал в удельно-вечевой системе древней Руси. Ему казалось, что только федерализм может окончательно растопить глыбу монархического деспотизма. Муравьев совершенно не хотел считаться с теми громадными изменениями в этно-социальной палитре России, которые произошли за период существования царской и императорской России.

На это в первую очередь и обращает внимание Пестель. Выступая против «федеративного образа правления», он, прежде всего, учитывал, что Россия не просто государство, возникшее в результате «добровольного соглашения людей», но государство многонациональное, состоящее из множества разных племен и народов. Это обстоятельство, на его взгляд, чрезвычайно затрудняет определение границ Российской империи, ее исторического места и развития.

Пестель первым осознал, что политический вопрос в России – это прежде всего вопрос национальный, вопрос о пределах прав русского народа и народов, ему «подвластных и к его государству присоединенных». Он выделял «право народности» и «право благоустройства». Правом народности наделялись только те народы, которые пользовались «самостоятельную политическую независимость»; народы же, лишенные такой возможности, могли претендовать лишь на право бла-

гоудобства и «непременно... состоять под властью какого-либо сильнейшего государства». Причем право благоудобства обуславливалось исключительно соображениями «безопасности», а не тщеславного стремления к расширению пределов государства. В России, согласно Пестелю, никакой другой народ, кроме русского, не может «ограждаться правом народности, ибо оно есть для них мнимое и несуществующее». Они всегда будут искать защиты если не у России, то у других государств. Поэтому уравнивание их политических прав с русским народом на деле означало бы федерализацию России, распадение ее на разрозненные части. Пестеля же федерализм не устраивал по следующим причинам. Во-первых, в федеративном государстве верховная власть «не законы дает, но только советы: ибо не может иначе привести свои законы в исполнение, как посредством областных властей, не имея особенных других принудительных средств». Если же оно прибегнет к насилию, возникнут «междоусобные войны» – раздоры и конфронтации, как это и было в допетровской Руси. Во-вторых, каждая область в федеративном государстве (а в России это, как правило, национальные регионы) будет представлять, «так сказать, маленькое государство», поэтому «частное благо области, хотя и временное, однако же все-таки сильнее действовать будет на воображение ее правительства и народа, нежели общее благо всего государства, не приносящее, может быть, в то время очевидной пользы самой области». При таком устройстве, заключал Пестель, не может сложиться единое и неделимое государство; оно всегда будет заключать в себе «семя к разрушению»⁴.

В постсоветский период вновь оживились дискуссии о форме российской государственности. Как показала ельцинская эпоха, абсолютизация идеи суверенности национально-административных образований приводит к резкому обострению отношений между федеральным центром и регионами. Понадобилось усиление «вертикали власти», чтобы вернуть управление в единое конституционное пространство. Очевидно, про-

цесс этот необратимо ведет к восстановлению государственного единства и централизации.

¹ Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. – СПб., 1992. С. 101.

² Татищев В.И. Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах // Татищев В.И. Избр. произв. – М., 1979. С. 147.

³ Конституция Н. Муравьева // Дружинин Н.М. Избр. труды. – М., 1985. С. 213–218.

⁴ См.: Пестель П.И. Русская правда // Избр. соц.-полит. и филос. произв. декабристов. В 3 т. Т. 2. – М., 1951. С. 88–98.

О ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ*

Термин «гражданское общество» теперь у всех на устах, однако (и это обычный парадокс нашей ментальности) значение его понимается по-разному, в зависимости от исторических ориентаций.

Можно выделить три подхода в данной проблеме.

Один из них является, по сути, *радикалистским*. В соответствии с этим подходом, гражданское общество есть система самоорганизации людей, которая «для своего поддержания не нуждается в государстве»¹. Исходя из этого делается вывод, что «гражданское общество заявляет о себе как естественная форма оппозиции авторитету власти», а следовательно, оно и возникает, так сказать, на развалинах государства, или, по наукообразному речению цитированных авторов, «там и только тогда, где и когда институт государства уже не в состоянии оптимально выполнять функции регламента общественных отношений»².

Подтекст данных рассуждений очевиден: гражданское общество должно прийти на смену государству. Как первобытнообщинный строй упраздняется государством, так государство упраздняется гражданским обществом. Ускорителем же процесса, естественно, выступает революция (типа либеральной, «бархатной» и т. д.). Однако давно известно, что никакая революция никогда не упраздняла государства. Это аксиома! Достаточно обратиться к трудам великих отечественных Любомудров, таких как Бердяев, Франк, Сорокин, чтобы убедиться: социальные элементы, осуществляющие государственный переворот, лишь усиливают деспо-

* Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 13. – СПб., 2002. С. 5–8.

тизм власти, уклоняясь от выполнения провозглашаемых идеалов.

Второй подход к осмыслению перспектив развития гражданского общества в России я бы назвал *соборным*. Он зиждется на признании идеи соборности в качестве сущностной меты русской жизни. Для сторонников этой точки зрения, «Россия – это собор земли, державы и церкви, т. е. единство Духа, церкви и гражданского общества»³. Другими словами, единство Духа – это церковь, держава – это царство, монархия, а гражданское общество – собор русской земли, т. е. некая высшая правовая инстанция, действующая от имени народа. Понятно, что такое «гражданское общество» во всем руководствуется исключительно «православной этикой святости и жертвы», решительно противодействуя «этике протестантской реформации, идейно подготовившей капитализм (власть денег)»⁴.

Само собой разумеется, в таком гражданском обществе не может быть ни частной собственности, ни индивидуальной свободы. Таким образом, перед нами нечто вроде очередной псевдоутопии христианско-социалистической окраски и ее воплощение было бы чревато очередным «рабством» русского народа, ничуть ни «лучшим» старого «крепостного» и недавнего советского.

Не менее экзотичен *третий подход*. Я назвал бы его *этнобежным*, по аналогии с центробежным. Смысл его выражается в идее «открытости русского народа», т. е. фактически в его *денационализации*. В последнее время настойчиво звучит тезис о том, что «для сегодняшних российских... реалий... совершенно невозможно выделить репрезентативные признаки нации», а потому, мол, приоритет общечеловеческой идеи над национальной имеет для нас «поистине императивный характер»⁵. Русский народ, по этой теории, лишен всякой этнической целостности; это и не народ вовсе, а просто сообщество разноэтнического люда, скрепленного денационализированной культурой. Вот, к примеру, некоторые высказывания одного автора: «Рус-

ский народ – не этническое понятие, а культурное. Поэтому русские и хохол Гоголь, и эфиоп Пушкин, и немец Фюнгвизин, и турок Жуковский, и евреи Левитан, Мусоргский и Пастернак, и татарин Куприн, и грузин Багратион, и армяне Вахтангов и Хачатурян, и поляк Достоевский...»⁶. Настаивая далее на «неоднозначности самого понятия русского», автор со всей категоричностью утверждает: «В этническом плане это действительно пустое понятие»⁷. При этом забывается *славянский* субстрат, ассимилировавший в течение веков бесчисленные инородческие элементы, сплачивая их в единое этно-политическое целое – *русский*, или, точнее, российский, народ.

Из идеи «открытости русского народа» выводятся два следствия: первое – о невозможности построения национальной государственности в России; второе – о безусловной приверженности русского (в культурном смысле!) народа к идеалам *демократии* и гражданского общества. Как видим, здесь гражданское общество выступает как антипод национального государства. Это сближает данную позицию с радикалистским подходом. Итак, очевидно, что проблема гражданского общества – это весьма крепкий теоретический орешек, и все попытки «разгрызть» его не дают пока позитивных результатов.

Особенно наивно думать, что формирование гражданского общества непременно ставит под вопрос существование государства. Мне представляется, что гражданское общество – вообще не самоцель; это лишь вопрос гармонизации, упорядочения *правовых* отношений между государством и обществом.

В чем состоит специфика общественной жизни? Во-первых, в развитии частной собственности (причем, объем ее лишь возрастает с развитием материального и духовного производства); во-вторых, в появлении и самоутверждении свободной, независимой личности. Государство может либо сдерживать, либо расширять эти тенденции, претерпевая, в свою очередь, соответствующие трансформации. При торможении обществен-

ных процессов оно преобразуется в тоталитарную, деспотическую систему, и тогда главное – это правовое ограничение самого государства, приводящее к возникновению частного или гражданского права. С этого момента начинается второй этап развития гражданского общества. Причем, дело сводится не к уменьшению «круга правительственных действий», а к «изменению его формы» (А. Д. Градовский). Речь идет о том, что сфера государственной регламентации не остается неизменной: она постоянно разрастается за счет выявления все новых и новых компетенций. Вследствие этого старые функции утрачивают для власти свою прежнюю актуальность, и она, с учетом изменившихся обстоятельств, свободно передает их в ведение самого общества. Конечно, при этом не исключается и определенное давление со стороны общества. Таким образом, не только расширяется состав компетенции органов общественного самоуправления, но и совершенствуется система государственности. Если же государство упорствует в отстаивании права на абсолютную власть, тогда «урезонивать» его начинают «революционные партии». Однако это приводит к ослаблению «прогрессивного движения», совершающегося только на основе реформ. Пример тому – отношение русского царизма к земству, которое вместо поддержки постоянно наталкивалось на противодействие правительства.

Какой же можно сделать вывод? На мой взгляд, формирование гражданского общества не является ближайшей национальной идеей российского государства. Его стремления пока всецело лежат в плоскости «собираания русской земли», восстановления и упрочения политической централизации. Сущность же гражданского общества – автономия личности и «демократия малых пространств». А это задача «для отдаленного российского будущего»⁸. Так что у нас впереди еще много времени для теоретических дискуссий.

¹ Дарендорф Р. После 1989. Мораль, революция и гражданское общество. – М., 1998. С. 89.

² Гражданское общество: Истоки и современность. – СПб., 2000. С. 22.

³ *Казин Л.А.* Идея соборности в русской социальной философии // Общество и человек: пути самоопределения. Вып. 1. – СПб., 1994. С. 147.

⁴ Там же.

⁵ *Киносян В.Я.* Национальная идея: презумпция универсализма // Общество и человек. – С. 152–153.

⁶ *Тульчинский Г.Л.* Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. – СПб., 1996. С. 276.

⁷ Там же.

⁸ *Солженицын А.* Как нам обустроить Россию. – М., 1998. С. 56.

МОНГОЛЬСКИЙ ФАКТОР В РУССКОЙ ИСТОРИИ

Ослабленная удельными раздорами Киевская Русь легко сделалась добычей монголо-татарских завоевателей, превратившись в вассальный улус Золотой Орды. Татарские ханы, подчинив своей власти князей-рюриковичей, управляли Русью «издалека». Они вызывали к себе русских князей, которые должны были засвидетельствовать им покорность и из их рук получить свое княжество. Главным для них было своевременное получение огромной ежегодной дани – «выхода». Так продолжалось почти два столетия: первым в Орде побывал Александр Невский (1242), последним – Василий Юрьевич Косой (1434). Не все русские князья выдерживали «испытание»: более десяти из них были убиты по приказанию ханов.

Однако было бы неверно полагать, будто русские князья находились исключительно в страдательном положении. Напротив, они сами всячески использовали ордынский фактор для укрепления собственных позиций. Особенно успешно действовали в этом направлении московские князья. Так, Ивану Калите (1328–1341) удалось при помощи татар не только разгромить своего соперника тверского князя Александра Михайловича, но и существенно возвысить политическое значение Москвы. А его сын Семен Гордый (1341–1353), пять раз ездивший в Орду, добился того, что ему были отданы «под руку» все русские князья. Таким образом, «первые попытки политического объединения России были сделаны ханами, которые... подчиняли отдельных князей власти излюбленного ими великого князя»¹. В этом смысле победа в Куликовской битве

(1380) способствовала ослаблению и уничтожению монголо-татарского ига, но она не изменила общего хода развития российской государственности, связанного с перенесением властных отношений Золотой Орды.

Но следует учитывать и другую сторону политики татарских ханов: поддерживая в своих интересах политическое единство Московской Руси, они вместе с тем стремились и ограничить чрезмерное усиление своих «излюбленных князей». В качестве противовеса им служила церковь, высшие иерархи (митрополиты) которой были в основном греки и назначались из Константинополя. Это позволяло ханам сразу решать две задачи: с одной стороны, упрочивать на Руси своеобразную систему «двоевластия», т. е. разделения светской и духовной власти, а с другой – использовать церковь в своей ордынско-византийской дипломатии.

Поэтому неудивительно, что церковь с самого начала стала наделяться всевозможными привилегиями. Так, уже при хане Берге, преемнике Бату-хана, в Сарае учреждается епископская кафедра. А хан Менгу-Темир в 1267 г. выдает митрополиту Кириллу ярлык, в соответствии с которым церковное землевладение получает самостоятельную юрисдикцию. Еще более расширяются права церкви при хане Узбеке. В ярлыке, полученном от него митрополитом Петром (1313), сказано: «Да никто же не обидит на Руси соборную церковь митрополита Петра, и его людей и церковных его; да никто же взымает ни стяжаний, ни имений, ни людей. А знает Петр митрополит в правду, и право судит, и управляет люди своя в правду, в чем нибудь: и в разбои, и в поличном, и в татьбе, и во всяких делах ведает сам Петр митрополит един, или кому прикажет... Да не вступаются в церковное и митрополиче никто же, за неже то Божие все суть; а кто вступится, а наш ярлык и наше слово переслушает, тот есть Богу повинен, и гнев на себя от него примет, а от нас казнь ему будет смертная»². Церковь освобождалась от всяких даней и служб, чтобы могла «безо всякие голки» и «правым сердцем и правою мыслию» молиться Богу «за нас, и за

наши жены, и за наши дети, и за наше племя»³. Аналогичные ярлыки получают и митрополиты Феогност и Алексей: первый от хана Джанибека, второй – от хана Бердибека. Все они занимали святительскую кафедру с согласия Золотой Орды.

Ханские ярлыки служили для них не только защитой от «злоупотреблений ханских чиновников»⁴, но и создавали определенные правовые предпосылки для возвышения церкви, упрочения автономии духовной власти. Если в киевский период положение церкви определялось княжескими уставами, то теперь она полностью выводилась из-под контроля московских князей и подчинялась ханскому влиянию. Даже с падением «империи чингизидов» русская церковь продолжает сохранять приверженность к ордынской юрисдикции, позволявшей ей всемерно удерживать свою политическую и экономическую независимость.

В этом отношении чрезвычайно характерно столкновение патриарха Никона (1605–1881) с царем Алексеем Михайловичем. Когда последний своим «Соборным уложением» попытался ограничить права духовенства («судят церковный чин мирские судьи»), Никон направил ему резкое письмо, в котором, в частности, говорилось: «Откуда взял ты такую дерзость, чтобы делать сыски о нас и судить нас? Какие законы Божии повелели тебе обладать нами, Божиими рабами? Не довольно ли тебе судить правильно людей царствия сего?.. Ордынские цари восстанут против тебя в день судный с их ярлыками; и они, неверные, не судили сами церковных судов, не вступались ни во что церковное, не оскорбляли архиереев, не отнимали Божия возложения, а сами давали грамоты, которые всюду по митрополиям, монастырям и соборным церквям соблюдались до твоего пришествия»⁵. Таким образом, ханские ярлыки по-прежнему сохраняют свое значение и в XVII столетии, продолжая питать теократические претензии духовных иерархов.

Все это в конечном счете привело к установлению в России опасного двоевластия, жестко разграничивав-

шего сферы компетенции «священства» и «царства»: одно служило только «божественным делам», другое – только «человеческим». Причем, священство считалось выше царства: «Ничто не делает столько успеха царству, как почтение к святителям»⁶. Это воззрение глубоко укоренилось в сознании народа. Феофан Прокопович в своем «Духовном регламенте» (1721), отредактированном лично Петром I, прямо признавал, что «простой народ не ведает, како разньствует власть духовная от самодержавной, но, великою высочайшего пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то второй государь самодержцу равносильный или больши его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство»⁷.

Петр I прекрасно сознавал, что без окончательного слома ордынских устоев русской церкви невозможна никакая европеизация России. Для него сам институт патриаршества, возникший в 1589 г., был не более чем развитием установленных татарскими ханами правогарантий духовенства. Поэтому его задача заключалась в коренном преобразовании системы власти, которая строилась бы на светской вертикали. И этого он добился, учредив взамен патриаршества «Духовную Коллегию, т. е. Духовное Соборное Правительство». Осуществить этот замысел ему помогли украинцы – выученики Киево-Могилянской академии, полностью свободные от груза ордынского наследия.

¹ *Сергеевич В.И.* Русские юридические древности. Т. 2. – СПб., 1900. С. 34–35.

² *Коваленский М.Н.* Хрестоматия по русской истории. Т. 1. – Пг., 1914. С. 113.

³ Там же.

⁴ *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. В 2 т. Т. 1. – М., 1991. С. 282.

⁵ Цит. по: *Быков А.А.* Патриарх Никон. Его жизнь и общественная деятельность. – СПб., 1891. С. 83.

⁶ Там же. С. 46.

⁷ Законодательство Петра I. – М., 1997. С. 545.

НОВАЯ ФОРМУЛА РУССКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ*

150 лет назад, с самый разгар русской борьбы за «освобождение», М. Н. Катков писал: «У нас есть политические партии всех оттенков: консерваторы, умеренные либералы, прогрессисты, конституционалисты (даже не выговорить этого ужасного термина), и демократы, и демагоги, и социалисты, и коммунисты, но нет у нас ничего похожего на политическую жизнь»¹.

Я вовсе не хочу сказать, что эти слова созвучны и нашему времени; моя мысль в другом – у нас так ничего и не изменилось за все эти десятилетия всевозможных «реформ», «революций», «перестроек». Как и прежде, мы много шумим, много фантазируем, но все остается по-прежнему, нет никакого движения вперед, никакого прогресса. Словом, все по-черномырдински: хотим как лучше, а делаем как всегда.

Главным тормозом на пути нашего возрождения является деидеологизированность, отсутствие четко осознанной национальной идеи. Формулы прошлого здесь непригодны. Некогда колоссальную роль сыграла теория «Москва – третий Рим». Теперь, понятно, уподобление Москвы Риму едва ли способно вдохновить нацию. На смену ей в XIX в. пришла уваровская формула «православия, самодержавия, народности», однако она недолго оставалась идеологической опорой Российского государства. Во-первых, православие к тому времени трансформировалось в чисто церковную доктрину, утратившую связь с народным христианством. Во-вторых, самодержавие превратилось в анахро-

* Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 14. – СПб., 2003. С. 5–6.

низм на фоне тех процессов республиканизации и демократизации, которые совершались в западноевропейских странах. В-третьих, в многонациональной России только русские соответствовали формуле народности; все же остальные этносы находились либо во вражде, либо в глухой оппозиции с «коренным народом». По справедливому замечанию историка екатерининского времени М. М. Щербатова, присоединяя новые территории, мы, во-первых, не благоустроивали собственные земли, а, во-вторых, приобретали себе все новых и новых противников. В такой ситуации, естественно, идея российской народности сводилась в конечном счете к «русской идее».

Таким образом, ключевым вопросом нашей государственности является национальный вопрос. Новая политическая идеология должна быть нацелена на пропаганду идеи национального единства россиян, при их этническом разнообразии. Только на базе идеи единой российской национальности возможна естественная, органическая централизация власти, без которой не существует целостного государства. Никакие формальные «вертикали власти» здесь не помогут, если без решения останется национальный вопрос. Наконец, третий элемент новой политической формулы касается прав личности. Они могут быть реально гарантированы лишь при условии, если понятие личности будет сопряжено с идеей единой российской национальности, а не разносоставного этноса.

Итак, *единая российская нация – политическая централизация – правоохраняемая личность* – таково требование текущего политического момента, такова формула современной политической идеологии. Закрепление и реализация этой формулы – актуальная задача нынешнего этапа развития нашего Отечества.

¹ Катков М.Н. К какой принадлежим мы партии? // Русский вестник. 1862. № 1–2. С. 833.

СПИСОК ОСНОВНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ
ПРОФ. А. Ф. ЗАМАЛЕЕВА

I. Монографии, сборники статей

1. *Фонвизин А. А. М.: Мысль, 1976 (Серия «Мыслители прошлого»).* – 152 с.
2. *Мыслители Киевской Руси.* Киев: «Вища школа», 1981. – 158 с. (2-е изд.: Киев: Вища школа», 1987. – 183 с.).
3. *Добролюбов. Жизнь и идеи революционера.* Минск: Вышэйшая школа, 1983. – 96 с.
4. *Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.).* Л.: Наука, 1987. – 247 с.
5. *Еретики и ортодоксы. Очерки древнерусской духовности.* Л.: Лениздат, 1991. – 207 с. (Соавтор: Е. А. Овчинникова).
6. *Лепты. Исследования по русской философии.* СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. – 320 с.
7. *Восточнославянские мыслители. Эпоха Средневековья.* СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. – 270 с.
8. *О русской философии. Статьи. Оппонентские отзывы.* СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. – 131 с.
9. *Denkers van het Kievse Rusland.* Maastrichts Centrumvoor de Russische Taal en Cultur, 2001. – 224 s. (V. A. Zots).
10. *Новые исследования по русской философии.* СПб.: «Летний сад», 2001. – 80 с.
11. *Идеи и направления отечественного любомудрия. Лекции, статьи, критика.* СПб.: «Летний сад». 2003. – 212 с.
12. *Русская религиозная философия (XI–XX вв.).* СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 208 с.

13. *Самосознание России. Исследования по русской философии, политологии и культуре.* СПб.: Наука, 2010. – 552 с.

II. Учебные издания

1. *Русская политология. Обзор основных направлений.* СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994. – 208 с. (Соавтор И. Д. Осипов).
2. *Курс истории русской философии.* М.: Наука, 1995. – 191 с. (2-е изд.: М.: Магистр, 1996. – 352 с.).
3. *Лекции по истории русской философии.* СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. – 338 с. (2-е изд.: СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. – 312 с.; 3-е изд.: СПб.: «Летний сад», 2001. – 398 с.).
4. *Учебник русской политологии.* СПб.: «Летний сад», 2002. – 352 с.
5. *Летопись русской философии. 862–2002.* СПб.: «Летний сад», 2003. – 352 с.
6. *История русской культуры.* СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – 262 с.
7. *К методике преподавания истории русской философии.* СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – 66 с. (Соавтор А. Е. Рыбас).
8. *Курс лекций по истории русской философии.* СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. – 240 с.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	3
-----------------	---

НЮАНСЫ ТЕОРИИ

О русской философии	7
Интуиции русского ума	14
Мысли о советской философии.....	27
О гносеологизме в русской философии	37
Диалогизм в развитии русской мысли.....	49
Еще раз о русской философии (спор с коллегой)	64
Философия и русская журналистика	70
О «петербургском тексте» философии	77

ПРЕДИСЛОВИЯ К ИЗДАНИЯМ КЛАССИКИ

«Муж силы духовной» (Нил Сорский)	83
Грек Михаил Триволис, ставший русским Максимом Греком ...	90
«Протопоп Всея Руси» (Аввакум Петров)	113
«Его имя было синонимом философа» (П. С. Авсенов).....	130
А. Д. Градовский как государствовед.....	140
Об одном уроке профессора А. И. Введенского	154
«Русская идея» Н. А. Бердяева	158
«Слышать голос Христа и голос истории» (Г. П. Федотов)	163

ЗАМЕТКИ И СУЖДЕНИЯ

О Василии Розанове	177
«Подсознание» В. И. Гидиринского	179
Православная антропология в свете грехопадения	182
Культура и цивилизация	186
Русский и его культура.....	190
Русская философия предостерегает	192
Вопрос о власти в русской политологии	197
О гражданском обществе.....	202
Монгольский фактор в русской истории.....	207
Новая формула русской политологии	211
Список основных публикаций проф. А. Ф. Замалева	213

Научное издание

Александр Фазлаевич Замалеев

ИНТУИЦИИ РУССКОГО УМА

Статьи, выступления, заметки

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

Корректор: Т. М. Замалеева

Художник: М. В. Семенов

Подписано к печати 24.01.2011

Формат 84×108/32. Гарнитура Schoolbook.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 13,5. Заказ №

ООО «Университетская книга»
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., д. 5

Отпечатано с готовых диапозитивов
В ГУП «Типография “Наука”»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12
