

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

А. Ф. Замалеев

**РУССКАЯ
РЕЛИГИОЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ
XI–XX вв.**



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ
С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2007

ББК 87.3
3-26

Издаётся при финансовой поддержке
директора ООО «Мираж-Сталь» и «Катто-Нева»
Кулакова Андрея Анатольевича

Рецензенты:

д-р филос. наук *А. В. Малинов*
(С.-Петербургский государственный университет);
д-р филос. наук *Л. Е. Шапошников*
(Нижегородский государственный педагогический университет)

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Замалеев А. Ф.

3-26 **Русская религиозная философия: XI–XX вв.** –
СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2007. – 208 с.

ISBN 978-5-288-04344-4

Освещается процесс зарождения и развития русской религиозной философии в контексте её соотношения с общей традицией православно-христианской мысли. Среди главных имён – Иларион Киевский, Нил Сорский, Тихон Задонский, Макарий и Амвросий Оптинские, И. Киреевский, Н. Фёдоров, Вл. Соловьёв, А. Ухтомский и др.

Для студентов, аспирантов, преподавателей гуманитарного профиля.

© А. Ф. Замалеев, 2007

ISBN 978-5-288-04344-4

© Издательский дом

С.-Петербургского университета, 2007

Содержание

Предисловие	5
Глава первая. Богословская экзегеза в средневековой Руси	7
1. <i>Историографическая прамбула</i>	7
2. <i>Византийская патристика в её отношении к католической схоластике</i>	9
3. <i>Становление древнерусской экзегезы</i>	15
а) <i>Иларион Киевский</i>	16
б) <i>Климент Смолятич</i>	20
в) <i>Кирилл Туровский</i>	22
г) <i>Феодосий Печерский</i>	27
4. <i>Богословско-философская мысль эпохи московской централизации</i>	30
а) <i>Раскол богословия</i>	30
б) <i>Нестяжательство</i>	32
в) <i>Иосифлянство</i>	39
Глава вторая. Академическое богословие и духовное любомудрие XVIII в.	48
1. <i>Церковные реформы Петра I и развитие академического богословия</i>	48
2. <i>Паисий Величковский</i>	59
3. <i>Тихон Задонский</i>	64
4. <i>Масонство</i>	69

Глава третья. Оптиная и её философское окружение	76
1. <i>Старцы Макарий и Амвросий</i>	76
2. <i>Чаадаев и Гоголь</i>	85
3. <i>Славянофильство. Киреевский</i>	95
4. <i>Достоевский</i>	106
5. <i>Толстой</i>	115
6. <i>Леонтьев</i>	124
Глава четвертая. Философия всеединства	133
1. <i>Духовно-академические истоки</i>	133
а) <i>Карпов</i>	133
б) <i>Юркевич</i>	138
2. <i>Соловьёв</i>	143
3. <i>Софиология</i>	155
а) <i>Булгаков</i>	158
б) <i>Флоренский</i>	162
Глава пятая. Философская антроподицея	165
1. <i>От теодицеи к антроподицеи</i>	165
2. <i>Фёдоров</i>	166
3. <i>Несмелов</i>	174
4. <i>Бердяев</i>	182
5. <i>Ухтомский</i>	190
Заключение	199
Именной указатель	201

Предисловие

Философия немыслима без Бога.

А. А. Ухтомский

На сложном фоне развития отечественного любомудрия, сотканного из бесконечного разнообразия идейных течений и мировоззрений, ярким руслом проступает русская религиозная философия, отмеченная печатью самобытности и универсализма.

Её своеобразие характеризуется прежде всего глубокой сращённостью с традицией восточного христианства, православия. Важно подчеркнуть при этом, что православие не сводится к той или иной форме церковности. Православие – это широкое и многоплановое движение христианской мысли, далеко выходящее за рамки официальной догматики и вероучения. Оно исполнено идейных конфронтаций и борьбы мнений, претворяя в этом отношении принцип *соборности*, т. е. «единства во множестве» (А. С. Хомяков). В рамках православной парадигмы могут равно сосуществовать представители разных духовно-философских тенденций, такие как Соловьёв и Леонтьев, Фёдоров и Толстой и т. д.¹

Второй момент касается мыслительного аспекта. Даже самое беглое знакомство убеждает, что русская религиозная философия во всём объёме своего содержания представляет собой преимущественно богословскую экзегезу, причём с уклоном в сторону риторического дискурса. Это значит, что она ориентируется не столько на доказательство, рациональное обоснование веры, как это было свойственно католической схоластике, сколько на проповедь, *словесное* убеждение, которое никогда не оставляет почву боготкровенных писаний. По знаменитой формуле Афа-

насия Александрийского (IV в.), лучше недоумевать, но верить, нежели не верить по причине недоумения. Поэтому православно-риторическая экзегеза всегда *текстоцентрична*, тогда как рационально-схоластическая – *идеократична*; первая нацелена на доставление *истины-знания*, вторая – на умственный поиск, *познание*. Не потому ли так равнодушна, так безразлична русская религиозная философия к проблемам гносеологии, о чём иногда с таким сожалением рассуждают исследователи¹.

Особо следует остановиться на её антропологизме. Бердяев полагал, что православие рассматривает человека исключительно сквозь призму идеи первородного греха. Это действительно так, и апостол Павел даёт чёткое определение греховного состояния: «Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю...» (Рим. 7, 15, 19). Грех подавляет волю человека, и ему не остаётся ничего другого, как уповать на благодатное спасение Христа.

Русская религиозная философия возвысила человека как существо *творческое*, продолжающее дело божественного творения. «Я *есть* – конечно, *есть* и Ты!» – так ёмко выразил суть нового воззрения на человека Гавриил Державин. Оно, разумеется, не требует от человека, чтобы он *сравнился* с Богом, но зато побуждает его жить в условиях физического мира «по сознанию в себе образа Божия»². Это направление *антроподицеи* – высшего оправдания человека стало классическим выражением русской религиозной философии, достигшей общемирового значения и признания.

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

² Несмелов В. И. Наука о человеке. В 2 т. Т. 1. Казань, 1994. С. 290.

¹ См.: Шапошников Л. Е., Фёдоров А. А. История русской религиозной философии. М., 2006. С. 5–6.

Глава первая

Богословская экзегеза
в средневековой Руси1. *Историографическая прамбула*

В ходе изучения древнерусской религиозно-философской мысли выявились три основных позиции.

Первая представлена Г. Г. Шпетом. Средневековая Русь, на его взгляд, целые века существовала без всякой философии. И причина тому – принятие христианства на славянском языке. Это позволило нашим предкам читать Библию, но у них не оказалось ключа к пониманию её смысла. Таким ключом мог стать греческий язык, открывавший путь к античной философии. Однако он остался им неизвестным. «Солунские братья (т. е. первоучители славянства Кирилл и Мефодий. – А. З.), – восклицает Шпет, – сыграли для России фатальную роль... И что могло бы быть, если бы, как Запад на латинском, мы усвоили христианство на греческом языке?.. И какое у нас могло бы быть Возрождение, если бы наша интеллигенция московского периода так же знала греческий, как Запад – латинский язык, если бы наши московские и киевские предки читали хотя бы то, что христианство не успело спрятать и уничтожить из наследия Платона, Фукидида и Софокла?»¹ Но им пришлось коснеть в «невегласии» до эпохи Петра. Лишь с началом европеизации Россия начинает «по прописям» и «линейкам» учиться у Запада науке мышления. И ей предстоит ещё пройти длинный путь интеллектуального развития, пока она сможет обзавестись собственной самобытной философией. Такого

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Пг., 1922. С. 12.

мнение одного из первых историков отечественного любомудрия.

Другая позиция отразилась в трудах Е. Н. Трубецкого и имеет немало сторонников в современной историографии. Он также отрицает существование древнерусской философии, правда в форме западной схоластики, полагая, что её заменило у нас искусство иконописания, которое было «прекрасным, образным выражением глубокой религиозной мысли и глубокого религиозного чувства»¹. Такого же мнения придерживается С. С. Аверинцев: «На Руси философская работа ума осуществляла себя в пластических формах иконь»². Он был проникнут сознанием «немоты» русского средневековья, и ему хотелось хоть как-то смягчить это удручающее обстоятельство.

Наконец, третья позиция отстаивается киевской школой В. С. Горского. Согласно его концепции, в культуре древней Руси не было «философской теории, изложенной на свойственном ей языке». Однако она была пронизана «соломоновым началом», т. е. мудростью, исполненной «высшего смысложизненного содержания»³. Исходя из этого, он и его ученики исследуют памятники древнерусской книжности с точки зрения наличия в них соответствующего «философского контекста»⁴.

При всем внешнем различии, эти позиции объединяет одно: и отказывая древней Руси в знакомстве с античной философией, и переводя древнерусское философствование с вербального уровня на художе-

¹ Трубецкой Е. Н. Россия в её иконе // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 287.

² Аверинцев С. С. Крещение Руси и путь русской культуры // Контекст–90. Литературно-теоретические исследования. М., 1990. С. 69.

³ Горский В. С. Об одном из источников историко-философского изучения древнерусской культуры // Филос. науки. 1988. № 2. С. 47, 53.

⁴ См.: Давньоруське любомудріє. Тексти і контексти. Київ, 2006.

ственно-эстетический, и просто изыскивая элементы социального морализаторства в памятниках допетровской книжности, – исследователи одинаково исходят из современных представлений о предмете и методе философии.

Между тем проблема лежит совершенно в иной плоскости: нужно понять, каким был *стиль мышления* древнерусского человека, как он думал, рассуждал, и тогда сам собой разрешится вопрос о национальном своеобразии, самобытности древнерусской мысли. Всякая философия, в конце концов, скроена по мерке и характеру того или иного народа.

2. Византийская патристика в её отношении к католической схоластике

Зарождение русской религиозной философии относится к древнекиевской эпохе и связано с христианизацией Руси. Она с самого начала выступает в форме богословской экзегезы, наследуя традиции византийской патристики.

Отцы восточной церкви различали богопознание «по стихиям мира» и «по Христу» (Кол. 2, 8). «По стихиям мира» значило через рассмотрение «тварных вещей», природы. Это признавалось делом философии, которая, по их мнению, никогда не приводит к познанию Бога. «Еллинские мудрецы, – наставлял Василий Великий (IV в.), – много рассуждали о природе, – и ни одно их учение не осталось твёрдым и непоколебимым; потому что последующим учением всегда ниспровергалось предшествовавшее... Ибо не знавшие Бога не допускали, что происхождение всех вещей зависит от разумной причины; а сообразно с сим коренным своим неведением заключали и о прочем. Потому одни прибегали к вещественным началам, и причину всех вещей приписывали стихиям мира; другие же представляли себе, что природу видимых вещей составляют атомы и неделимые тела,

тяжесть и скважинность... Подлинно ткнут паутинную нить те, которые пишут это, и предполагают столь мелкие и слабые начала земли и неба. Они не умели сказать: *в начале сотвори Бог небо и землю*»¹.

Естественно, что византийская патристика, признавая «бесполезной» всякую философию, развивала богословие «по Христу». Это был метод риторической экзегезы, исключавший какое бы то ни было рациональное обоснование веры. В своей классической форме он нашёл выражение в знаменитых притчах Христа, послуживших образцом для святоотеческого творчества. В них много говорится о Царстве Небесном, но сама тайна его остается неприкосновенной. Притча строится прежде всего на уподоблении или противопоставлении («как...так»). Соотнося горнее и долнее, божественное и мирское, она как бы вводит сакральное в сферу человеческих представлений, превращает его в объект духовных вожеланий. Но притча – это ещё и способ сокрытия тайного; она, подобно вуали, затемняет пространство веры, не позволяя Божеству превратиться в умопостигаемую сущность. Тем самым богословие удерживается в пределах апофатики и не растворяется в философии.

Обращаясь к народу, Христос всегда говорит притчами, никак не раскрывая их смысла. Лишь ученикам своим Он «наедине изъяснял всё» (Мк. 4, 34), хотя также не касался тайны божественного. Возьмём хотя бы притчу о сеятеле. «Вот, – возглашает Он, – вышел сеятель сеять; и когда он сеял, иное упало при дороге, и налетели птицы и поклевали то; иное упало на места каменистые, где немного было земли, и скоро взошло, потому что земля была неглубока. Когда же взошло солнце, увяло, и, как не имеющее корня, засохло; иное упало в терние, и выросло терние и заглушило его; иное упало на добрую землю и

¹ Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения. Ч. 1. М., 1845. С. 3–4.

принесло плод: одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать. Кто имеет уши слышать, да слышит!» (Мф. 13, 2–9). Это обращение Христа к народу. А вот его толкование данной притчи ученикам: «Вы же выслушайте значение притчи о сеятеле: ко всякому, слушающему слово о Царствии и не разумеющему, приходит лукавый и похищает посеянное в сердце его – вот кого означает посеянное при дороге. А посеянное на каменистых местах означает того, кто слышит слово и тотчас с радостью принимает его; но не имеет в себе корня и непостоянен: когда наступит скорбь или гонение за слово, тотчас соблазняется. А посеянное в тернии означает того, кто слышит слово, но забота века сего и обольщение богатства заглушает слово, и оно бывает бесплодно. Посеянное же на доброй земле означает слышащего слово и разумеющего, который и бывает плодоносен, так что иной приносит плод во сто крат, иной в шестьдесят, а иной в тридцать» (Мф. 13, 18–23). Таким образом, ни о чем тайном, сокровенном здесь нет речи; Христос указывает лишь на различие в восприятии людьми веры, чтобы успешней продвигалась евангельская проповедь.

Подражая Христу, отцы церкви также строго придерживаются принципов апофатики. Они ограничиваются приёмами риторической экзегезы, истолковывая Священное писание с помощью «свидетельств» самого же Священного писания¹. Ими не принимается в расчёт никакая «внешняя» аргументация, в особенности философская, основанная на знании природы вещей.

¹ «И нечего тут сказать, желающему противоречить, – с похвалой отзывается о «методе» отцов церкви православный богослов XII в., – ибо не извне приводят они свидетельство, чтобы кто-нибудь мог сказать: это свое разумение, но из самого подлежащего содержания, или из другого Писания, изъясняющего это». – *Творения Петра Дамаскина*. М., 1993. С. 117.

Своей высшей точки византийский апофатизм достигает в богословии «Ареопагитик» – своде анонимных религиозных текстов V в. В одном из них, носящем название «О божественных именах», сказано: «Божество превыше любого слова и любого познания, и вообще пребывает по ту сторону бытия и мышления, и ни чувства, ни воображение, ни предствления, ни имя, ни разум, ни осияние, ни мышление его совершенно непостижимы для нас»¹. В другом месте читаем: «О пресущественном Божестве мы не дерзаем не только сказать, но и помыслить что-либо вопреки тому, что нам богообразно возвещено в Священном Писании»². Человек может познавать лишь мир вещей, но тайны Царства Небесного закрыты для него до скончания века.

Апофатический характер носит и богословие Иоанна Дамаскина (VIII в.), виднейшего систематизатора восточно-христианского вероучения. Он различает двоякого рода знание о Боге: врожденное и откровенное. Врожденное знание исходит из уподобления божественного и человеческого, по факту боговоплощения Христа. Поэтому мы, сообразно с нашей природой, приписываем Богу «сон, гнев, беспечность, руки, ноги и тому подобное». Но этим никак не постигается сущность самого Божества, и только из откровения мы знаем, что «он безначален, бесконечен, вечен, присносущен, несоздан, неизменяем, непреложен, прост, несложен, бестелесен, невидим, неосязаем, неограничен, беспределен, неведом, непостижим, благ, праведен, всемогущ, вседержитель, всевидец, всепромыслитель, всевладыка и судья»³. Преобладание у Дамаскина апофатических предикатов призвано подчеркнуть, что Бог абсолютно непозна-

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

² *Там же*. С. 157.

³ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 4.

ваем, недоступен человеческому разумению. Византийская патристика всегда оставалась на почве этого богословского агностицизма.

Западное богословие шло иным путем. В нём изначально возобладала рационалистическая тенденция. Ещё Августин (IV в.) доказывал, что Бог открылся нам со своим Словом, и что Слово это есть истина, которую мы принимаем через веру. Однако сама вера может поддерживаться в человеке лишь с помощью естественного света разума. Результатом усилий разума становится то, что Августин называл *Intellectus*, т. е. понимание, проникновение в тайну веры. Таково значение его знаменитой формулы: «Понимание есть вознаграждение веры». «Если бы верить было одним, а понимать другим, – пояснял Августин, – ...Пророк высказался бы понапрасну, когда он сказал: «Если вы не верите, то потому, что не удостоверены»» (Ис. 7, 9)¹.

Точно так же Ансельм Кентерберийский (XI в.), признававший себя продолжателем дела Августина, настаивал на необходимости «веры, ищущей разумения». Хотя вера предшествует разуму и её положения составляют норму для него, тем не менее она в большинстве случаев нуждается в прояснении. Вот здесь-то и выявляется польза разума в познании Творца, заявлял католический теолог.

Схожего мнения придерживался и Фома Аквинский (XIII в.). Возможность разумного доказательства бытия Бога он связывал с познанием наблюдаемой в мире причинности, особенно выделяя при этом значение чувств. «Ангельский доктор» утверждал: «Хотя Бог и превосходит всякое чувство и все чувственное, однако его действия, из которых исходит доказательство бытия Божия, чувственны. Таким образом, на-

¹ Жильсон Э. Разум и откровение в средние века // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 13.

чало нашего познания, в том числе и познания того, что выходит за пределы чувства, – в чувстве)¹.

Сравнение богословских школ восточной и западной церкви позволяет говорить о том, что главное различие между ними заключалось в отношении к разуму: для греческих отцов церкви ничто не могло соседствовать с верой, тем более разум, который вызывал у них опасение как источник «разномыслий» и ересей; латинские же «учителя» отвергали апофатизм под предлогом того, что запрет разумного богословия противоречит логике действий самого Бога, сотворившего человека разумным и свободным. Следовательно, «познаваемое некоторым образом находится в познающем»², и правильно поступают те, кто пытаются доказать бытие Бога.

Непримиримость этих позиций усилилась ещё больше, когда западное христианство развернуло своё богословие в сторону *догматотворчества*, выдвинув принцип *филлоксее*, т. е. исхождения Святого Духа «и от Сына». Византийцы считали это окончательным заблуждением, и константинопольский патриарх Фотий (IX в.) подверг жёсткой критике «многожливое» учение западных отцов церкви. «Латиняне, – негодовал он, – вздумали говорить, что Дух Святой не от Отца только, но и от Сына исходит. Кто из христиан может снести, когда во св. Троицу вводится два начала: одно для Сына и Святого Духа, т. е. Отец, а другое для Святого Духа, т. е. Сын; и таким образом единоначалие разделяется на двоебожие»³. Кончилось все это взаимным анафематствованием и полным обособлением друг от друга восточного и западного христианства в середине XI в.

Русь осталась в орбите византийского влияния.

¹ Фома Аквинский. Сумма против язычников. М., 2000. С. 73.

² Там же. С. 343.

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

3. Становление древнерусской экзегезы

С принятием христианства (988) на Руси появляется множество самых разнообразных текстов – как по разделам божественного писания, так и по разделам патристики, которые по большей части приходят из Болгарии, бывшей к тому времени уже более столетия христианским государством. Там сформировалась и окрепла кирилло-мефодиевская традиция, подынявшая славянство на уровень византийской образованности и просвещения. В процессе переводческой деятельности первоучители славянства создали целую систему апофатических терминов, существенно ускоривших самобытное развитие древнерусской богословско-философской экзегезы¹.

Болгария знакомит новообращённых русичей и с риторическими сочинениями византийцев. В частности, отсюда на Русь попадает трактат Георгия Хуровска «О образех», составленный ещё в VI в. В нём даются краткие толкования 27 «творческих образов», т. е. поэтико-стилистических фигур и тропов, использовавшихся античными и византийскими писателями для придания яркости и убедительности речи. Особенный интерес представляют такие понятия, как *инословие* (аллегореза), *превод* (метафора), *имя-*

¹ Этот вопрос основательно исследуется в работах Е. М. Верещагина, который в одном только «Написании» Кирилла и Мефодия выявил следующие понятия, вошедшие в русскую средневековую экзегезу: *нерожённость, неравенство, неразделимость, неистленность, безбожие, непреложность неизменность, невидимость, неизреченность, бессмертие, безначальность, бесконечность, безумие и т.д.* «Утончённая византийская мысль, – отмечает автор, – неистощима в изобретении апофатических понятий, и «Написание» свидетельствует, что и славянский язык, под пером опытного переводчика, во всем за ней поспевает». – *Верещагин Е. М.* «В малехъ словесехъ великъ разоумъ...» Кирилло-Мефодиевские истоки русской философской терминологии // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 19.

творение (изобретение новых слов по подражанию или подобию), *прилог* (сравнение), *порувание* (насмешка, ирония), *притча* и т. д. Для каждого из образов подобраны соответствующие примеры: 9 цитат из Библии, 33 из «Одиссеи» и «Илиады» Гомера.

Сочинение Георгия Хуровска пользовалось широкой популярностью в древней Руси; оно сохранилось даже в списках 16 и 17 вв., когда уже появились учебники риторики западного происхождения, а также оригинальные риторические курсы профессоров Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий. Так что древнерусским мыслителям-книжникам было на что опираться и с кого брать пример, настраиваясь на собственное экзегетическое творчество.

а) Иларион Киевский

Начало этому духовно-интеллектуальному процессу было положено митрополитом *Иларионом* (XI в.), автором знаменитого «Слова о Законе и Благодати». По форме это торжественная речь, приуроченная ко времени освящения Софийского собора в Киеве (1036). Однако данное конкретное событие осмысливается им в контексте более широкой задачи, а именно – *историософско-промыслительного* значения крещения Руси.

Слово представляет собой развернутую экзегезу библейских образов Агари и Сарры. Первая была служанкой Сарры, жены Авраама. Но Сарра была бесплодна, и тогда Авраам вошел к Агари и она зачала и родила сына, названного Измаилом. Однако Бог сделал так, что под старость появился сын и у Сарры, которому Авраам дал имя Исаак. И Сарра велела Аврааму прогнать Агарь и её сына, заявив, что «не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком» (*Быт. 21, 10*). Аврааму этого не хотелось, но Бог сказал ему: «Не огорчайся ради отрока и ра-

быни твоей; во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее, ибо в Исааке наречется тебе семья» (*Быт. 21, 12*). Так разошлись сводные братья Измаил и Исаак, от которых произросли «большие народы».

Иларион превращает Агарь и Сарру в символы Ветхого завета и Нового завета, *Закона и Благодати*. Их противопоставление и составляет сущность его богословско-философской экзегезы.

Вот как это выглядит в тексте, который дается с разбивкой на нумерации:

«Да уразумеет читающий.

1. Авраам с юности своей имел жену Сарру, свободную, а не рабу. // И Бог изначально хотел и думал Сына своего послать в мир и тем явить Благодать.

2. Сарра не рожала, потому что была бесплодной. Не совсем бесплодной, а обречена была Божиим провидением родить в старости. // Неведомое и сокровенное Божией Премудрости было утаено от ангелов и людей не как невыявляемое, а как сокрытое до времени, чтобы стать явным на конец века.

3. Сарра же обратилась к Аврааму: «Вот обрёл меня Господь Бог не рожать. Войди к рабыне моей Агари и родишь от нее». // Благодать же сказала Богу: «Если ещё не время сойти Мне на землю и спасти мир, сойди на гору Синай и установи Закон.

4. Послушался Авраам Сарриных речей и вошел к рабе её Агари. // Послушался и Бог слов Благодати и сошёл на Синай.

5. Родила раба Агарь от Авраама раба, сына рабыни, и назвал его Авраам именем Измаил. // Вынес же и Моисей с горы Синай Закон, а не Благодать, подобие, а не истину.

6. После того, как Авраам и Сарра состарились, явился Бог Аврааму... // Когда век этот стал приближаться к концу, посетил Господь род человеческий: и сошёл с небес, войдя в утробу Девы.

7. Тогда разомкнул Бог утробу Сарры и, зачав, родила она Исаака, свободная свободного. // И когда Бог посетил человеческое естество, явилось ранее неведомое и сокрытое – родилась Благодать, Истина – а не Закон, Сын, а не раб»¹.

Смысл этих аллегорических параллелей в том, что род человеческий движется вперёд, переходя от стадии Закона, т. е. рабства, к стадии Благодати, т. е. свободы. Прежде Закон, потом Благодать; прежде стена (подобие), потом Истина. Применительно к русской истории эта максима истолковывается Иларионом как доказательство того, что Русь, приобщившись к христианству, обрела право на *благодатно-свободное* существование².

Между тем ещё совсем недавно она пребывала в «законном» состоянии, блуждая «в льсти идолстии», т. е. язычестве. Казалось, ей никогда не исполниться «истиннааго света», но всё переменялось благодаря одному человеку – «кагану нашему Володимеру». На нём сбылось речённое Христом апостолу Фоме: «Блаженны невидевшие и уверовавшие» (*Ин. 20, 29*). Киевский князь Владимир Святославич тоже, «не виде, уверовал», а после велел и всем быть христианами – малым и большим, рабам и свободным, юным и старым, боярам и простым, богатым и убогим. И не было ни одного, кто бы воспротивился его воле, поскольку благоверие его было «с властью сопряжено»³.

¹ *Иларион*. Слово о Законе и благодати. М., 1994. С. 34, 36.

² Такое заключение в тогдашних условиях вполне могло иметь антивизантийский привкус, тем более что сам Иларион, вопреки утвердившейся практике, занял киевский святительский стол не по «благословению» константинопольского патриарха, а по воле опекавшего его великого князя Ярослава Мудрого. Подобным же образом в середине XII в. митрополитом киевским назначается и Климент Смолятич. Оба они сводятся с должности сразу по смерти своих покровителей и их дальнейшая судьба неизвестна.

³ *Иларион*. Слово о Законе и Благодати. С. 76, 78.

Благодаря принятию крещения произошло и перерождение самой власти. Владимир не только «совлѣк с себя ризы ветхого человека», но и проникся добродетелями христианского государя. Иларион изображает его идеальным правителем: «Ты правдою облачён, крепостью препоясан, истиною обвит, смыслом венчан, и милостынею, как ожерельем, и убранством златым красуешься. Ты стал, о честная глава, нагим – одеждой. Ты стал алчущим – кормителем. Ты стал жаждущей утробе прохладой. Ты стал вдовицам помощник. Ты стал странникам пристанищем. Ты стал бездомным – кровом. Ты стал обиженным заступником, бедным – обогащением»¹.

Перед нами по существу – должностной реестр, номинирующий полномочия властного лица. Подобные реестры постоянно включаются в древнерусское летописание и публицистику, служа своего рода «органом» политической мудрости. В этом плане особенно примечательны «Моление» Даниила Заточника и «Поучение» Владимира Мономаха.

Велико значение христианизации и в деле просвещения древнерусского общества. Киевского митрополита радует появление на Руси «новых людей», исполнившихся «сладоу книжной». Раньше мы были «ослеплены неведением», говорит он, теперь же «прозрели»; «были немые и... возглаголали»², обрели дар речи, разумения. В евангельском учении Иларион видит новый источник духовного любомудрия, сплывающий и возвышающий человечество.

Мир, в котором жили наши предки, не сильно отличался от того, в котором живём мы: он столь же разумен и осмыслен, исполнен страстных человеческих упований и помыслов. И странно после этого слышать рассуждения некоторых исследователей о «немоте» отечественного средневековья!

¹ Там же. С. 99.

² Там же. С. 98.

б) Климент Смолятич

«Преводно», т. е. собственно метафорически, истолковывает божественные писания и *Климент Смолятич* (XII в.). Хотя он, по его собственному признанию, «писался Гомера, Аристотеля и Платона, прославившихся эллинскими хитростями», однако из всего созданного им до нас дошло лишь его «Послание пресвитеру Фоме», с дополнениями некоего «Афанасия мниха», предположительно древнерусского книжника XIV в.

Прежде всего Климент Смолятич отводит от себя упрек в том, что он «философию пишет» из желания славы. Те, кто ищут славы, замечает он, поступают иначе: они «присовокупляют дом к дому, к селу сёла, холопов и крестьян, и борти и пожни, поля и пустоши». Себя же он считает от всего этого «зело» свободным, ибо ему уже время «гроб копать», т. е. готовиться к смерти. Поэтому он, размышляя о спасении души, и старается «испытывать потонку» божественные писания, чтобы все «разуметь по истине». Отсюда его личностное отношение к экзегезе: ведь это важно для него самого. «Что мне?» – таким вопрошанием пронизано всё его Послание. «Что мне до Зары и Фареса? Но стремлюсь я понять о них преводно»; «Что мне... Иаков и две жены его, Лия и Рахиль, если об этом просто читать, а не искать по духу...»; «Что мне до хромоты Иакова, какая мне печаль от того, что Иаков хром?»; «Что значат для меня пять хлебов и две рыбы, вопрошаю евангелиста...» и т. д. Климент Смолятич во всех библейских и евангельских сюжетах усматривает тайный смысл, истолковывая их в контексте свершившейся христианской истории.

Вот он берёт Иуду и Фареса. Из Библии известно, что Иаков, сын Исаака, рождённого Авраамом и Саррой, имел две жены – сестёр Лию, которая была старшей, и Рахиль, младшую. Лия родила ему шестерых сыновей, и среди них был Иуда. По достиже-

нии возраста Иуда взял себе в жены дочь одного хананейнина по имени Висуя, родившую ему трех сыновей – Ира, Онана и Шела. Женой Ира стала Фамарь. Но первенец Иуды оказался «неугоден пред очами Господа, и умертвил его Господь» (*Быт.* 38, 7). Тогда Иуда велел жениться на ней Онану, чтобы не угас род старшего сына. Однако Онан, «когда входил к жене брата своего, изливал семя на землю» (*Быт.* 38, 9), за что также был умерщвлен Богом. Шела же не мог стать мужем Фамари, так как был ещё мал. И Фамарь решила проблему по-своему: она притворилась прелюбодеицей и зачала от Иуды. Так родились близнецы Фарес и Зара. Далее родословная по Евангелию: «Фарес родил Есрома; Есром родил Арама; Арам родил Аминадава; Аминадав родил Наассона; Наассон родил Салмана; Салман родил Вооза от Рахавы; Вооз родил Овида от Руфи; Овид родил Иесея; Иесей родил Давида царя; Давид царь родил Соломона от бывшей за Уриею...» (*Мф.* 1, 3–6). Из колена Давидова вышла и Мария, родившая Иисуса Христа.

Таким образом, оказывалось, что Сын Божий «воссиял от Иудина колена», и это многих сбивало с толку. Климент Смолятич резко высказывается против «аполинариева безумства» – раннехристианской ереси, отвергавшей в связи с данным родословием Христа церковное учение о «совершенном воплощении», т. е. вочеловечении Бога. Она признавала это лишь евангельской метафорой, аллегорией.

Чтобы доказать обратное, древнерусский книжник начинает с оправдания поступка Фамари. На его взгляд, она безгрешна, ибо прощена Иудой, который жил по *завету*, данному Богом Аврааму и его потомству. Завет этот допускал не только многоженство, но и право жены умершего старшего брата на брак с его младшим братом ради восстановления рода. Следовательно, ни Иуда, ни Фамарь не нарушили тогдашних божественных установлений. А если считать их совершившими тяжкий грех, под вопрос подпадает

само богосыновство Иисуса Христа, как происходящего из этого колена. Но Климент Смолятич убежден: «Где Бог, там нет греха»¹.

На смену древнему завету приходит *закон*, данный Богом Моисею на горе Синай. Закон отменяет многоженство и устанавливает единобрачие. В людях постепенно возрастает чистота нравов. Видя это, Бог благодетельствует их новым откровением – *благодатью*, которая открывает им путь к спасению.

Климент Смолятич в своей экзегезе проводит вполне оригинальную идею о постепенности, *стадийности* форм богооткровения. Бог ничего не даёт раз и навсегда; он изменяет свои отношения с людьми по мере их готовности и желания добиваться истины. Каждая форма откровения – это одновременно и предел, положенный человеческому своеволию, и высшая цель, которая должна быть достигнута. «Закон упразднил Завет, Благодать же упразднила то и другое, заветное и законное, воссияв в мире подобно солнцу»², – так вслед за Иларионом, но значительно расширяя историческое пространство богословской экзегезы, рассуждает Климент Смолятич.

в) Кирилл Туровский

В XII в. жил также *Кирилл Туровский*, составитель множества поэтически-красочных, вдохновенных *слов, поучений, молитв*. Современники называли его «вторым Златоустом». В своей богословской экзегезе он, как правило, отдаёт предпочтение методу *риторической амплификации*, заключающейся в том, что «та или иная тема всегда словесно варьиру-

¹ *Климент Смолятич*. Послание пресвитеру Фоме // *Поньрко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII века. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 126.

² *Там же*.

ется, распространяется до тех пор, пока содержание её не будет исчерпано полностью»¹.

Излюбленным риторическим приёмом Кирилла Туровского были *синонимические* вариации, подобные этой: «Радуйся обрадованная Дева Мать Богородица, земное небо, огненосный престол, одушевлённая церковь, пространная палата, Бога невместимого святое селение, пресветлая свеча, быстрее молнии помощница, звезда незаходящая, чаша напояющая, баня очищения от грехов, основание рода человеческого, трапеза жизни вечной, мать Христа Бога нашего»².

Таким образом, особенность риторической амплификации состоит в *полноте перечисления*. Однако словесное расширение идеи не может быть беспредельным; его границы устанавливаются смысловым содержанием божественных писаний. Это приводит к своеобразной *герметизации* сознания, но таково правило богословской экзегезы: *ничего о Боге от своего ума*. Ум не претендует на знание того, что находится вне «экзегетического круга»: там – божественный мрак, неведение. Его познавательная функция ограничивается только истолкованием наличного «боговдохновенного» текста, который может дополняться или усложняться по сюжетной линии, если это не противоречит принципам веры.

Так обычно и поступает Кирилл Туровский. Вот, к примеру, его интерпретация притчи о винограднике (*Мф. 21, 33–44*). Сначала он упоминает об устроенной хозяином ограде, а затем вводит отсутствующую в Евангелии деталь о «незатворённых вратах», превращая её в объект христологической экзегезы. С его точки зрения, «незатворённые врата – это дивное

¹ Еремин И.П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987. С. 224.

² Рогачевская Е. Б. Цикл молитв Кирилла Туровского. Тексты и исследования. М., 1999. С. 115.

Божией твари устройство, открывающее нам познание Создателя». Однако в сферу познания не входит «качество», т. е. сущность Бога; людям доступны только Его «величество и сила, слава и благодать», проявляющиеся в мире и бытии человека. Отсюда Кирилл Туровский делает вывод относительно богосыновства Христа: Он есть Бог, и все, что говорится о Его человекоподобии, – не более чем видимость, притча. «Хотя и называют Христа человеком, – пишет он, – но не по образу, а по притче: ни единого подобия Божия не имеет человек. В Писании и об ангелах говорится как о людях, но только словом, а не по подобию. Некоторые соблазняются, слыша слова Моисея: *Сотворим человека по образу нашему и подобию*, - и прилагают к бесплотному телу, не имея стройного разума. А это ересь – говорить о человекообразности Бога, которого никак нельзя ни описать, ни измерить его сущности»¹.

Возможно, Климент Смолятич как раз и имел в виду Кирилла Туровского, критикуя распространившееся в древнерусском обществе «аполлинариевое безумство». Во всяком случае, очевидно, что Кирилл Туровский действительно был склонен считать Христа в большей мере Богом, нежели Богочеловеком, по-своему интерпретируя кенотическую мысль апостола Павла о том, что Сын Божий «уничжил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек...» (*Фил. 2, 7–8*). Поэтому он и возвышает так божественную природу Христа, сводя человеческое в нём исключительно к человеколюбию.

Сказанное помогает понять и смысл толкования им притчи о Фоме Неверном. Напомним, что когда Иисус Христос воскрес, ученики Его и не думали признавать это *человеческим* событием. Они видели

¹ Творы Кірыла Тураўскага // Мельнікаў А. С. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыццё, спадчына, светапогляд. Мінск, 2000. С. 431.

в нём Сына Божия, и этим оправдывалось в их глазах свершившееся чудо. Фома, по простодушию своему, считал воскресение Христа подлинным, т. е. именно *плотским*, каким он и представлял себе будущее воскресение человечества, и, желая удостовериться в этом, потребовал показать «раны от гвоздей». Христос в Евангелии, исполнив желание своего ученика, в назидание всё же сказал ему: «Блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20, 25–29).

Для Кирилла Туровского эти слова служат подтверждением того, что Христос хотел, чтобы в нём видели прежде всего *Бога*, не Сына, не Богочеловека, а *Вышнего Творца*, являвшегося людям и в прежние времена. Он вкладывает в Его уста следующие знаменательные слова: «Тебя ли, неверящему Мне, презирать? Вот, прикоснись ко Мне и убедись, что это Я Сам, Тот, кого прежде видел Симеон, с верой просивший Меня отпустить его с миром... Верь Мне, Фома, как поверил Авраам, когда я пришел к нему под тень дерева его с двумя ангелами, и он, признав Меня, назвал Меня Господом... Верь Мне, Фома: Я есмь Сам, Тот, которого видел Иаков в ночи – восходящим по лестнице; и он снова постиг Меня духом, когда Я боролся с ним в Месопотамии; ему Я тогда обещал вочеловечиться в его племени... Верь Мне, Фома, Я есть Тот, кого видел Исайя на высоком престоле в окружении множества ангелов...»¹.

Таким образом, Кирилл Туровский фактически сливает воедино ветхозаветного «Некто» (Быт. 32, 25) и евангельского Христа; это один и тот же *Бог*, принимавший и облик ангела, и представавший в купине огненной, и беседовавший с библейскими патриархами, и вот, снова пришедший в мир для извещения новых судеб потомства Адама. Вочеловечение Бога – это лишь одна из форм *богоявления*, и в этом смысле нет никакого *сущностного* различия

¹ Там же. С. 337.

между Иисусом Христом и «мамврийской троицей» Авраама. Бог пришёл в мир, приняв образ человеческий, но не изменив своей сущности, чтобы сделать людей «богами», т. е. наделить их божественными качествами вездесущия и бессмертия.

Схожее мнение Кирилл Туровский проводит и в своем толковании притчи о *расслабленном* (Ин. 5, 2–9). Сюжет её в следующем. Пришел как-то Иисус Христос в Иерусалим и остановился у Овечьих ворот, где находилась купальня, называемая по-еврейски Вифезда, т. е. дом милосердия. Возле той купальни всегда лежало великое множество больных, так как по временам туда сходил ангел Господень и возмущал воду, отчего она становилась целебной. И кто в такой момент входил в неё, получал здоровье. Видит Иисус, что один из них пребывает без движения. Тогда он спросил его: «Хочешь ли быть здоров?». «Больной отвечал Ему: так, Господи, но не имею человека, который опустил бы меня в купальню, когда возмутится вода». Иисус тотчас исцелил расслабленного.

В истолковании Кирилла Туровского притча принимает вид нового «благовестия», раскрывающего тайну богоявления: «Что говоришь: не имею человека! Тебя ради Я стал человеком, щедрым и милостивым, исполнив обещание Моего вочеловечения. Слышал, что сказано пророком: родится отрок, Сын Всевышнего, и дан будет нам, и Тот возьмет на Себя наши болезни и недуги. Тебя ради Я оставил скипетр Царства Небесного, чтобы пойти служить нижним; не пришел, чтобы служили Мне, но да послужи Сам. Тебя ради, будучи бесплотным, обложился плотью, желая исцелить все душевные и телесные недуги. Тебя ради, оставаясь невидимым ангельским силам, явился всем людям, ибо не хочу видеть образа Моего лежащим в тлении, но хочу его (человека) спасти и в разум истинный привести. А ты говоришь: не имею человека! Я стал человеком, дабы человека сделать богом, по сказанному Мною: богами да будут сыны

Всевышнего. И кто верней Меня служит тебе?.. А ты говоришь: не имею человека!»¹

Приведённый текст примечателен тем, что прямо демонстрирует *человеческое* значение богоявления. Кирилл Туровский ещё не проникся сознанием важности христологической проблемы, он больше мыслит категориями Ветхого, а не Нового завета. Для него существенно то, что Бог боролся с Иаковом и не победил его. А значит Бог не хотел победы над человеком, желая служить сотворённому им разумному существу. Судя по всему, эта мысль была особенно близка древнерусскому мыслителю-книжнику.

г) Феодосий Печерский

Полной противоположностью ему был преподобный старец *Феодосий* (XI в.), игумен Киево-Печерского монастыря, живший во второй половине XI в. В отличие от Кирилла Туровского, он воспринимает Христа именно как пример *человеческого* служения Богу и призывает братию «отвергнуть все мирское... и возлюбить единого Бога и Господа». Достичь этого можно «рыданием, слезами, пощением и бдением, и покорением же и послушанием»². И ещё следует отказаться от своей воли и своего разума, всецело уверовав в истину божественных писаний. Только так можно «войти в породу», т. е. Царство Небесное.

Весьма настойчиво старец Феодосий ополчается против латинства. Для него разделение христианства на православие и католицизм (1054) означало торжество идеи богоизбранности православного монашества. О западных христианах он отзывается как о еретиках: «А вы, отринувши апостольские заповеди

¹ Там же. С. 349–350).

² *Нестор Летописец*. Житие Феодосия Печерского // Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 74, 92.

и предание святых отцов, приняли несправедное учение и веру развращённую, исполненную многой погибели. Потому и от нас отвержены есть». Тем же, кто сомневается и говорит: «Бог дал и ту, и другую веру», – Феодосий со всей решительностью заявляет: «Не подобает хвалить чужой веры. Если кто чужую веру хвалит, то становится он свою веру хулящим. Если же начнёт хвалить и свою и чужую, то окажется держащим двоеверие, что недалеко от ереси. Ты, чадо, блюдишь таких деяний, не свыкайся с ними, но бегай от них сколько можешь и свою веру одну непрестанно хвали, подвизайся в ней добрыми делами»¹. И строго добавляет: «Бог не двоеверен!», ссылаясь на слова Евангелия: «Один Господь, одна вера, одно крещение» (*Еф.* 4, 5).

Точно так же и все другие евангельские тексты, которые попадают в поле зрения старца Феодосия, включают в себе отпечаток суровости и нетерпимости к инакомыслию, мирской мудрости². Их понимание не требовало никаких тонких экзегетических ухищрений, и своей однозначностью они вполне соответствовали догматическому настрою печерского иночества.

Итак, русское средневековое богословие уже на этапе своего формирования выявило основные доминантные тенденции, связанные прежде всего с разработкой *вероисповедных* проблем. Как соотносятся между собой Ветхий и Новый завет? Оправдывается ли «законнический» грех отцов «благодатным» состоянием их сынов? Кто такой Христос, и какова его

¹ *Феодосий Печерский*. Послание о вере латинской // *Понирко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. С. 17.

² Их немного, поэтому приведём полностью: «Не думайте, что я пришёл принести мир на землю; не мир пришёл я принести, но меч» (*Мф.* 10, 34); «Как прежде мы сказали, так и теперь ещё говорю: кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема» (*Гал.* 1, 9); «Се, гряду скоро, и возмездие Моё со Мною, чтобы воздать каждому по делам его» (*Откр.* 22, 12).

земная миссия? Возможна ли веротерпимость в православии? Как мы могли убедиться, решение этих вопросов составляло главную задачу русских мыслителей-книжников XI–XII вв. Среди них были и те, кто склонялся к признанию только одного из «заветов» – Ветхого либо Нового¹, кто оправдывал дохристианское прошлое человечества, в том числе и собственное, языческое², кто подражание Христу воспринимал как долг служения ближнему или, напротив, ставил человека вне мира и земных интересов.

В этой разногласии мнений пробуждается постепенно философский интерес, все более принимавший характер *духовного любомудрия*.

Конечно, развитие богословско-философской мысли в древнекиевский период захватывало в первую очередь феодально-церковные круги, наиболее тесно соприкасавшиеся с византийской книжностью; основная же масса населения относилась к новым веяниям по-своему: «или оппозиционно, или двоеверно»³. Это питало устойчивую конфронтацию между автохтонным язычеством и пришлым вероучением христиан⁴.

¹ Так, например, в одной из новелл *«Киево-Печерского патерики»* (XII–XIII вв.) рассказывается, что будущий новгородский епископ Никита Затворник поначалу признавал только Ветхий завет: «Не можаше же никтоже с ним истязатися книгами Ветхаго закона, весь бо изусть умеаше: Бытие, Исход, Левиты, Числа, Судьи, Царства и вся Пророчества по чину, и вся книги жидовския добре сведяше. Евангелия же и Апостолы, яже в благодати преданыя нам святыха книги на утверждение наше и на исправление, – сих николиже восхоте видети, ни слышати, ни почитати, ни иному дасть беседовати к собе. И бысть разумно всем от сего, яко прельщен есть от врага». – *Древнерусские патерики*. М., 1999. С. 37.

² В первые времена существования христианства на Руси, как известно, совершался обряд посмертного крещения языческих предков.

³ Орлов А.С. Курс лекций по древнерусской литературе. Изд. 2-е. М.; Л., 1939. С. 60.

⁴ Подр. см.: Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. М., 2003; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

4. Богословско-философская мысль эпохи московской централизации

а) Раскол богословия

Между киевской и московской эпохой пролегает целая пропасть монгольского опустошения, в которое была ввергнута Русь почти на два столетия.

Всячески подавляя и унижая покоренное население, золотоордынские ханы вместе с тем поддерживали церковь, рассматривая её как орудие своего влияния в «русском улусе». Особыми ярлыками они освобождали духовенство от дани, чем способствовали превращению его в обособленное от массы привилегированное сословие¹. В церковной среде укореняются привычки и нравы властвующей знати, обычными становятся мздоимство и симония.

Ответом на это явилась ересь *стригольников*, которая «прозябе от Карпа дьякона». В составленном им «писании книжном» говорилось, что святители и попы «не достойни суть, духопродавци суть». Они «имения взимают у крестьян, требуют приношений за живых и мертвых». Кроме того, дьякон Карп отвергал церковное исповедание, веля вместо священника «земле каяться человеку». В этом сказывалось

¹ В 1257 г. монголы, в целях определения размера «ордынского выхода» (дани), «иззочтоша всю землю Русьскую, толико не чтоша, кто служит церкви», а именно: «игуменов, чернцов, попов, клирошан, кто зрит на св. Богородицу на владыку», т. е. находится под юрисдикцией московского митрополита. (См.: Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и её падение. М., 1998. С. 165). В ярлыке хана Узбека (сер. XIV в.) было сказано: «Дань ли на нас емлют, или иное что буди: тамга ли, поплужское ли, ям ли, мыт ли, мостовщина ли, война ли, ловитва ли коя ни буди наша; ли егда на службу нашу с наших улусов повелим рать собирать, где восхотим воевати, – а от соборные церкви и от Петра митрополита никто же да не взымает, и от их людей и от всего его притча: те бо за нас Бога молят, и нас блюдут, и наше воинство укрепляют». – *Коваленский М.* Хрестоматия по русской истории. Т. 1. М.; Пг., 1902. С. 113–114.

влияние языческих традиций, продолжавших прочно удерживаться в народной среде. Расправа над еретиками совершилась в Новгороде в 1375 г. «Тогда, – сообщает летопись, – стригольников побиша: дьякона Микиту, дьякона Карпа и трие его человека, и свергоша их с мосту»¹. Но вызванная ими критика церковных установлений не осталась без последствий, и в конце XV в. возникает движение нестяжательства, открыто ставшего не путь духовной реформации².

Одновременно в рядах московского духовенства усилилась группировка тех, кто открыто выступал за сращение церкви и государства, превращение Москвы в «третий Рим». Толчком к этому послужило падение Константинополя в 1453 г. Завоевание Царьграда мусульманами-турками вскоре после освобождения Руси от мусульман-ордынцев (1380) было воспринято как знак того, что отныне единственным и последним оплотом православия остаётся Московское царство. «Пусть знает твоя державность, благочестивый царь, – писал старец Филофей Псковский великому князю Василию III, – что все православные царства христианской веры сошлись в едином твоём царстве: один ты во всей поднебесной христианам царь»³.

Обоснование идеологии православной монархии принадлежит Иосифу Волоцкому, по имени которого оно стало именоваться иосифлянством.

¹ Рыбаков Б. А. Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993. С. 4.

² Нестяжателей в каком-то смысле можно назвать *кающимися* монахами XVI в. Вообще для России это характерно – испытывать покаяние вследствие пресыщения материальными благами, излишествами в обретении земных богатств. Помимо нестяжателей таковыми у нас были *кающиеся дворяне* XIX в., а после них *кающиеся партийцы* (диссиденты) XX в. Надо полагать, что и в будущем нас ожидают аналогичные явления.

³ *Послания старца Филофея* // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 437.

Жёсткая борьба иосифлян и нестяжателей обусловила идейное и духовное своеобразие московской эпохи – эпохи собирания и централизации Руси. Всё, что было тогда создано значительного в литературе, искусстве, летописании, запечатлело на себе влияние этих течений православно-христианской мысли, их неуступчивых и решительных вождей.

б) Нестяжательство

Учение нестяжателей опиралось на монашеское богословие Афона, возникшее в середине XIV в. и известное под названием *исихазма* (от гр. *ισιχα* – покой, безмолвие). Его создатели – *Григорий Синаит* и *Григорий Палама* – исходили из ареопагитской апофатики, выдвигая тезис о том, что божественная мудрость во всем противоположна «науке внешних философов». «Недаром, – пишет Палама, – мы расходимся с внешней мудростью в суждениях о происхождении и составе, распаде и превращении вещей, о свойственном каждому существу достоинстве и за малым исключением вообще обо всём прочем»¹. Божественная мудрость есть истечение «Божьего света», его энергий, и этот свет наполняет ум человека «славой и сиянием высшей красоты, как на Фаворе Божество Слово прославило божественным светом единое с Ним тело»². Сияние фаворского света нельзя выразить в категориях логики и познания; оно может быть лишь внутренне прочувствовано, воспринято как «умное озарение», сращение души с «изначальной творящей красотой»³. Это не имеет ничего общего с рациональностью, и скорее представляет собой

¹ Св. *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 122.

² Там же. С. 63.

³ Там же. С. 64.

эстетическое переживание личностного слияния с Божеством.

Однако здесь требовалась соответствующая настройка ума, т. е. приведение его в состояние богосозерцания. Оно называлось «умным деланием» и заключалось, с одной стороны, в искоренении страстей души, а с другой – в «непрестанном подвиге молитвенного безмолвия». Страсти, как учил Григорий Синаит, возникают в душе вследствие её сочлененности с естественной природой человека. От тела идут токи различных ощущений, которые уклоняют душу от богосозерцания. Из ощущений рождаются страсти. Началом их является *прилог*, т. е. возникшая любовь к миру. За ним идёт *сочетание*, когда любовь соединяется с волей, вызывая у человека *согласие* с тем, что она принимает. «Согласие же, – констатирует афонский богослов, – выполняет дело или посредством тела или многообразными способами»¹.

Процесс освобождения души от страстей уподобляется им прохождению «всех Христовых возрастов»: от рождения до вознесения. Поначалу человек больше подвержен влиянию тела; но далее следуют: «крещение – очищающая сила огня Духа, преобразование – созерцание божественного света, распятие – умерщвление для всего греховного, погребение – охранение в сердце божественной ревности, воскресение – животворное пробуждение души, вознесение – исступление и восхищение ума к Богу». «Кто не приобрёл и не ощутил названных состояний, – отмечает Григорий Синаит, – тот ещё и телом и духом младенец, хотя считался бы всеми старцем и деятельным»². Ум должен осуществлять наблюдение за деятельностью души, настраивая её на строгое исполнение своего божественного долга. Его сила – в безмолвной молитве, заграждающей вход прилогу. В ней всего

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

² *Там же*. С. 79.

восемь слов: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя, грешного». Если по немощи человека и она покажется ему длинной, её можно сократить до последних четырех слов. Эта молитва важнее всяких постов и поклонов, ибо она содержит душу в готовности ежесекундного богосозерцания.

Мистическое богословие исихазма легло в основание учения нестяжательства. Зачинателем его был *Нил Сорский* (1433–1508), выходец из рода бояр Майковых. Ещё в молодости, будучи «новоначальным монахом», он совершил паломничество на Афон, где «прожил время долгое», упражняясь в исихастском «умном делании». Возвратившись на родину, он устраивает неподалеку от Кирилло-Белозерского монастыря скит, в котором поселяется с немногими своими учениками. Быстро растёт его слава, и он постепенно оказывается в центре московской религиозной жизни.

В послании своему любимому ученику Иннокентию, иноку его же «нрава», Нил Сорский так излагает свое «духовное правило»: «Более же всего изучаю божественные писания: прежде заповеди Господни и их толкования, и апостольские предания; после – жития святых отцов; и им внимаю, и что разумею, к благоугождению Божию и пользе души, переписываю для себя, и этим поучаюсь. Если случится мне какое-нибудь дело, не приступаю к нему, пока не найду в священных книгах нужных указаний; по своей же воле и своему разуму не смею делать ничего. Так советую поступать и тем, кто относится ко мне с духовной любовью»¹.

Таким образом, Нил Сорский был далёк от понимания богословия как творчества; все его приёмы экзегезы сводились к «разумению» божественных писаний в контексте их применения к монашеской

¹ *Преподобный Нил Сорский*. Предание о жительстве скитском. М., 1997. С. 4.

практике. Суть же разума состояла не в рациональном постижении, а в духовном восприятии благодатной силы Святого Духа. Как это происходит, показано в Евангелии: Христос, воскреснув и явившись ученикам своим, «дунул» на них и сказал: «примите Духа Святого» (Ин. 20, 22). Этим он дал им разумение веры и её таинств. Можно вспомнить и историю одного отрока, который никак не мог выучиться грамоте. Тогда ему явился некий старец и дал вкусить кусочек просфоры, после чего он сразу обрел дар разума. Этим отроком был Сергей Радонежский. Нил Сорский также понимает разумение как стяжание божественной благодати. Разум вообще есть свойство души, ограждающее человека от мирских устремлений. Об отцах церкви он пишет, что они «были научены благодатию Божией, одним только разумом приняв слово от самого Господа»¹. Этим обуславливается истинность и святость их речений.

Опасность для разума исходит от страстей, которыми обуреваются душа под влиянием чувственных «помышлений». Развитие последних Нил Сорский излагает по схеме Григория Синаита: «прежде прилог, затем сочетание, потом сложение, за ним пленение и потом страсть»². Но он особо подчеркивает, что страсти извращают «нрав», т. е. характер человека, склоняют его к «мудрованию». Человек перестает находиться «под мышцей разума Господня»³, впадает в своеволие и «любление» мира. Поэтому закон здесь один: «Если не смиришь свое мудрование, останешься без благодати»⁴. Вот почему так важно «борение» со страстями, или, как пишет Нил Сорский, «блюденіе ума», что достигается с помощью «трезвения»,

¹ Там же. С. 67.

² Там же. С. 73.

³ Там же. С. 104.

⁴ Там же. С. 106.

т. е. отвержения «мечтательных помыслов», и «молитвенного безмолвия», т. е. «умного делания».

Однако Нил Сорский идёт дальше своих афонских учителей: он ратует не только за «бесстрастие» души, но и выступает против монастырского «стяжания», рассматривая владение монастырями собственностью как нарушение Иисусовой заповеди об оставлении мира и всего, что в мире. На церковном соборе 1503 г. он прямо высказался за то, «чтобы у монастырей сёл не было, а жили бы черньцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием»¹. Этот вопрос он подробно освещает в своем «Предании о жительстве скитском». Отмечая, что «каждый ныне свое лихоимствует оправдание», Нил Сорский пишет: «Святые отцы строжайше предписывают нам, чтобы мы от праведных трудов своего рукоделия и работы дневную пищу и прочие нужные потребности себе приобретае-ли, как того требует устройство Господа нашего и Пречистой его Матери. Кто не работает, говорит Апостол, да не ест»². Монаху дозволяется принимать от христоролюбцев милостыню, если он по немощи своей не в состоянии прокормить себя сам, но только «нужное, а не излишнее». Всякое же стяжание, «насиленно» собираемое от чужих трудов, греховно и влечёт в сети дьявола. По этой причине монахам не дозволяется и самим творить милостыню; их дело – утешать братию в скорбях божественным словом и духовным рассуждением.

Свои наставления Нил Сорский подкрепляет ссылками на евангельские и святоотеческие тексты. Всякое доказательство для него заменяется церковным авторитетом. Отцы церкви были против церковного стяжания, и нам возбраняется это. Они не желали украшать церкви, и мы должны поступать так

¹ Прибавление к творениям св. отцов. Ч. 10. М., 1851. С. 505.

² Преподобный Нил Сорский. Предание о жительстве скитском. С. 59.

же. Нил Сорский высказывается по данному вопросу следующим образом: «Об украшении же церковном пишет святой Златоуст: если кто попросит совета, желая принести в церковь сосуды священные (серебряные) или иное украшение, вели ему раздать это нищим. Да не будет никто осуждён, говорит он, если церковь не украшена. И прочие святые придерживались подобного же мнения. Преподобная Евгения не принимала принесённых ей священных серебряных сосудов, говоря: инокам не подобает иметь стяжание серебра. Потому и нам не должно иметь сосуды золотые и серебряные, даже для совершения богослужений, а также и прочие украшения, кроме потребного церкви. Великий же Пахомий велел даже братии наклонить в разные стороны чудные столпы из плинф, украшавшие новопостроенную церковь в его обители Мохосе и привести их в нелепость, чтобы нельзя было удивляться делам рук человеческих и восхищаться красотой здания»¹.

Таким образом, экзегеза Нила Сорского носит *прецедентный* характер. Он не истолковывает вероисповедный текст, а догматизирует его, превращая в неизменную истину. Но этот же догматизм легко переливается в *критическое*, оппозиционное умонастроение, коль скоро реальность расходится с идеократией канона. Сочетание этих двух крайностей мы и видим в нестяжательской риторике Нила Сорского.

У него было немало последователей, и среди них в первую очередь выделяется *Вассиан Патрикеев* (ок. 1470 – после 1531), представитель старейшего княжеского рода, насильственно постриженный в монахи вместе со своим отцом за участие в удельно-династических распрях.

В его публицистике нестяжательство достигает предельного социального пафоса. Опираясь на прецедентный дискурс, он подвергает резкому осужде-

¹ Там же. С. 63–64.

нию существующие монастырские порядки. Господь, пишет князь-инок, рассудил так, что если мы хотим быть совершенными, должны продать своё имение, раздать имущество нищим и последовать за ним. В этом суть иноческого жития. Оно подобно «жительству бесплотных», т. е. ангелов. Да и сам Господь воплотился «по привидению, а не по истине». Вассиан Патрикеев явно склоняется к «аполинариевой ереси», на что и указывали ему его иосифлянские обличители. Но он стоял на своём, считая природу Христа только божественной и вывода из этого необходимость добровольной ненависти и отвержения «естественных благ ради преестественных». Но так ли все в действительности? Вместо того, чтобы безмолвствовать и рукоделием своим добывать себе пропитание, возмущается Вассиан Патрикеев, монахи беспрестанно объезжают селения и грады и в руки богатых смотрят, раболепно угождая им, надеясь получить от них «или деревеньку, или серебришко». И поступают так по незнанию божественных писаний. Если бы они, замечает он, прочли их «с духовным мудрованием и умным прилежанием», давно бы стали на путь смирения и истины. Но нет того; наши монахи «не только божественные повеления и отеческие уставы отметають, но ещё и дают в рост богатым и бедным церковное серебро; и если кто не в состоянии выплатить долг, не милость проявляют к ним, но доводят до конечного разорения»¹.

Деятельность монастырей на Руси регламентировалась Кормчей книгой – сводом церковных узаконений, включавшим как соборные определения, так и «градские законы» византийских императоров. Вассиан Патрикеев решает написать новые «правила», объявив старые «кривилами». В своей Кормчей книге он последовательно проводит принцип мона-

¹ Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 268.

стырского нестяжания, выбрасывая из неё все противоречащие этому статьи, вроде «Слова 165 святых отец пятого Вселенского собора, на обидящих Божия церкви». Усилия Вассиана Патрикеева способствовали укреплению секуляризационных идей в московском обществе.

Неудивительна жестокость, с какой иосифлянская сторона расправилась с князем-нестяжателем: по приговору суда он был выслан на «исправление» в Иосифо-Волоколамский монастырь, где его «по мале времени» и уморили голодом.

Не менее печальной была судьба других нестяжателей: одни, как Максим Грек, приехавший из Афона для «исправления книг», безвыходно провели остаток жизни в монастырском заточении, другие, как, например, игумен Артемий Троицкий и князь Андрей Курбский, бежали за границу – на Украину, в Польшу, третьи скрывались в заволжских монастырях; отсюда их прозвание – заволжские старцы.

Учение нестяжательства начинает возрождаться в середине XVIII в., принимая форму социального христианства.

в) Иосифлянство

Как и нестяжательство, оно начинается с твёрдой даты – 1507 г., когда *Иосиф Волоцкий* (1440–1515), натерпевшись от удельного «несытства», перешёл со своим монастырем под «великое государство» московского князя Василия III. Это было воспринято как знак согласия церкви с проводимой им политической централизацией и поддержкой его самодержавных устремлений. Поэтому иосифляне пользовались его неизменной поддержкой, и даже Иван Грозный на первых порах с вниманием изучал наставления волоцкого игумена, изложенные им в трактате «Просветитель».

В своей экзегезе Иосиф Волоцкий пользуется теми же приёмами прецедентного дискурса, которые присущи стилю мышления нестяжателей. Однако его интерес целиком сосредоточен на разработке *богословия власти*. Он создаёт учение о соотношении церкви и государства, в каких-то моментах близкое католицизму, но в принципе обосновывающее идеал *богообразной* монархии.

Вопрос о статусе царя, или иного какого земного властелина, решается им в контексте идеи *богоявления*. Оно, с его точки зрения, постоянно и многообразно. Бог, пишет Иосиф Волоцкий, «может становиться ангелом и называться человеком», причём человеком «иногда старым, иногда – молодым». Но не только: он может являться также «иногда – в огне, иногда – в холоде, иногда – в вихре, иногда – вооружённым», приспособлявая «свой лик к способностям видящих его и к цели своего откровения». Вместе с тем сущность его остается неизменной и непознаваемой.

Высшая и сокровеннейшая форма богоявления – рождение Иисуса Христа, в образе которого Создатель мира умер и воскрес, явив людям «тайну Царства Небесного». Истолковывая слова пророка Даниила (*Дан. 7, 13–14*) о вечном царстве Сына человеческого, Иосиф Волоцкий говорит: «И владычество Его... не прейдёт, и царство Его не разрушится». Не то с царствами земными: «сколько царей ни правили под солнцем, владычества их закончились, и царства их разрушились»¹. Но от этого земные царства не становятся менее богоугодными. Земной властелин – тоже в некотором роде богоявление. Он – «Божий слуга, для милости и наказания людям». Через него Небесный Владыка выказывает свое отношение к праведным и злым. Потому-то Он и позволяет царям, уподобляя их себе, действовать не только «по милосер-

¹ *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. М., 1993. С. 48.

дию», но и «по коварству и хитрости». Для Бога это необходимо, чтобы низвергнуть дьявола¹. Земное же «насеяние» дьявола искореняют цари.

Этим, по мнению Иосифа Волоцкого, и определяется компетенция мирских правителей. Они, по его словам, могут «благодетельствовать и мучить тело, но не душу», т. е. заниматься только мирскими делами, но не божественными. Забота о душе – дело церкви, духовных властей. Здесь недопустимо никакое вмешательство или подмена, и если какой царь забывает об этом, значит он сам порочен, отягчен скверными страстями. Он больше «не Божий слуга, но дьявол, и не царь, но мучитель». И с ним нужно поступать по примеру трех библейских отроков, не покорившихся повелению «злейшего на всей земле» царя Навуходоносора. «И ты, – советует Иосиф Волоцкий, – не слушай царя или князя, склоняющего тебя к нечестию или лукавству, даже если он будет мучить тебя или угрожать смертью. Этому учат нас пророки, апостолы и все мученики, убиенные нечестивыми царями, но не покорившиеся их повелению»².

Его нимало не смущало то обстоятельство, что «нечестивые» цари были язычниками, и их не могли обременять христианские добродетели. В божественных писаниях он ищет лишь подтверждение безусловного превосходства духовной власти над светской, и ради этого готов пренебречь «качеством» исторического прецедента. Важно одно: царь может быть либо «Божий слуга», либо слуга дьявола. Середины нет: прецедентное сознание всегда *дуалистично* и не

¹ Приведя множество примеров «божественной хитрости» из ветхозаветной истории, Иосиф Волоцкий замечает: «Поэтому нам не следует смущаться, соблазняться или сомневаться по поводу этих случаев хитрости и коварства, но только верить в безмерную глубину Божьей мудрости» (*Там же*. С. 103).

² *Там же*. С. 188–189.

смешивает противоположности. Это вытекает из апофатической сущности риторической экзегезы.

Соответственно богоугодность царской власти обуславливается её благими деяниями в пользу церкви. Сущность этих деяний, их направленность определяется самой церковью. Для Иосифа Волоцкого наиболее животрепещущей проблемой была ересь «жидовствующих», пришедшая на смену стригольничества. Их идейным вождем он считал еврея Схарию, появившегося в Новгороде в 1470 г. Вскоре из числа его последователей образовалась целая секта, быстро проникшая в великокняжеское окружение. К «жидовствующим» примыкали московский дьяк Фёдор Курицын, с именем которого связывается знаменитое «Сказание о воеводе Дракуле», а также сноха Ивана III Елена Волошанка – дочь Стефана Молдавского. Многие из них постепенно достигали высших должностей в церковной иерархии. Их взгляды разделял сам митрополит Зосима, за что его Иосиф Волоцкий с особенной яростью именовал «злобесным волком».

«Жидовствующие» придерживались ветхозаветных ориентаций, пренебрегая писаниями Нового завета. По их учению, не было никакого рождения Божьего человека от Девы Марии, а стало быть, у Бога нет ни Сына, ни Святого Духа, нет вообще никакой Святой Троицы. Тот же, кого христиане называют Христом Богом, – простой человек, а не Бог: он умер на кресте и истлел в гробнице. Успеху проповеди «жидовствующих» способствовало прежде всего то, что, вопреки ожиданиям, подкреплённым церковными пасхалиями, в 1492 г., когда исполнялись «седьм тысяч» лет от сотворения мира, не сбылось пророчество о втором пришествии Иисуса Христа и Страшном суде. Тогда еретики стали открыто говорить, что «творения отцов церкви ложны и следует их сжечь»; «они утверждали, что иноки... своевольно по своему разумению придумали себе житие и, оставив Божию

заповеди, живут по учениям человеческим». А заодно отвергали и поклонение иконам, мощам и прочим предметам церковного обихода, призывая вернуться к исполнению «Моисеева закона»¹.

Иосиф Волоцкий сознавал, что на кону судьба православной церкви. Поэтому отношение к еретикам служило для него мерилom отношения к великокняжеской власти: если она возьмёт сторону «зlobесных волков», значит служит дьяволу; начнёт истреблять их – свершает дело Божие. Стремясь убедить Ивана III в необходимости борьбы с еретиками, он по-своему истолковывает евангельский принцип любви, запрещающий творить зло не только ближнему, но и врагу. Прежде всего, на его взгляд, нельзя без рассуждения принимать те или иные речения Христа. В Евангелии иногда сказано так, иногда по-другому. В одном месте Христос говорит: «Свидетельство мое истинно» (*Ин. 8, 14*), а в другом месте уже прямо противоположное: «Свидетельство мое не есть истинно» (*Ин. 5, 31*). Если верно второе речение Христа, какая от него польза для нашего спасения? Ясно, что оно сказано с определенной целью и не имеет в виду последователей его учения. Со словами о неистинности своего свидетельства он обращается к иудеям, которые упрекали Христа в том, что Он свидетельствует о себе Сам, тогда как, по их обычаю, это должны делать другие. Вот Господь и говорит им: пусть, по вашей вере, свидетельство Мое не истинно, но есть другой, кому вы можете доверять, это – Иоанн Предтеча. Таким образом, делает вывод Иосиф Волоцкий, божественные слова «надлежит принимать... в подобающее время», помня, что они иногда приспособляются к немощи ума человека².

И это относится не только к словам Христа, но и к его человеческим поступкам. Так, когда Он кре-

¹ Там же. С. 24–26.

² Там же. С. 131–133.

стился, не причастился крови и плоти Своей; для нас же это совершенно недопустимо. И ещё «много есть такого, что делал Христос, а нам не подобает делать, и такого, чего Христос не делал, а нам подобает делать»¹.

С рассуждением следует подходить и к евангельской заповеди любви. Иоанн Златоуст говорит: не творите человеку зло, даже если это нечестивый или еретик. По мнению Иосифа Волоцкого, это справедливо, если только еретики сами не наносят другим душевного вреда. Свою мысль он поясняет на примере риторического уподобления: «Ведь так делают и пастухи: пока звери ничем не беспокоят их, они, улегшись под дубом или кедром, играют на свирели, оставив овец пастись на воле; когда же почувствуют они приближение волков – немедленно отбрасывают дудочку, хватают пращу и, забыв о свирели, вооружаются дрекольем и камнями, становятся перед стадом и грозно кричат во весь голос, пока не отгонят зверя, ещё не успевшего нанести вреда». Так подобает поступать и пастырям, и учителям духовным, пасущим стадо Христово: если еретики не прельщают никого из правоверных, можно оставить их без наказания; когда же увидим, что они пытаются содействовать злу, «тогда подобает не только ненавидеть их или осуждать, но и проклинать, и наносить им раны, освящая тем свою руку»². В подтверждение своей правоты Иосиф Волоцкий приводит множество «свидетельств» из божественных писаний, начиная от апо-

¹ Там же. С. 289.

² Там же. С. 318, 319. – В этом же духе позднее, в XX в., рассуждал И. А. Ильин, доказывая, что «поддерживать единение *положительной любви* со злодеем – противоестественно, отвратительно и губительно; напротив, оторваться от сочувствия ему и всякого соучастия с ним, не выходя из пределов духовного благожелательства, – естественно, необходимо, единственно верно» (*Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 95*). Таким образом, догматизм всегда агрессивен, у него нет альтернативы.

стола Павла, осудившего на слепоту Еллима-волхва, и кончая Львом, епископом Катанским, который предал смерти еретика Илиодора за то, что он «пришел в церковь, творя некие наваждения, чтобы прельстить благочестивых»¹.

Но вопрос о наказании еретиков имел для Иосифа Волоцкого и другую сторону, а именно: должно ли оно совершаться самой церковью, как это делается в Испании инквизицией, или от имени церкви мирскими властями? Ответ он находит в словах апостола Павла: «начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых» (*Рим. 13, 3*). Следовательно, те, кто принял от Вышнего повеление управлять человеческим родом, должны спасать людей и «от треволения и многогреховного смятения», вызываемых неверными и еретиками. Данный тезис также подкрепляется ссылками на отцов церкви и соборные решения. Причём, с его точки зрения, ответственность за «наказание» еретика у светской и духовной власти одинакова, ибо нет «никакого различия между убием с помощью оружия и преданием виновных смерти или казням с помощью молитвы». Но меч все же находится в руках православных царей, которые, из ревности к благочестию, «не только простых людей, но и патриархов, и святителей, и священников, если они впадали в ересь, прокляв, отправляли в изгнание и в темницы, пока они не испускали дух свой в страшных мучениях»².

Казалось бы, Иосиф Волоцкий предусмотрел всё и достиг своей цели: идеей *равноответственности* властей он связал воедино интересы церкви и великокняжеской власти, направив их объединенные усилия на борьбу с еретиками. В декабре 1505 г. в Москве собрался собор, специально посвященный «жидовствующим». Заседаниями его наряду с Ива-

¹ *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. С. 321.

² *Там же*.. С. 331, 361.

ном III руководил и «великий князь всея Руси» Василий Иванович. Вместе с митрополитом Симоном они «обыскаша (провели расследование. – А. З.) еретиков и повелеша лихих смертною казнью казнити»¹. Пострадало множество мирян и церковных людей. А с устранением нестяжателей и вовсе был открыт путь к признанию Москвы «третьим Римом», т. е. последним прибежищем и оплотом православия в мире.

Иосифляне сочли себя победителями и стали всё чаще прибегать к «католическим» приёмам: вмешивались в дела государственного управления, пытались взять в свои руки назначения и отставки высших должностных чинов и т. д. При малолетнем Иване IV страной фактически управлял протопоп Сильвестр, бывший его духовником. Однако торжество это было недолгим, и повзрослевший царь решительно возвращается к византийской системе цезарепапизма, устраняя со своего пути всех «лукавых» советников.

Князь Андрей Курбский, спасшийся бегством от «немилостей» царя, пытался из Польши обличить его за «избиение сильных во Израиле», т. е. бояр и «попов», но ответ царя рассеивал всякие политические иллюзии: он не намеревался больше терпеть никакое *совластие*.

Мастерски владея искусством прецедентного дискурса, Иван Грозный на примерах из древней истории показывает, как слабеет и гибнет государство, если правители его подчиняются священникам и вельможам. «Нигде ты не найдёшь, – пишет он Курбскому, – чтобы не разорилось царство, руководимое попами. Тебе чего захотелось – того, что случилось с греками, погубившими царство и предавшимися

¹ *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 216.

туркам? Это ты нам советуешь? Так пусть эта погибель падет на твою голову!»¹

Проводя различие между священством и царством, московский самодержец недвусмысленно заявляет: первое должно смиренно молиться о спасении душ, второе – спасать души и тела людей от «злоступных действий». Поэтому царской власти «позволено действовать страхом и запрещением, и обузданием», что воспрещается духовной власти. А далее он и вовсе принижает значение священства: «И разве достойно царя, если его бьют по щеке, подставлять другую! Это ли совершенная заповедь? Как же царь сможет управлять царством, если допустит над собой бесчестие? А священникам подобает смирение»².

И всё же церковь продолжает исподволь проводить иосифлянскую линию. В 1589 г. учреждается патриаршество, усилившее её поползновения к двоевластию. А при первых Романовых даже намечается рост теократического начала в государстве. «Два великих дара, – говорил патриарх Никон царю Алексею Михайловичу, – даны человекам от Вышнего по Божьему человеколюбию – священство и царство. Одно служит божественным делам, другое владеет человеческими делами и печётся о них... Ничто не делает столько успеха царству, как почтение к святым...»³.

О размахе властных амбиций Никона свидетельствует тот факт, что он хотел величаться одновременно и патриархом, и великим государем. Алексею Михайловичу стоило больших трудов навести должный порядок в управлении государством. И только Пётр I окончательно рассекает гордиев узел двоевластия, завязанный хитроумным волоцким игуменом.

¹ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981. С. 130.

² Там же. С. 134.

³ Цит. по: Быков А. А. Патриарх Никон. СПб., 1891. С. 46.

Глава вторая

Академическое богословие и духовное любомудрие XVIII в.

1. Церковные реформы Петра I и развитие академического богословия

Принимаясь за церковные реформы, Петр стремился прежде всего оградить себя от патриаршества, которое считал источником опасного двоевластия. Об этом прямо говорилось в составленном по его поручению Феофаном Прокоповичем «Духовном регламенте»: «Ибо простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от самодержавной, но великою высочайшего пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то второй государь самодержцу равносильный или больше его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство, и се сам собою народ тако умствовати обык». И это притом, отмечалось в документе, что патриаршество – «не наследственная власть»¹.

Желая «поправить» положение, Петр своим указом от 25 января 1721 г. отменяет патриаршество и учреждает взамен него Святейший правительствующий синод как орган коллегиального управления церковными делами.

Ещё раньше он принимается за «европеизацию» духовного образования. Из Киева вызываются все «ко учению философии, риторики и политики способные мужи»², ввиду их прямой связи с Западом через польскую школьную систему. С их помощью совершается полная латинизация подготовки священнослужителей, так что в духовных академиях и семи-

¹ Законодательство Петра I. М., 1997. С. 545.

² Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Т. 1. Ч. 1. Киев, 1904. С. 39.

нариях русский язык до конца XVIII в. перестаёт преподаваться даже как учебный предмет. Почти совсем не изучались творения восточных отцов церкви. Зато латинский язык, латинская поэзия, стилистика, «вообще классическое наследие языческого Рима зубрились наизусть»¹. Екатерина II не без основания писала своим корреспондентам – французским энциклопедистам, что православная церковь в России отличается от лютеранства только обрядом, но не богословием.

В значительной мере это было обусловлено влиянием метафизической системы немецкого религиозного философа-лейбницеанца *Христиана Вольфа* (1679–1754). Его учением восторгался сам Петр I, который дважды – в 1706 и 1720 гг. – приглашал его в Россию. И хотя марбургский профессор так и не откликнулся на призыв царя, его всё же в числе первых избрали членом петербургской «Académie des Sciences».

Вольфианство определило основное направление развития русского духовно-академического богословия XVIII в. Оно опиралось на просветительскую идею «общего блага». Достижение его предполагало выработку и освоение предельно ясных и отчетливых понятий о «каждой вещи», т. е. «Боге, мире и человеческой душе». Инструментом для этого служила логика, которую Вольф предпосылал метафизике, рассматривая её как универсальный метод мышления, синтезирующий науку и теологию. Предметом же метафизики, представлявшейся ему единством науки и

¹ *Поспеловский Д. В.* Православная церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 135. – Даже позднее, в 20-х годах XIX в., митрополит Филарет, занимавшийся обустройством духовного чина, в числе причин недостатков последнего указывал на то, что «воспитанники духовных школ более знали латинский язык, чем православное богословие и святоотеческие творения». – *Митрополит Иоанн (Снычев).* Жизнь и деятельность Филарета митрополита Московского. Тула, 1994. С. 193.

теологии, провозглашалось учение о мировой предустановленной гармонии. Поскольку эта гармония поддерживается мудростью и волей Бога, то и метафизика сводилась им по существу к теологии и её главной задачей признавалось логическое, рациональное обоснование идеи Бога.

Бог для Вольфа – не библейский Творец мира, источник и объект религиозной веры, а философское понятие, которое, как всякое другое понятие, должно быть подвергнуто силлогистической расшифровке. Согласно его теории, всё, что существует, имеет достаточное основание для своего бытия. Это основание заключается либо в самой вещи, либо в чём-то другом. Если оно в самой вещи, значит она существует необходимо; если же вне вещи, тогда приходится искать основание её бытия в другом, пока мы не придем «в конце концов... к *нечто*, которое вне себя не нуждается ни в каком основании своего существования»¹. Об этом нечто можно сказать, что это и есть «самостоятельная сущность», поддерживающая как собственное бытие, так и бытие всего остального.

Дальнейшее рассуждение приводит Вольфа к выводу, что самостоятельная сущность не есть мир, ибо в своей конкретной форме мир не является необходимым, а самостоятельная сущность необходима. Она совершенно бестелесна и удерживает своё бытие посредством собственной силы. Поскольку от неё зависит существование других вещей, «она является *первой*, после которой нет ничего другого, и *последней*, после которой далее ничего не возникает»².

Нельзя также считать самостоятельную сущность сходной с нашей душой. «Представляющая сила» души определяется состоянием человеческой телесности, теми возбуждениями, которые вызываются

¹ *Вольф Х.* Метафизика // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С. 324.

² Там же.

изменениями наших ощущений. Следовательно, душа и не может называться самостоятельной сущностью. «Таким образом, – признаёт Вольф, – достоверным остаётся то, что самостоятельная сущность отличается как от мира и его элементов, так и от нашей души и в ней следует искать основание действительности обоих. И эта отличная от обоих сущность есть та, которую мы обычно называем Богом»¹.

Столь же рассудочно дедуцируются свойства Бога: поскольку самостоятельная сущность вечна, то и Бог вечен; а раз Бог вечен, то и нетленен; нетленен – значит ни от чего не зависит и ни в чем не нуждается, т. е. обладает свободной волей и т. д.

Вольф выделяет два пути познания воли Бога: один – «посредством рассмотрения Его природы, а также сущности и природы вещей, которые от него зависят», другой – уясняя, «каким образом то, что существует одновременно и следует одно за другим, согласуется друг с другом»². Так, познавая волю Бога, или, иначе, «правила хотения Бога», мы приходим к познанию законов природы, именно: а) «природа не делает скачков»; б) в ней «сила противодействия тела равна силе действия на него другого тела» – закон, на котором основывается принцип движения, организующий «порядок природы»; в) «природа предпочитает кратчайшее расстояние более длинному, не допускает окружные пути»; наконец, г) «в природе всегда сохраняется одинаковое количество сил»³.

Таким образом, законы природы в полной мере соответствуют волеизъявлениям Бога. Это-то и позволяет Вольфу рассматривать мир не просто как «действующую машину», но и признавать его *объективной* средой претворения мировой предустановленной гармонии. Именно благодаря этой гармонии

¹ Там же. С. 327.

² Там же. С. 339–340.

³ Там же. С. 296–297.

всё в мире протекает *естественным* образом, без всякого вмешательства Бога, демонстрируя совершенство и мудрость Создателя. Ведь если бы что-то было иначе и Бог лично вмешивался в дела мира, тогда в природе постоянно ощущалось бы присутствие чуда. Но так как по своей мудрости «Бог должен предпочитать чудесам естественное, то отсюда вполне очевидно, что своему непосредственному действию Он должен предпочесть предустановленную гармонию»¹.

Но если предустановленная гармония действует в соответствии с естественным состоянием мира, то как открывается людям божественное откровение? Вольф критиковал тех, кто ждал от Бога только «непосредственного откровения» в виде чуда; такие люди, на его взгляд, легко становятся жертвой «пустого воображения и ложных уверений». Совсем другое дело, когда божественное откровение рассматривается в форме *истины*, которая познается из результатов и способов самого откровения. Так, самым первым и наиболее очевидным признаком откровения, согласно Вольфу, является соответствие всего сущего совершенствам Бога: «А то, что противоречит свойствам совершенства, Он не может обнаруживать в откровении». Далее, поскольку Бог в силу совершенства своего разума не может производить ничего противоречивого, то, следовательно, и «в том, в чём Бог обнаруживает своё откровение, не может быть ничего противоречащего истинам разума»². В силу этого же закона непротиворечивости божественного откровения, невозможно также, чтобы оно «могло обязывать людей к такому образу действий, которое вступало бы в противоречие с законом природы или спорило с сущностью души»³.

¹ Там же. С. 349.

² Там же.

³ Там же. С. 340, 341, 342.

Итак, божественное откровение доступно естественному познанию и может быть выражено средствами логики. Единственное, что может смущать человека, признаёт Вольф, это существование в мире зла, которое кажется противоречащим предустановленной гармонии, причём в единственном и лучшем из всех возможных миров. Однако логика помогает немецкому философу уверенно преодолеть и этот богословский барьер. Бог, по его мнению, «нуждается в зле как средстве для блага», поскольку таким способом Он «сохраняет больше блага, чем его могло бы быть, если бы Он их (зло и беды. — А. З.) не хотел допустить»¹. Попущенное Богом зло удостоверяет человека в безусловном преобладании в мире блага, а стало быть, и в абсолютной благодати самого Бога.

В вольфианской метафизике фактически нет места вере как сердечному упованию, «уверенности в невидимом» (*Евр.* 11, 1); в ней Бог — всего лишь «сущность, которая представляет все возможные миры сразу и с высшей степенью отчётливости»². Сам же по себе Он раскладывается на сумму рациональных определений, сливающихся в понятии всеведения, премудрости. Мудрость Его столь величественна и безмерна, что на долю человека не остаётся никакого самостоятельного творчества, никакого свободного порыва мысли: всякое его дело, всякое открытие превращается в простой результат усердного созерцания и наблюдения «бесконечных изобретений Бога»³. Вольфа не волнуют ни страхи, ни переживания людей: «общее благо» всегда одинаково и равнодушно к разнообразию человеческих личностей.

Этим его учение и было созвучно идеологическим устремлениям Петра. Царю нравился вольфианский Бог — хладнокровный и всевидящий. С таким

¹ Там же. С. 351.

² Там же. С. 354.

³ Там же. С. 338.

Богом было проще управлять подданными: Он не требовал ни человеколюбия, ни добросердечия, поощряя любые действия в интересах укрепления власти¹. В вольфианстве Пётр нашел рычаг для превращения православия в религию авторитарного государства, не стесненного никакими законами, никакой моралью.

Руководствуясь этими целями, он лично редактирует богословские труды, книги, проповеди, предназначенные для религиозного воспитания народа в нужном самодержавию направлении. Не оставляет царь без своего попечения и Синод. 13 июля 1722 г. он пишет членам новоучрежденного церковного ведомства: «Книгу *О блаженствах* я всю чёл, которая зело изрядна и прямой путь христианской, только надлежит предисловие зделать, в катором розны наши толковани неправые, хонжеские все и выяснит, дабы читающие перво свой порок узнали и потом пользу и прямую истинную... И сочиня сие, не печатать до возвращения нашего, також и того, что хотели исправить в исповедах»². «Ханжеские» и «неправые» толкования — это, разумеется, богословие патриаршего времени!

А вот ещё одно послание Петра в Синод: «Святейший Синод! Понеже разговорами я давно побуждал, а ныне письменно, дабы краткия поучения людем сделать... где б изъяснить, что непрременный (неизменный. — А. З.) закон Божий и что советы, и что предания отеческая, и что вещи средния, и что

¹ Пётр I не скрывал, что во всём старается быть похожим на Ивана Грозного. «Этот государь (указав на царя Ивана Васильевича), — записал его слова придворный голштинского герцога граф Брюммер, будущий воспитатель Петра III, — мой предшественник и пример. Я всегда принимал его за образец в благоразумии и храбрости, но не мог ещё с ним сравняться. Только глупцы, которые не знают обстоятельства в его времени, свойства его народа и великих его заслуг, называют его тираном». — Цит. по: *Анисимов Е.В.* Время петровских реформ. Л., 1989. С. 62.

² Законодательные акты Петра I. М.; Л., 1945. С. 110.

только для чину и обряду сделано, и что непременно, и что по времени и случаю переменялось, дабы знать могли, что в каковой силе иметь»¹. В отношении к православной вере Петр руководствовался принципом политической целесообразности, находя подкрепление своим действиям в метафизических установках вольфианства, этой религии российского просвещенного абсолютизма.

Настойчивость Петра имела своим результатом то, что учение немецкого философа быстро проникает в духовно-академические учреждения Москвы и Киева, заменяя собой прежнее преподавание богословия в духе средневекового аристотелизма². По философским дисциплинам используются труды и учебные пособия приверженцев вольфианской метафизики Брукнера и Винклера. Причём, пятитомная «История философии» Брукнера не сходит со сцены и в первой половине XIX в. Особую популярность приобретает «Метафизика» Христиана Баумейстера, считавшегося наиболее последовательным вольфианцем. О предмете этой науки он пишет следующее: «Сия наука потому богословиею естественной называется, что в ней доказательства от Бога предлагаются токмо те, которые единственно нам чрез одни природу и разум известны. Почему сия наука от богословия *откровенной* различие имеет, которая на изучении Священного Писания будучи основано, также

¹ Полное собрание законов Российской империи. Т. 7. СПб., 1838. С. 278.

² Говоря о влиянии Х. Вольфа, следует учитывать также то, что ему обязана своим возникновением русская просветительская философия XVIII в. У него учился М. В. Ломоносов, всегда относившийся с почтением к этому «славному мужу». Многие выпускники Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий, изучавшие и штудировавшие его философские сочинения, стали профессорами Московского университета. В этот общий ряд могут быть помещены такие деятели русской культуры, как Н. Н. Поповский, Я. П. Козельский, С. Е. Десницкий, Д. С. Аничков, А. А. Барсов, А. М. Брянцев и др.

сокровенности изъясняет, которых высоту и превосходство наш разум, сколь бы он пронизателен ни был, сам собою понять не может»¹. Таким образом, вольфианская школа объявляла себя сторонницей опытно-рационального богословия, обособляясь тем самым от православно-эзегетического направления.

Впрочем, созвучные вольфианству тенденции обнаруживались и в самом русском академическом богословии начала XVIII в. Свидетельство тому – сочинения *Феофилакта Лопатинского* (?–1741), долгое время бывшего ректором Киево-Могилянской академии, а впоследствии читавшего философию в Московской духовной академии. Стержень его онтологии образует понятие «сущего как такового». Оно обладает максимальной всеобщностью, а потому может быть определено как «возможное, то, что пригодно к существованию». Лопатинский выделяет четыре видовых различия сущего: «от-себя-бытие», «от-иного-бытие», «через-себя-бытие» и «в-ином-бытие», в соответствии с чем дедуцирует и четыре вида сущего – Бога, творение, субстанцию и акцидент. Два последних вида сопряжены с творением – духовным или телесным. Творение же есть действие всесовершенного Бога, познаваемого либо из результатов самой его деятельности, либо из запечатлённого в нас образа Божия, либо, наконец, из божественной сущности. Эти три способа Лопатинский объединяет в один общий разряд апостериорных доказательств бытия Бога, противопоставляя их непосредственному обращению к текстам священных писаний, считая это делом не философии, а истолковательного богословия².

¹ Цит. по: *Абрамов А. И.* Христиан Вольф в русской академической философии // Христиан Вольф и философия в России. С. 199.

² См.: *Панибратцев А. В.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии. Первая треть XVIII в. М., 1998. С. 43–44.

Подобные идеи, несомненно, облегчали восприятие вольфианства, способствуя его быстрейшему внедрению в духовно-академическое образование. И оно, как мы видели, заняло господствующее положение во всех разделах тогдашней синодальной подготовки российского духовенства, в особенности «учёного монашества» – главной опоры церковно-синодальной системы.

Последним академическим вольфианцем был, пожалуй, *Ф. А. Голубинский* (1697–1854)¹. Он не оставил после себя никаких монографий и книг, и всё, что мы знаем о его философии, известно лишь по студенческим записям его лекционных курсов. Во вступительной статье к изданию этих лекций они охарактеризованы как «философствование на темы, взятые из богословия», что вполне соответствовало истине.

В метафизике Голубинского Бог – Существо Бесконечное, без знания которого «нельзя объяснить законов и свойств мира материального и духовного»². Но откуда в нас идея Бесконечного? Ясно, что для

¹ Таково, в частности, мнение Г. Г. Шпета. «Что касается его философского направления, – пишет он, – то я решаюсь, вопреки высказывавшимся суждениям, утверждать, что Голубинский в своем преподавании прежде всего *вольфианец*. И опять производит впечатление, что он привержен вольфианскому рационализму не в силу простой преданности академической традиции и консерватизма, а в силу непорочного убеждения. Он прекрасно знаком с тонкими подчас оттенками между столь забытыми теперь оруженосцами славного марбургского философа. Не менее хорошо знаком он с критикою Канта, с обманчивым алогизмом Якоби, с пропитанными потом наукословиями Фихте, с парениями Шеллинга, но он твердо знает преимущества предметного рационализма Вольфа, и он убежденно и вполне оригинально отстаивает философию по его идее, хотя и рассматривает её под исключительным углом богословского зрения» (*Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии*. С. 176–177). Можно было бы, однако, добавить, что Голубинский скорее фигура переходного типа – от вольфианства к православно-церковной догматике.

² *Голубинский Ф. А.* Лекции по философии и умозрительной психологии. СПб., 2006. С. 111.

познания её недостаточно одной веры, ибо она удовлетворяется самим фактом существования Бога. Следовательно, в человеке должно быть некое сознательное устремление к тому, чтобы определить сущность Бога в его предельном, абсолютном значении, каковым и является понятие Бесконечного. Это устремление присуще силе нашего ума, поэтому только он способен «для всего ограниченного по бытию и совершенствам искать первоначала, первообраза и конца в Бесконечном»¹. При этом ум не столько доказывает бытие в нас идеи Бесконечного, сколько показывает, доводит до сознания то, как мы приходим к ней, восходя «от низшего... к высшему, от действий к причине»². Так мы достигаем понимания безусловной тождественности идеи Бога и идеи Бесконечности и уясняем действительные отношения Существа Бесконечного к сотворенным им существам конечным и несовершенным.

Вместе с тем деятельность ума ограничена «немоощью человека», его приверженностью к страстям и порокам. От них он также заражается недостатками, отклоняющими его от правого пути. «Полное совершенство и благоустройство силы ума человеческого, – пишет Голубинский, – состояло бы в том, когда бы он в действовании своём на другие способности души был господствующею силою, все прочие силы её подчинялись бы ему и не возмущались против его господства, когда действие его состояло бы не в искании только своего предмета, но в постоянном соединении с ним и радостном объятии его»³. Но раз этого нет, остается лишь, «любя идеи», возвышающие нас к Первообразу, уповать на веру как последний целительный источник богооткровенных знаний.

¹ Там же. С. 207.

² Там же. С. 214.

³ Там же. С. 390.

Таким образом, можно сказать, что Голубинский перебрал мост между вольфианством и православно-церковной догматикой, которая начинает оформляться в 20–50-х гг. XIX в. в трудах митрополитов Филарета (Дроздова) и Макария (Булгакова)¹.

2. Паисий Величковский

Ничто в мире не остаётся без последствий: всякое деяние порождает цепь новых событий, подчас обесценивающих прежние, казавшиеся столь важными и значительными. Так было с реформой патриарха Никона: она вызвала яростный протест старообрядчества, расколовшего надвое не только церковь, но и народ. Точно так же не остался без ответа и вызов Петра, брошенный им русскому монашеству: «Через 50 лет оно ответило ему явлением святителя Тихона Задонского, старца Паисия Величковского, ещё через 50 лет – св. Серафима Саровского, через новые 50 лет – святителей Феофана Затворника, старца Амвросия Оптинского и целого полка оптинцев»². На фоне этих событий особенно явственно проступает болезненность и безжизненность официальной церкви, всего синодального православия. В среде оппозиционного духовенства положение церкви воспринималось как

¹ Подтверждением тому может служить фраза из «Автобиографии» Н. И. Надеждина, учившегося в 20-х гг. у Голубинского. Уже на первом году обучения, пишет он, «я читал Канта и других новых философов немецких и со всем юношеским жаром восстал на Вольфа и вообще на эмпиризм» (*Надеждин Н. И. Автобиография // Русский вестник. 1856. № 3. с. 54*). Он даже написал антивольтфианскую латинскую диссертацию, которую с успехом защитил. К сожалению, она не сохранилась до наших дней. Правда, сам Надеждин не пошел дальше по линии богословских занятий, предпочтя журналистику и литературную критику. Но, скажем, для архимандрита Филарета (Дроздова), занимавшегося в те же годы преобразованием Санкт-Петербургской духовной академии, новые веяния в богословии имели принципиальное значение.

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

«путь ленивого и позорного самоуслаждения» своим «величием... пред лицом вопиющего протеста нравственно разлагающегося общества; путь безгласного следования всякому мановению силы и власти»¹.

Начало возрождения православной духовности исподволь было подготовлено настойчивым подвигом «самопунуждения» старца *Паисия Величковского* (1722–1794). Главная его заслуга состояла в том, что он в противовес «учёному монашеству», руководившему синодальной церковью, возродил древнерусское старчество, запечатлённое образом и учением Нила Сорского. С этой точки зрения, сама его жизнь предстаёт как *практическое любомудрие*, предвещающее оптинский «духовный ренессанс» XIX в.

Паисий (мирское имя Пётр) родился в Полтаве в церковной семье (отец его был полтавским протоиереем). Под влиянием религиозно-нравственной литературы, особенно житий святых, у замкнутого и молчаливого юноши рано пробуждается желание стать иноком, что он и осуществил, приняв в девятнадцатилетнем возрасте постриг с именем Платона. Вскоре после этого он совершает паломничество на Афон, где надеялся обрести подлинное знание монашеской жизни. Однако его ждало глубокое разочарование: «в то время Святоименитая Гора стояла на позор всему миру»². Афон был разорен турками и кельи его монастырей сдавались в наем разным лицам, в том числе и самим монахам. Платон не пал духом, и, не найдя себе нужного наставника, принялся самостоятельно постигать секреты духовного созерцания и умного делания. К этому его привёл совет Нила Сорского, обнаруженный им в одной из доставшихся ему на Афоне книг: «Должно с особенным

¹ *Архимандрит Кириан (Жерн). О. Капустин – архимандрит и начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме. М., 1997. С. 110.*

² *Житие молдавского старца Паисия Величковского. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1906. С. 29.*

тщанием искать незаблудшего наставника. Если же таковой не найдется, то святые отцы повелели нам учиться от божественных писаний и наставлений богоносных отцов»¹. Этим Платон усердно и занимался в течение четырех лет; а когда ему представился новый случай, он принял схиму с переменной имени Платона на Паисий. Тогда ему шёл всего лишь двадцать девятый год от роду.

Редкое самопонуждение к подражанию Христу не осталось без внимания афонского монашества. Паисия просят быть наставником многие приходящие из Молдавии (где он иночествовал до Афона, а потому хорошо знал молдавский язык), Украины и России. Постепенно вокруг него собралось более шестидесяти человек молодых иноков, из которых и составилось ядро будущего русского старчества. Когда в очередной раз начались утеснения со стороны турецких властей, Паисий вместе со своими учениками возвратился обратно в Молдавию, где игуменствовал сначала в Драгомирнском, а после до конца жизни в Нямецком монастырях. Там он завел обычаи и уставы Святой Горы, чем сильно укрепил значение своих обителей в православном мире. Отсюда монашеское старчество распространяется по многим монастырям Владимирской, Курской, Орловской, Калужской губерний, а также на острове Валаам. Несколько наиболее строгих последователей Паисия во главе с иеромонахом Иоасафом образовали группу «старцев из рославльских лесов» в южной части Смоленской и Брянской губерний. Самым крупным центром русского старчества становится Оптина пустынь, в стенах которой находит свой приют и поддержку зарождающаяся «самобытно-русская» философия.

Богосознание Паисия отразило деятельное отношение к учению Евангелия и отцов церкви, прежде всего мистико-аскетического направления. Им бы-

¹ Там же. С. 36.

ли переведены с греческого на церковно-славянский язык либо заново выверены с оригиналами творения Исаака Сирина, Феодора Студита, Максима Исповедника, Григория Паламы, Иоанна Лествичника, св. Варсонофия, Симеона Нового Богослова и др. Но самым значительным делом Паисия был перевод греческой книги «Добротолюбие», вобравшей в себя «богомудрые писания» двадцати четырех отцов и подвижников православия, «руководствующие, – как сказано в Житии старца, – к высшему христианскому любомудрию»¹. Сперва «Добротолюбие» было напечатано в московской синодальной типографии в 1793 г.; затем переиздавалось ещё дважды – в 1822 и 1832 гг.

Итак, Паисий Величковский, как было сказано, воплощал всем своим образом жизни практическое любомудрие. Оно сводилось к формуле подражания страстям Христа. «Если же мы стыдимся подражать страстям Его, – напоминает старец слова Симеона Нового Богослова, – которые Он претерпел за нас, и живет в нас нежелание терпеть это, т. е. земное мудрование плоти, то явно, что и славы Его не будем причастниками»². Но чтобы преуспеть в этом, надо очистить душу от мирских соблазнов, таких как «златолюбие» и «веществолюбие», кои суть «корень всех зол». А это можно сделать только с помощью умной, или Иисусовой, молитвы, т. е. непрерывного сосредоточения ума на имени Сына Божия.

Умная молитва бывает двух видов: одна – для новоначальных монахов и послушников, она подобна действию; другая – для совершенных старцев, эта подобна ведению. Хотя слова молитвы одни и те же («Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешнаго»), однако у первых она призвана укрепить послушание, которое рождает смирение «аж до смерти». И лишь когда душа придёт в «крайнее бесстра-

¹ Там же. С. 93.

² Там же. С. 53.

стие», открывается второй, «царский путь» умной молитвы, доступный для посвященных. Тогда-то и достигается сладостное, богозримое безмолвие, отрешающее от дольного и возвышающее к горнему.

Одно из сочинений самого Паисия посвящено защите умной молитвы от нападок некоего «суетоумного философа-монаха», видевшего в ней обычное «самочинство» и еретический соблазн. Возражая против такого мнения, он называл её «искусством искусств», научающим человека усерднейшему хранению божественных заповедей. В то же время он признавал, что навык умной молитвы должен обретаться под руководством опытных наставников; при отсутствии же таковых – непременно в скитническом сожитии с одним или двумя спасающимися иноками, но ни в коем случае не в «затворе», отшельническом уединении. По этой причине он неохотно передавал в печать свои переводы греческих мистиков, предпочитая действовать больше словом и личным примером.

В условиях, когда синодальная церковь «потеряла свое учение»¹, «самопонудительное добротолубие» Паисия Величковского вносило освежающую струю в русское православие, восстанавливая традиции древнерусского любомудрия, прерванные торжеством политизированного иосифлянства. В этом смысле его влияние вполне сопоставимо с влиянием Нила Сорского, и оба они по праву могут считаться предшественниками философии «русского духовного ренессанса» двадцатого столетия.

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

3. Тихон Задонский

Тихон Задонский родился в один год с Паисием Величковским, как бы подтверждая справедливость того мнения, что если Бог возлюбит какой народ, то уж и не скужится на прославление его духовных подвижников. Судьба уготовила ему недолгую жизнь (он умер в 1783 г.), но её хватило, чтобы он достиг полноты богосознания и возвысил православие в пору тяжких церковных испытаний

Богословское образование Тимофей (таково его мирское имя) получил в Новгородской духовной семинарии, в которой он проучился четырнадцать лет. Однако причина была не в нём: семинария во время его обучения только начинала свое существование, и ему приходилось иногда отсиживать по несколько лет в одних и тех же классах (напр., четыре года в классе риторики), пока не открывались высшие. Тимофей всё же даром времени не терял, и не только усердно учился, но и учил, преподавая в семинарии греческий язык и риторику. Одолев, наконец, семинарский Монблан, он постригается в монахи с именем Тихона и вскоре становится викарием Новгородским. А в 1763 г. указом Екатерины II назначается епископом Воронежским. Срок его пастырской деятельности продлился всего лишь около пяти лет, и он, будучи сражен болезнями, вынужден был уйти на покой. Синод предоставил ему право поселиться в Задонском Богородичном монастыре, где он и оставался до конца своих дней. Именно на этот период приходится пик его творческой активности: здесь он создает свои важнейшие произведения – от «Истинного христианства» до «Сокровища духовного». Общий объем изданных после смерти святителя трудов составил пятнадцать полновесных томов.

Истинный христианин, согласно учению Тихона Задонского, познается «не от внешнего любомудрия, но от евангельской и христианской философии». И

научиться ей можно только у Христа: «Положи перед собой святое Евангелие и непорочное житие Христова и учись по ним»¹. Но прежде человек должен познать самого себя, свою сущность. Святитель так разъясняет свою антропологическую позицию: «Человек из двух частей состоит: из души и тела. Имеет тело свою беду и неблагополучие, имеет и душа. Тело видимо, и беда его видима; душа невидима, и беда её невидима. Тело тленно и смертно, и беда его кончится; душа нетленна и бессмертна, и беда её конца не имеет, а вовеки с нею пребывает, если от неё не освобождается. Душа, как разумная, бессмертная и по образу Божию сотворённая, намного дороже тела, потому и беда её намного опаснее и злее беды телесной»². Как видим, Тихону Задонскому свойственно мыслить по принципу риторического противопоставления, к которому он прибегает постоянно в своих богословских суждениях.

Признав обременённость души и тела «бедой», святитель далее замечает, что беда эта и приводит человека к *познанию* беды, а от познания беды – к поиску способов избавления от неё. Эти способы многообразны, но начинать надо с осознания добра. Ведь человек ищет только то, что считает для себя добром, в чём видит смысл своего существования. Его не сдвинешь с места, если он будет думать, что беда его и есть добро. «Так, если познают (люди. – А. З.), что добро для них – богатство, ищут его; познают, что хлеб – добро для них, и ищут его; познают, что одеяние – добро для них, и ищут его; познают, что дом – добро для них, и ищут его...»³. Поэтому-то и важно, чтобы он познал истинное добро, открывающее «высочайшее и вечное Добро», Бога. Вместе с тем иска-

¹ Творения Тихона Задонского. В 5 т. Т. 2. М., 1994. С. 495.

² Там же. С. 755.

³ Там же. С. 812.

ние добра плодит любовь, которая ещё крепче привязывает его к цели духовных стремлений.

Но как достигается знание Бога? Каким образом мы приходим к евангельской философии?

Тихон Задонский выделяет два пути: один – через «свидетельства» самого мира, другой – через «духовное рассуждение» о происходящих в нём «случаях». Первый путь традиционен для православного богословия; он состоит в понимании тайны сотворения бытия как воплощения силы, славы и мудрости Бога. Этот метод богопознания обосновывался ещё в «Шестоднев» Василия Великого (IV в.), главы византийских каппадокийцев.

Другой путь более специфичен и предполагает возможность самой широкой *субъективизации* богопознания. Это метод аллегорезы, которым так охотно пользовались древнерусские мыслители-книжники, такие как Климент Смолятич и Кирилл Туровский. Источник его – в евангельских логиях Иисуса Христа. Он не требовал логического обоснования веры и всегда оставался в пределах сопричастности тайне, чуду. Этим и привлекал метод богословствования «по Христу» воронежского святителя. Он хотел быть не учёным толкователем истин христианской веры, а её апологетом, *просветителем*, составителем «христианского алфавита» для сложения божественных слов духовного любомудрия. Свою «евангельскую философию» он воспринимал как рассуждение о делах мира, но не с точки зрения испытания природы вещей, познания их единичности и соотношения друг с другом, а как способ уяснения суетности и краткости земного бытия, возведения сердца от видимых к невидимым и от временных к вечным. И он не видел в реальной действительности ни одного, даже малейшего, «случая», который так или иначе не наводил бы человека на богомысленные размышления.

Приведем два-три примера из его трактата «Истинное христианство».

Вот аллегория о сосуде: «Видишь, что наполненный сосуд или пропитанная губка ничего другого в себя не вмещает; и напротив, пустой сосуд все вмещает. Разумей от этого, что и душа, наполненная любовью мира сего, т. е. славолубием, сребролюбием и сластолюбием, ничего духовного и небесного вместить не может; Бога любить и небесных благ, как надлежит, желать и радости духовной в себе иметь не может. От этого учись, христианин, мирскую любовь изгонять, чтобы Божия вошла в сердце твоё»¹.

Другая аллегория о семени: «Видишь, что всякое семя такой плод рождает, каково само есть: от ржи рожь, от пшеницы пшеница, от ячменя ячмень родится. Так же и у животных: от человека человек, от волка волк, от медведя медведь, от овцы овца, от гуся гусь рождается. И непременно в плоде, от семени рождённом, подобие видится. Например: волк рождает подобного себе волка в хищении, лисица подобного себе лиса в лукавстве, свинья подобную себе свинью в обжорстве и нечистоте. Так и духовное рождение, которым христиане рождаются свыше. Рождаются от Бога, и в них непременно должен плод явиться подобный Богу, от которого духовно родились. Должны нравами своими уподобляться Отцу своему Небесному, от которого водою и Духом родились..; святыми быть, ибо Он свят..; быть милосердными, любящими, терпеливыми, кроткими, праведными и прочее... Ибо нравы отцовские в детей переходят»².

Наконец, ещё одна аллегория о живописце: «Видишь, что когда живописец хочет написать образ князя, один перед другим прямо должен стоять, и лицом к лицу друг друга должно им смотреть, и тогда живописец напишет образ смотрящего на него князя; а когда князь отвращается лицом от живо-

писца, тогда живописец не может хорошо изобразить лица его и образ, ему подобный, написать. Таково состояние внутреннего человека, когда образ Божий изображается в нём. Христос, Сын Божий, – небесный и премудрый живописец, Он хочет изобразить в душах наших образ Божий, который мы потеряли, и запечатлеть прекрасный портрет Небесного Царя. Но кто отвращается от Него душой и сердцем, в том не может Он дела своего совершить. Если же кто обратится к Нему, и очами веры на Него будет взирать, и просить того у Него, то на душе его начертывает и изображает то божественное благолепие живое, нетленное и вовеки сияющее»¹.

Все аллегории Тихона Задонского (а их у него в трактате более двухсот!) скроены по схеме риторической экзегезы. На первый взгляд, между их исходным тезисом и заключительным обобщением нет никакой причинно-следственной связи; кажется, что всё подчинено свободной фантазии автора. Но это не совсем верно; любой «случай», наводящий на духовное размышление, так или иначе способствует *эмпиризации* богосознания, заземляет экзегезу на достоверных и верифицируемых фактах.

При этом совершенно не имеет значения научная сторона проблемы: «случай» не берётся в свете точного знания. Тогда это означало бы сближение с последним богословия, а этого допустить никак было нельзя. Тихон Задонский – экзегет апофатического плана; поэтому он решительно проводит демаркацию между «духовным любомудрием» и «плотской мудростью», т. е. мирской, светской философией: «Плотская мудрость горда, духовная – смиренна. Плотская мудрость самолюбива – духовная боголюбива. Плотская мудрость нетерпелива, злобна – духовная терпелива, кротка. Плотская мудрость непримирима – духовная мирна. Плотская мудрость немилостива – духовная

¹ Творения Тихона Задонского. В 5 т. Т. 3. М., 1994. С. 43.

² Там же. С. 132.

¹ Там же. С. 217.

милостива и исполнена благих дел. Плотская мудрость ненавидит, завидует – духовная любит. Плотская мудрость лукава, обманчива, хитра – духовная простосердечна, истинна, чистосердечна. Плотская мудрость неправдива – духовная правдива. Для плотской мудрости смирение, поношение, страдание и крест Христов есть безумие – для духовной есть великая премудрость. Так и в прочем духовная мудрость плотской противопоставляется»¹.

Тихон Задонский прекрасно знал из риторики, что рассуждение по контрасту всегда склоняет ум к принятию более возвышенного, нравственного. Такой нравственной системой и была его «евангельская, христианская философия», которая своей обращенностью к человеку, его нуждам и чаяниям укрепляла в нем деятельное, творческое сознание, возбуждала к *личному* участию в деле собственного совершенствования и спасения². Отсюда было уже недалеко до Достоевского и Толстого.

4. Массонство

Массонство, или свободное каменничество, проникло в Россию с Запада, прежде всего из Англии, Германии и Швеции. Как и монастырское старчество, оно явилось своего рода протестной реакцией на политизацию синодальной церкви, срастание её с государственной системой. Его влияние распространялось главным образом в дворянско-интеллигентской среде, также испытывавшей давление со стороны

¹ Там же. С. 36–37.

² Иногда это пытаются объяснить влиянием протестантской теологии, в частности Иоганна Арндта, сочинения которого Тихон Задонский знал. Однако более правильным представляется другое мнение: обращение его к человеку с призывом действовать на основании духовного рассуждения было продиктовано скорее сомнениями относительно действительного человеколюбия синодальной церкви.

властей предержавших, в особенности возросшее со времени французской революции 1789 г.¹

Первая масонская ложа появилась в Москве в 1780 г. Через два года Россия была уже провозглашена восьмой самостоятельной провинцией масонского мира. Её возглавляет знаменитый русский просветитель и книгоиздатель Н. И. Новиков, приложивший немало усилий для закрепления русского масонства. По своей организационной форме оно разделялось на три степени: ученик, товарищ, мастер. Этим выражалась идея поэтапного («по мере усердия и рвения») формирования нравственного сознания человека, его мировоззрения. Первые две степени имели свои символы: для ученика это был неотёсанный камень, знаменовавший природную «грубость» его природы, для товарища – кубический, указывавший на его несомненные успехи в «училище добродетели». Мастеру вменялось в обязанность осуществлять контроль за нравственным состоянием членов общества, помня одновременно и о необходимости собственного самосовершенствования. Он же считался главным хранителем и наставником каменнического учения.

Основной фонд масонской литературы состоял из переводных сочинений, как-то: «О заблуждениях и истине» Сен-Мартена, «Апология вольных каменщиков», «Братские увещания» и пр. Сами русские масоны редко выступали самостоятельно, ограничиваясь переводами иностранных источников. В этом отношении выделяется лишь И. В. Лопухин, автор нескольких масонских трактатов, пытавшийся даже наладить издание журнала «Магазин свободно-каменнический» (вышло всего два выпуска в 1784 г.).

¹ А. Н. Радищев не без основания писал: «Власть царска веру охраняет, / Власть царску вера утверждает; / Союзно общество гнетут; / Одно сковать рассудок тщится, / Другое волю стерть стремится; / На пользу общую – рекут». – *Радищев А. Н. Вольность // Избр. филос. соч. М., 1949. С. 424.*

Кроме названных выше Новикова и Лопухина, в масонах ходила едва ли не вся взрослая мужская часть русского дворянства, в том числе почти все декабристы. Мода на свободное каменничество была столь велика, что сами масоны стремились оградить себя от случайных людей. Так, например, в одном инструктивном письме предлагалось усложнить процедуру приёма в орден с помощью таких «неожиданных вопросов»: «В чем ищущий полагает премудрость и добродетель, искомые им, и не мог ли он цели своей достигнуть чрез религию и гражданские учения?»¹ Несмотря на это, масонство не могло особенно похвастать успехами в деле воспитания своих членов, ибо, как говорится в той же инструкции, «печальные опыты нередко показывают нам, что одни, вступя в общество, не делают вперёд ни одного шага, и потому вступление осталось для них бесполезным; другие же, хотя и двигаются, но по прямому пути нейдут, и потому шествие их безуспешно; третьи же, побывав токмо в преддверии ордена и прослушав едва единожды и то одними телесными ушами внешнее пригласительное учение его, возмечтали себе, якобы они уже все обзрели и, не нашед, по их разуму, ничего достойного уважения, презрели оное, вытеснились потом из училища добродетели, развязали руки себе и предались вовсе закону чувствительности»².

Одно правило в масонстве соблюдалось в точности: в общество принимались «из христианских токмо религий», т. е. только католики, православные и протестанты³. Оттого свободные каменщики считались

¹ Наставления к желающему вступить в орден свободных каменщиков. 1820 г. // Рукописное отделение Института русской литературы (Пушкинский Дом). Фонд Р 2. Опись 2. № 102. Л. 5 об.

² Там же. Л. 8–8 об.

³ В одной масонской речи, произнесенной 5 августа 1783 г. в ложе «Золотой ключ» в Перми, говорилось: «Истинное почитание веры христианской и неперемнное исполнение святых её предписаний составляет необходимо нужное качество истинного вольного

христианами, хотя толкование ими христианства существенно отличалось от церковного понимания. Сами они объявляли себя обладателями и хранителями некоего «тайнства», касавшегося судеб всего человечества. «Но как сие тайнство, — отмечается в тех же «Наставлениях», — такого свойства, что никто не может его знать и им пользоваться, если долговременным и прилежным очищением самого себя не приуготовит, то не всяк может надеяться скоро приобрести его»¹. Очищение же означало достижение полной духовной свободы, которая рождается вследствие умения «побеждать свои страсти, умерять свои желания и покорять свою волю законам просвещенного разума»².

Апелляция к просвещенному разуму обуславливалась тем, что масоны отождествляли «высшее тайнство» с «наукой о натуре». Благодаря знанию последней, по их мнению, достигается «искусство изобретать новые искусства», т. е. производить открытия и усовершенствования в различных отраслях человеческой деятельности. Другие люди тоже могут создавать что-то новое, но больше по наитию, а не по знанию. Только масоны наделены Богом способностью творить разумом, и это делает их богоизбранным сословием. И так повелось от века: всякое благо в мире есть дело свободных каменщиков. «Каменщики, — сказано в «Наставлении», — научили род человеческий земледелию, архитектуре, астрономии, искусству измерения (геометрии), счисления (арифметике), музыке, стихотворству, химии, науке управления,

каменщика и такое качество истинного вольного каменщика, без коего не может он быть истинным членом ордена, ниже (ни даже. — А. З.) упражняться с успехом в священных наших работах. И потому-то в орден наш неисповедующий веры христианской принят быть не может». — Цит. по: Аржанухин С. В. Образ человека по уставу вольных каменщиков // Филос. науки. № 11. 1991. С. 169.

¹ Наставления к желающим вступить в орден. Л. 18 об.

² Там же. Л. 21 об. — 22.

религии»¹. Таким образом, масонство позиционировало себя в качестве единственного представителя «научнообразного просвещения» своей эпохи, претендуя на монопольное положение во всех сферах мирской жизни – от политики до хозяйства.

В этом контексте становится понятной и религиозно-философская концепция обладателей «тайного знания». Признавая себя христианами, они вместе с тем принимали в христианстве только Христа, подражание которому составляло основу масонской «добродетели». Хотя они не отвергали «внешней церкви», т. е. официальной церковной организации, однако всячески ратовали за устройство церкви «внутренней» – в самой душе человека, в его сердце. И имя этой церкви – Иисус Христос. «Многие уставы и формы религии, – пишет Лопухин, – наипаче греческой, которая более сохранила почтенное установление свое, принося пользу наблюдающим их, могут и должны готовить к правильнейшему и действительнейшему устройению духовных упражнений внутреннего богослужения»².

Но не больше! Это видно из того, как масоны понимали «знаки» истинного христианства. Вера ли это, вопрошает цитированный выше автор. Но и бесы

¹ Там же. Л. 69 об.

² Лопухин И. В. Масонские труды: Духовный рыцарь. Некоторые черты о внутренней церкви. М., 1997. С. 88–89. – Помимо «внешней церкви» масоны выделяли также «церковь антихристову», куда причислялись все «оние модные философы, которые тщатся доказывать, что душа смертна; что самолюбие должно быть основанием всех действий человеческих; что христианство фанатизм; и сие утверждают они для невежд примерами фанатиков, называющихся христианами, или примерами злоупотребления видов (образов) христианства». «Сей дух кружения, – подчеркивается далее, – воцарился в погибающей Франции» (Там же. С. 91–92, 92), с которой, по их мнению, не следовало больше вести никаких сношений. В этом они вполне разделяли точку зрения Екатерины II, осудившей «парижские замешательства» в специально изданном ею указе от 14 февраля 1793 г.

веруют и трепещут. Пост, воздержание, умерщвление плоти? Хотя правильное их употребление полезно и ученикам Христовым, но в них нередко рядится и суеверие вкупе с лицемерием. Видения ли? Но и они бывают обманчивы, как если бы «слепец, болезнию и оковами удручаемый, видел во сне райские красоты и свободу»¹. А может раздаяние имений? Однако разве это делается всегда только из желанья угодить Христу? Ревностное искание вечного спасения и страдание ради него? Но что общего у свободного каменщика с разного рода «фанатиками в религии», которые «во мнимой добродетели и в ложном патриотизме (!) с радостью предавали себя на сожжение из идолопоклонства ими самими изваянным истуканам и для блаженствования в будущем!»² Не может считаться знаком истинного христианина ни даже смирение, ни противоборствование своей воле и т. д.

Остается единственное, что «знаменует во истину члена Христова», – это любовь. «Любовь есть сущность животворящего тела Христова, – утверждает Лопухин. – Любовь есть явление Духа Его, в ней единой пребывать и действовать могущего. Сим токмо Духом действующее есть благо, истинно и огню искушения не подвержено. Любовь есть неразрывный узел, со Иисусом соединяющий»³. Конечно, толкование любви как Святого Духа, исходящего от Христа, никак не связано с православием и больше напоминает католицизм. И это симптоматично для масонства.

В терминах католической религиозности осмысливаются им и свойства христианской любви: она – долготерпелива, не имеет зависти, целомудренна, не ищет собственного, не раздражается, не мыслит зла, радуется только истине и «верит в простоте младен-

¹ Там же. С. 95.

² Там же. С. 95–96.

³ Там же. С. 96–97.

ческой, отверзающей двери Царства Небесного»¹. Эта повинующаяся любовь и есть Дух Святой, водворяющийся во «внутреннем храме» каждого истинного христианина.

Дела же любви определяются следующей логией Иисуса Христа из Нагорной проповеди: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5, 44). Масоны придавали ей политический смысл, обязывая своих членов «царя чтить и во всяком страхе повиноваться ему, не токмо доброму и кроткому, но и строптивому»². Требование это распространялось и на все остальные «вышние власти». Оно рассматривалось ими как долг совести.

Стиль мышления масонов, несмотря на их безусловный мистицизм, характеризовался рационализмом, воспринятым ими от католической и протестантской теологии. И хотя они сделали немало «для выработки устойчивого типа русского образованного человека с его сознанием “внутреннего мира”», однако вряд ли из этого следует, что их учение «приводит к генезису славянофильства»³. Скорее они вывели русскую мысль на стезю шеллингианства, которое оказалось равно привлекательным и для славянофилов, и для западников.

Масонство просуществовало в России более полувека – в екатерининскую и александровскую эпохи; в 1822 г. свободное каменничество было запрещено, и оно продолжило свою деятельность на нелегальном положении, вовлекая в орбиту своего влияния преимущественно радикальные элементы русского общества.

¹ Там же. С. 137.

² Там же. С. 142.

³ См.: Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. Пг., 1917.

Глава третья

Оптина и её философское окружение

1. Старцы Макарий и Амвросий

Оптина пустынь! В XIX в. этот небольшой провинциальный монастырь в Калужской губернии стал духовным центром притяжения русской православной интеллигенции, символом обновления и возрождения национальной России.

Сюда стекались люди самых разных званий и убеждений – писатели, художники, философы, которых, по выражению одного автора, в обычной жизни трудно было бы даже собрать в одной церкви, – от Гоголя и Соловьёва до Леонтьева и Толстого.

А ведь были и другие пустыни – Площанская, Глинская, Белобережская, был, наконец, Валаамский монастырь, где старчество также могло пустить свои чудодейственные корни и вывести монашество из синодального коснения. Но нет! Только Оптиная смогла закрепить и продолжить Паисиево дело, обретя в лице старцев Макария и Амвросия великих ревнителей христианской аскезы и умного делания.

Макарий (в миру Михаил Николаевич Иванов, 1788–1860) был учеником оптинского старца Леонида (Льва), который в свою очередь сам долгое время пребывал в послушании у схимонаха Феодора, одного из ближайших учеников Паисия Величковского. Поселившись в Оптиной в 1834 г., он по прошествии нескольких лет приобретает самую широкую известность не только в простонародье, почитавшего его ещё при жизни как святого, но и в дворянской среде, особенно провинциальной¹. Особенно прославился он

¹ Примечательный факт находим в повести Тургенева «Степной король Лир», где героиня советует потрясенному семейным разладом Харлову: «...может быть, в Оптину пустынь отправишь»

своей издательской деятельностью, позволившей ему сплотить вокруг себя немало талантливых помощников-мирян: чету Киреевских – Ивана Васильевича и Наталью Петровну, а также таких крупных знатоков церковно-славянской книжности, как Т. И. Филиппов, С. П. Шевырёв, М. А. Максимович и др.

Первым печатным трудом оптинского кружка явилось подготовленное Макарием «Житие Паисия Величковского», вышедшее в четвертом номере редактировавшегося тогда Киреевским журнала «Москвитянин» за 1845 г. Затем началась кропотливая работа над переводными текстами самого молдавского старца. О ходе дел Макарий подробно информирует вышестоящие церковные инстанции. Так, в письме митрополиту Филарету от 3 ноября 1857 г. он сообщает: «Я... чувствую часто большую слабость и немощь; а между тем думаем заняться, – на перевод старца Паисия сделать в некоторых неудобопонятных словах примечания, подобно тем, какие сделаны к книге Исаака Сирина («Слова духовно-подвижнические». – А. З.), тем паче, что она книга более приличествует монашествующим, а для них славянский язык понятен». Далее в письме говорится: «Хотел побывать к нам К. К., мой крестник; он довольно сведущ и в латинском и греческом языках, им переведена книга Аввы Дорофея с греческого («Душеполезные поучения и послания». – А. З.), только язык перевода после у нас поисправлен, попрошу его заняться сим переводом»¹.

Не забывает он известить начальство и о той существенной помощи, которую постоянно оказывает

ся, так как она по соседству? Там, говорят, такой святой проявился инок, отцом Макарием его зовут, никто такого и не запомнит! Все грехи насквозь видит». – *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем. В 30 т. Соч. В 12 т. Т. 8. М., 1981. С. 189.

¹ *Собрание писем... Макария.* Письма к монашествующим. М., 1862. Репринт: СПб., 1994. С. 2.

ему Н. П. Киреевская, бравшая на себя большей частью финансовые и цензурные хлопоты¹.

Всего при Макарии было выпущено шестнадцать книг. Из Оптиной они бесплатно рассылались во все библиотеки, академические и семинарские, почти всем епархиальным архиереям и инспекторам академий, в лавры, монастыри, в том числе и за пределы России. Не всем это в церковной среде было по душе, и часто вызывало нарекания. Некоторым казалось, что оптинские издания могут привести к ересям. Это усиливало давление духовной цензуры, которую представлял профессор Московской академии Ф. А. Голубинский. Он без стеснения вмешивался в редактирование подготовленных текстов, внося в них соответствующие коррективы по аналогичным католическим изданиям. Один такой случай вызвал особенное негодование Киреевского, когда цензор исправил Паисиев перевод «Слова постнического» Максима Исповедника по «рукописи латинской, изданной бернардинскими монахами». «Для чего же, – писал он Макарию, – из этих латинских изданий брать речения, которых нет в переводе Паисия и приписывать их Паисию?.. Латинские монахи... не знают совести и легко присочиняют речение, чтобы привести его в подтверждение против учения о единой вине св. Троицы»². Киреевский на первый план ста-

¹ Там же. С. 26.

² *Четвериков С. (протоиерей).* Оптина пустынь. Париж, 1926. С. 122. – Что касается богословского момента, упоминаемого Киреевским, то здесь подразумевается догмат о «вине», т. е. причине, или происхождении, св. Троицы, который послужил одним из источников раскола западной и восточной церквей. Православие учит о *единстве* Божиим: «нет иного Бога, кроме Единого» (1 Кор. 8, 4). В католицизме вопрос ставится иначе. Там Иисус Христос воспринимается под углом зрения теории «второпричины». «Бог спас род человеческий, – читаем в современном издании, – при посредстве сотворённой, человеческой природы Господа нашего Иисуса Христа... Божия Премудрость решила обеспечить людям спасение способом более подходящим к их природе; искупление, от

вил защиту чистоты православия, подчеркивая этим не только его отличие от католицизма, но и собственное расхождение с академическим богословием. Общение с Макарием подводило его к мысли о необходимости создания новой «православной» философии.

Макарий обладал и ясным пониманием того, что пришедшее с Запада просвещение сложилось на почве католицизма. Поэтому он не скрывал своей тревоги, признавая, что оно, вовлекая в свои сети образованные слои русского общества, уводит их от православия. В его письмах, нет-нет, да и срываются грустные признания: «Благотельная Европа научила нас внешним художествам и наукам, а внутреннюю доброту отнимает, и колеблет православную веру...»; «чада православной церкви большею частью равнодушны к ней»; «умные, ученые образованные люди хотят веровать по своему, а не как учит православная церковь»¹. Даже в монашестве он находит «истребление» охоты к чтению отеческих книг, ибо в нём тоже не стало «побуждения к деятельной иноческой жизни». Над всем возвышается «мнимое просвещение», заражая умы людей «каким-то иноземным, мутным, ядовитым духом»². Русский человек, печалится старец, перестаёт сознавать своё национальное достоинство.

Это заставляет Макария с беспокойством вслушиваться в разнообразные толки о предстоящем освобождении крепостных крестьян. Он надеется, что с реформой многое изменится к лучшему; во всяком случае, в дворянстве «умалится роскошь, которую

начала до конца, свершилось при действительном участии сотворённой, видимой, человеческой второпричины; орудием Божиего милосердия был Человек, подобный им во всем, кроме греха». – *Тышкевич С., свящ.* Церковь Богочеловека. Нью-Йорк – Рим, 1958. С. 45.

¹ *Собрание писем... Макария.* С. 268, 277.

² *Там же.* С. 262.

можно назвать оружием дьявола к гибели душ человеческих». «Но что будет с свободными, (т. е. с крестьянами. – А. З.)? – вопрошает Макарий. – И как они воспользуются оною свободою? Это ещё нам неизвестно»¹. Правда, их обещают выучить грамоте. Пусть так! Но, оторвав крестьян от их корней, от православия, что дадут им взамен? Что будут читать они? «Повыпустят книг: *Смех* и *Пустозвон* и подобных. Какое они могут иметь влияние на нравственность? Что будет тогда?»² Вот и получается: сближаются с Западом, «а свою Русь уничтожают»³.

Пусть пока ещё на уровне эмоциональном, чисто практическом, но Макарий перевернул самосознание русского человека, заронил в него болезненное ощущение разлада с самим собой, утраты собственной духовной идентичности. Он не только сам (как в свое время Радищев), но и других заставил «взглянуть окрест себя» и впервые по-настоящему задуматься о судьбах своего Отечества, о состоянии и перспективах извечного противостояния России и Запада.

Преимником Макария в Оптиной пустыни стал старец *Амвросий* (в миру Александр Михайлович Гренков, 1812–1891). Сюда он был определён в 1840 г., и с тех пор почти безвыездно провёл в ней более полувека. О нём можно сказать, что это был человек героического призвания. Болезненный, иногда годами не встававший с постели, он неустанно кому-то благодетельствовал, кого-то утешал, с кем-то делил его неурядицы, и не любя грех, любил грешников, не гнушаясь ничем и все умея направить к добру. Глубокое знание человеческой психики в соединении с громадной богословской начитанностью делали его незаурядным провидцем и прорицателем, каких так любят и так нещадно обременяют своими

¹ *Там же.* С. 257.

² *Там же.* С. 258.

³ *Там же.* С. 260.

духовными тяготами наши бесхитростные простолюдны.

Одному иноку он пишет: «Ты хотя по временам находишься в затворе, а я постоянно нахожусь на народном сборе и разборе дел человеческих... Хоть бы на время желал бы куда уйти или уехать, но болезненное положение не выпускает из кельи, в двери которой с двух сторон стучат и докучают принять и потолковать о нужном и ненужном, а слабость моя преклоняет принять»¹.

И в этой бесконечной толпе жаждущих встречи с ним – фигуры и вовсе знаменитые: поэт К. Р. – великий князь Константин Константинович Романов; «профессор философии христианской Владимир Соловьёв», как записано о нём в оптинских анналах; «кающийся» писатель Фёдор Достоевский; бунтарь-ересиарх Лев Толстой; литераторы Н. Н. Страхов и В. В. Розанов; наконец, доживавший при нём свои последние годы дипломат, писатель, публицист Константин Леонтьев... Было и много других людей учёного и прочего звания, докучавших Амвросию своими беседами и спорами.

Амвросий относился к сократовскому типу мудреца: он хотел не учить человека, не связывать его оковами обыденных речений, даже евангельских, а возбуждать в нем «зрячую волю», способную помочь ему самому выйти из состояния «потерянности», обрести сознание богозащищенности и покоя. Это он называл «духовной наукой», которая в его понимании сводилась к простой формуле: все истинно, что разумно, что обретено искусом самого человека. Именно жизненный опыт, как свой личный, так и других людей, в том числе закрепленный в литературе, определял содержание его богословской экзегезы, которой он владел мастерски, насыщая толкова-

¹ Из писем о Амвросия // Котельников В. Православная аскеза и русская литература. На пути к Оптиной. СПб., 1994. С. 116.

ниями логий и притч Иисуса Христа свои многочисленные письма.

Покажем это на отдельных примерах.

Так, в одном из полученных им писем внимание Амвросия привлекают подписи авторов, дополненные фразой: «рабы Божии». Видимо, хорошо зная своих корреспондентов, старец со всей страстностью отвечает: «О, если бы на самом деле были вы рабы Божии! Тогда зело порадовалась бы грешная душа моя. Но вот горе: “елико отстоят востоцы от запад, толико отстоит слово от самого дела”, – рек некто – торговец козельский. Истинно слово сие. Иное есть – мнетися, а иное на самом деле быти рабами Божиими». И тут же он, в дополнение к словам знакомого своего козельского купца, приводит евангельскую притчу о мытаре и фарисее. Рабы Божии, пишет Амвросий, «твердо помнят... притчу Господню: человека два внидоста в церковь помолитися, един фарисей и другий мытарь. И начат фарисей исчитати пред Господом добрые качества свои, и был отвержен за сие Господом. Мытарь же не смеяши и очию возвести на небо, и со смирением моляшеся: Боже, милостив буди мне, грешному! И за сие, несмотря на многое количество согрешений своих, не только получил прощение, но и оправдание. О, если бы мнящиеся быти рабы Божии уразумели силу притчи сия!»¹

В другом письме, говоря о сопряженности такого качества человека как настойчивость с его гордостью, самомнением, оптинский старец замечает: «Настойчивость нигде не числится среди добродетелей, а скорее составляет недостаток, даже и в людях великих. По басне Крылова, и орлу, устрояющему гнездо на высочайшем дереве, следовало бы послушать крота, когда последний уверял его, что дерево это имеет гнилые корни. Орёл, отвергнув благой совет существа, по обыкновенному мнению, слепотствующего,

¹ Там же. С. 135.

подвергнул бедствию птенцов своих, когда восстала буря и исторгла это дерево»¹.

Если собрать из писем Амвросия воедино все подобные наставления, то получится целая система *психософии*, или *душесловия*, которое составляет важнейший раздел православной антропологии. В своём учении он соединял в одно целое божественную и человеческую мудрость, придавая им общее значение «искусства жить», т. е. поступать сообразно с верой и разумом. По сути, это ядро «философии всеединства», и можно предположить, что беседы со старцем не прошли даром для Владимира Соловьёва.

Согласно Амвросию, вера обретается через «искушение», т. е. жизненный опыт, а для этого лучше жить в обществе, чем в монастыре. Получив от некоего корреспондента жалобу, что-де «кругом меня даже редко-редко слышится речь о Боге, а все какое-то пустое или намеренное хитрословие, или лесть, соединённая с предательством и человекоугодием», он наставительно замечает: «На это тебе скажу, что и между такими людьми жить полезней, нежели в одиночестве и в удалении, считая это безопасным, Лот, когда жил в Содоме, был праведен, а когда удалился в Сигор, и считал это место безопасным, то тяжко согрешил. Не напрасно написано в Отчнике: келья высит, а люди искушают. Чрез претерпение же искушений человек делается искусным»².

¹ Там же. С. 134.

² Там же. С. 117. – «К сказанному прибавлю, – пишет Амвросий в другой раз, – что мудрости свойственно иметь не только остроумие, но и дальновидность и предусмотрительность, и вместе искусство как поступить. Двое из замечательных покойных оптинских старцев часто говаривали, один: искусство – половина святости; а другой, при чьих-либо ошибках от неуместной ревности, всегда произносил: свят, да не искусен; потому что неискусство, при неуместной ревности, часто может производить бестолковой путаницы не менее самого греха» (Там же. С. 127).

Таким образом, понятие *искусности* у Амвросия совпадает с понятиями *умелости* и *безгрешности*: искусный человек не согрешает. Во всяком случае, он знает, что есть истина, и действует в соответствии с ней. Следовательно, искусный человек – это ещё и *нравственный* человек, который способен различить добро и зло и не дать последнему восторжествовать над первым. Амвросий возражает против попыток интерпретировать Евангелие в том смысле, что при конце мира зло победит добро. Этого как раз в Евангелии нигде и не сказано, убеждает он удрученного подобной перспективой корреспондента, а говорится только, что в последние времена умалится вера (Лк. 18, 8) и во многих охладет любовь (Мф. 24, 12). Тогда-то и явится «человек беззакония» – антихрист. Но Евангелие также свидетельствует, что Господь Иисус убьёт его Духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего (2 Фес. 2, 8). «Где же тут торжество зла над добром? – вопрошает Амвросий, – И вообще всякое торжество зла над добром бывает только мнимое, временное»¹.

Столь же ошибочной представляется ему теория нравственного прогресса в постепенном развитии человечества. «Прогресс или улучшение, – разъясняет свою позицию Амвросий, – есть только во внешних человеческих делах, в удобствах жизни. Например, мы пользуемся железными дорогами и телеграфами, которых прежде не было, выкапывается каменный уголь, который скрывался в недрах земли, и т. п. В христианско-нравственном же отношении всеобщего прогресса нет. Во все времена были люди, которые достигали высокого нравственного христианского совершенства, руководствуясь истинною верою Христовой и следуя истинному христианскому учению, согласному с откровением божественным, какое Бог в церкви Своей явил чрез мужей богодухновенных,

¹ Там же. С. 129.

пророков и апостолов. Такие люди будут и во время антихристово, которое их ради и сократится... И опять: во все времена были люди, которые предавались различным порокам и беззакониям или впадали в различные ереси и заблуждения, увлекаясь лжеименным разумом и умствуя по земным началам...»¹. Таких людей достаточно и теперь, и едва ли их станет меньше в будущем. Причина их существования в том, что нравственное совершенство на земле (и само по себе «несовершенное») достигается не всем человечеством в совокупности, а каждым верующим в отдельности, по мере исполнения заповедей Божиих и по мере смирения. Однако земного бытия, чтобы всех привести к нравственному совершенству, недостаточно; поэтому «совершенное совершенство» достигается на небе, в будущей бесконечной жизни. «Без будущей блаженной, бесконечной жизни, – признает Амвросий, – земное наше пребывание было бы бесполезно и непонятно»².

Как это созвучно с тем, что мы находим у Достоевского! Как видим, совсем неслучайно возник у писателя образ двойника Амвросия – старца Зосимы. Этим как бы признавался приоритет оптинского мудреца в создании русской православной антропологии.

2. Чаадаев и Гоголь

От оптинцев можно было бы сразу перейти к славянофилам; однако есть ещё два мыслителя, которые до известной степени могут быть признаны их предшественниками: это Чаадаев и Гоголь.

Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856), несмотря на многие свои нигилистические причуды, остаётся все же чисто русским мыслителем – в смысле главен-

ства для него вопроса о России, её прошлом и будущем. Созданная им «система» религиозной историософии была в своих принципиальных моментах воспринята всеми отечественными философами – от славянофилов и западников до представителей позднейшего «духовного ренессанса».

Суть её кратко заключается в следующем. Всё, что есть важного и существенного в жизни народов, является продуктом религиозного начала. Но это начало бывает действительно плодотворно лишь тогда, когда оно вполне независимо от светской власти, как это и случилось на Западе. Чаадаев рассматривает обстоятельства, при которых складывалась самостоятельность римской церкви. С его точки зрения, ей повезло с первых шагов своего существования, поскольку император Константин Великий, приняв христианство как государственную религию, перенёс свою правительственную резиденцию в «Новый Рим», избавив тем самым старейшую от докучливого присутствия государя. В Византии Константин и его преемники скоро сосредоточили в своих руках высшую власть духовную, так же как и светскую. Они смотрели на себя как на вселенских епископов, поставили свой трон в алтаре, председательствовали на церковных соборах. Само избрание патриарха целиком зависело от их единоличной воли. Что же могло выйти из всего этого? Только то, что Византия погрязла в духовном застое, превратилась в оплот невежества и коснения. Зато в самых радужных тонах изображается духовная жизнь Запада. В представлении Чаадаева, католицизм, обособившись от императорской власти, привёл европейские народы к общему единению и мощно двинул их по пути социального и нравственного прогресса.

«Вспомните, – пишет Чаадаев, – что в течение пятнадцати веков у них был только один язык при обращении к Богу, только один нравственный авторитет, только одно убеждение; вспомните, что в тече-

¹ Там же.

² Там же. С. 130.

ние пятнадцати веков в один и тот же год, в один и тот же день, в один и тот же час, в одних и тех же выражениях они возносили свой голос к Верховному Существо, прославляя Его в величайшем из его благодеяний: дивное созвучие, в тысячу раз более величественное, чем все гармонии физического мира»¹.

Итак, «басманный философ» мыслит по схеме риторической экзегезы. В римской церкви для него важно только то, что она веками была свободна от влияния византийской государственности; с этим он связывает всё философское и литературное развитие западного мира, расцвет его наук и искусств, которые, как он считает, стремительно движут прогресс и возвышают личность.

На противоположном полюсе чаадаевских историко-философских метафоризаций представлено бытие России². Трагедия её в том, что она стала кроить свою судьбу по меркам «растленной Византии», бывшей всегда «предметом глубокого презрения» западных народов. Оттого до неё ничего не доходило из Европы. Русские оказались замкнутыми в своем «расколе», не зная ничего ни о самой цивилизации, ни о её благах. Так они и металась веками между кельей духовной апофатики и оградой социального невегласия: «Ни у кого нет определенной сферы деятельности, нет хороших привычек, ни для чего нет правил, нет даже и домашнего очага, ничего такого, что привязывает, что пробуждает наши симпатии, нашу любовь»³. «Вот почему, — уверяет Чаадаев, — ...во всем

¹ Чаадаев П. Я. Философические письма // Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 334.

² Современный автор следующими словами характеризует манеру мышления Чаадаева: у него «художественная логика обычно пересиливает»; он часто заменяет доказательство «нечаянной образной логикой»; все его рассуждения — «как бы вне времени» и т. д. (Мильдон В. И. Чаадаев и Гоголь: Опыт понимания образной логики // *Вопр. филос.* 1989. № 11. С. 79, 80). Однако всё это примеры риторической экзегезы.

³ Чаадаев П. Я. Философические письма // *Там же*. С. 323–324.

нам не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики. Силлогизм Запада нам незнаком. В лучших головах наших есть нечто, ещё худшее, чем легковесность. Лучшие идеи, лишённые связи и последовательности, как бесплодные заблуждения парализуются в нашем мозгу»¹. Как это похоже на гоголевскую Россию — бедную и нелепую!

Автора «Философических писем» утешает лишь сознание того, что Провидение для всего избирает какую-то цель, не оставляя в жизни ничего напрасным. Очевидно, и России, предполагает он, уготовано нечто гораздо более высокое, нежели быть просто пробелом в мировой истории; наверно, и она существует «для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам»², а может быть даже — «решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество»³. Но все это возможно лишь в том случае, если «мы сумеем так понять наше прошлое, чтобы извлекать из него плодотворные выводы для нашего будущего»⁴.

Движимый этим убеждением, Чаадаев настойчиво взывает к философскому осмыслению отечественной истории, равно считая «благодатными» и славянофильские, и западнические усилия в этом направлении⁵.

¹ *Там же*. С. 327–328.

² *Там же*. С. 330.

³ Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // *Там же*. С. 534.

⁴ Чаадаев П. Я. Письма // *Там же*. Т. 2. М., 1991. С. 192.

⁵ Поэтому-то он и был авторитетом для обеих этих партий. Но славянофилы относились к нему прямее, более сочувственно воспринимая его боль за Россию. Хомяков, говоря, что, «может быть, никому не был он так дорог, как тем, которые считались его противниками», так объяснял это отношение к Чаадаеву «московских философов»: «Причина весьма проста. Он жил, он умственно действовал в Москве... Где бы ни был центр государственный, Москва

Обратимся теперь к *Николаю Васильевичу Гоголю* (1808–1853).

В творчестве писателя различаются два периода: *художественный* и *духовный*, период «Вечеров на хуторе близ Диканьки» и «Мертвых душ» и период «Правил жития в мире» и «Выбранных мест из переписки с друзьями».

Давно замечено, что между Чаадаевым и Гоголем-художником существует некое внутреннее родство, ставящее их в положение *со-мысленников*, особенно заметное в их понимании России.

Приведём для сравнения две цитаты.

Из первого «Философического письма» Чаадаева: «Окиньте взором... все занятые нами пространства... ни одного приковывающего к себе воспоминания, ни одного почтенного памятника, который бы властно говорил о прошедшем... Мы живем лишь в... настоящем... среди плоского застоя»¹.

Как близко это впечатление Чаадаева сходится с тем, какое мы находим в гоголевских «Мертвых душах»: «Русь! Русь!.. бедно, разбросанно и неприютно в тебе (чаадаевское: «ни одного приковывающего к себе воспоминания»); не развеселят, не испугают взоров дерзкие дива природы, венчанные дерзкими дивами искусства («ни одного почтенного памятника»).... Открыто-пустынно и ровно все в тебе («среди плоского застоя»).... и онемела мысль пред твоим пространством»².

Но время развело Чаадаева и Гоголя: один перенёс свои упования в будущее, другой – погрузился в

не перестала и не перестанет быть общественною столицею русской земли». – *Хомяков А. С.* О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 340–341.

¹ Чаадаев П. Я. Философические письма. С. 325.

² Гоголь Н. В. Мертвые души. М., 1985. С. 208–209. (Наблюдение В. И. Мильдона).

«сознание истины в одном Христе»¹, вплоть до намерения постричься в монашество. С этой целью он трижды ездил к старцу Макарию в Оптину – в июне 1850 и в июне и сентябре 1851 г. Тогда же Гоголь встречался с Киреевским в его имении Долбино, близ Оптиной, вероятно, рассчитывая добиться его понимания и поддержки. Но ни Макарий, ни Киреевский не могли взять на себя груз ответственности за обращение человека, который ещё недавно, в «Переписке с друзьями», размышляя о самом себе, со всей откровенностью признавался: «Нет... для меня заперты двери желанной обители»². Гоголь упорствовал, даже собирался отправиться на Афон, но последовавшая вскоре смерть избавила его от тягостных забот.

Подлинной стихией духовного творчества Гоголя было учительное проповедничество, отмеченное глубокой уверенностью в *евангельской* сущности русской души. В этом отношении примечательно его письмо графине А. М. Виельгорской от 30 марта 1849 г. Както в беседе с ним она высказала желание «сделаться русской не только душой, но и языком и познаьем России». Гоголь самым серьезным образом отнёсся к словам светской дамы, воспитанной на французских традициях. Однако в своём письме к ней он иначе расставил акценты: «Легче сделаться русскою языком и познаьем России, чем русской *душой*». И он со всей педантичностью разъясняет графине, что значит быть русским на самом деле, в чём вообще привлекательность «русской породы». «Высокое достоинство русской породы, – пишет Гоголь, – состоит в том, что она способна глубже, чем другие, принять в себя высокое слово евангельское, возводящее к совершен-

¹ Этими словами определяет суть религиозных воззрений Гоголя архимандрит Феодор (Бухарев) в своём разборе его «Переписки с друзьями». – См.: *Архимандрит Феодор – Бухарев Александр Матвеевич: богослов, публицист, критик.* М., 1991. С. 305.

² Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями: Духовная проза. М., 1993. С. 110.

ству человека». Для примера он обращается к Иисусовой притче о сеятеле и, говоря о семенах, попавших на добрую почву, добавляет: «Эта добрая почва – русская восприимчивая душа. Хорошо возделанные в сердце семена Христовы дали все лучшее, что ни есть в русском характере. Итак, для того, чтобы сделаться русским, нужно обратиться к источнику, прибегнуть к средству, без которого русский не станет русским в значенье высшем этого слова»¹.

В подтверждение своей правоты Гоголь ссылается на «Домострой» Сильвестра, в котором, по его словам, с «подробнейшей подробностью» обнаруживается вся жизнь России. Русский человек и прежде, и теперь стремится только к одной цели, именно – удержанию в себе «образа благости Божией», соблюдению «хозяйства земного и небесного». Свои гражданские начала он также созидает исключительно «на чистейших законах христианских»².

Таким образом, из сочетания *веры* и *дела* складывается сущность русской души. Дело служит ступенью для восхождения к вере, а вера определяет отношение к делу. Гоголь уподобляет русского человека евангельской Марфе, которая осталась «в повелениях Марии», согласившись «заботиться только о самом немногом из хозяйства земного, чтобы чрез это прийти в возможность вместе с Марией заниматься хозяйством небесным»³. Оттого он так беспечно рав-

¹ *Переписка Н. В. Гоголя*. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 246.

² *Там же*. С. 247.

³ *Там же*. – Подразумевается евангельская притча: «Женщина, именем Марфа, приняла Его (Христа. – А. З.) в дом свой. У ней была сестра, именем Мария, которая села у ног Иисуса и слушала слово Его. Марфа же заботилась о большом угощении и, подошедши, сказала: Господи! Или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? Скажи ей, чтобы помогла мне. Иисус же сказал ей в ответ: Марфа! Марфа! Ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно. Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк. 10, 38–42). У Достоевского, кста-

нодушен к роскоши, материальному благу, восторженно умиляется Гоголь.

Писатель настойчиво размышляет над проблемой *духовного делания*, внимательно изучает и делает выписки из присылавшихся ему друзьями Московской духовной академией, сочинений Тихона Задонского, Дмитрия Ростовского, номеров журнала «Христианское чтение». Одной из самых насыщенных книг его становится «Добротолубие» Паисия Величковского, полученное им от поэта Н. М. Языкова. Читает он и западных богословов – Боссюэ, Фому Аквинского, и чаще других – приписываемую Фоме Кемпийскому книгу «О подражании Христу». Чтение это наводит Гоголя на мысль о важности познания человека, его души, и он, как сказано в его «Авторской исповеди», «нечувствительно, почти сам не ведая как... пришёл ко Христу, увидевши, что в Нём ключ к душе человека...»¹.

Свои размышления писатель суммирует в «Правилах жития человека», написанных им в 1844 г. для семьи графов Виельгорских.

Самое главное, по учению Гоголя, – «воспитать прежде себя». Это значит, во-первых, возлюбить Бога, и притом так, чтобы «все другое, кроме Него, считать второстепенным», в том числе все постановления человеческие. Если любовь к Богу будет тверда, то она внесёт «твёрдость в наш характер и самих нас сделает твёрдыми»². Во-вторых, следует знать, что воспитание самих себя должно состоять в «непрестанном сличении» собственных размышлений «о своём долге... с законом Христа». Гоголь почти буквально повторяет наставления Нила Сорского: «В

ти сказать, русский народ «сидит у ног Иисусовых», т. е. соответствует образу Марии.

¹ *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями: Духовная проза. М., 1993. С. 239.

² *Там же*. С. 322.

чём они не противоречат Христу, то принимать, в чём не соответствуют Его закону, то отвергать; ибо всё, что не от Бога, то не есть истинно»¹. Сама истина потому только и истина, что исходит от Бога и есть сам Бог.

Вместе с тем, отмечает он, подражание Христу нередко вызывает уныние, и это бывает оттого, что «Бог, руководясь великим смыслом, даёт иному в конце, что другому в начале»². Уныние – наисильнейший враг человека; оно «противно Богу» и возникает от недостатка любви к Нему. В унынии человек впадает в отчаяние и тем самым отрезывает себе пути к спасению. В его душе одна тревога сменяется другой, и не остается места для богосозерцания и покоя. Как и афонские мистики-исихасты, Гоголь ищет выход из этого состояния в *борении*. «Мы призваны в мир, – пишет он, – на битву, а не на праздник: праздновать победу будем на том свете. Здесь мы должны мужественно, не упадая духом, сражаться, дабы получить больше наград, больше повышений, исполняя всё как законный долг наш с разумным спокойствием, осматриваясь всякий раз вокруг себя и сверяя всё с законом Христа Господа нашего»³.

Рядом с унынием и отчаянием соседствует гнев, который Гоголь также признаёт одним из самых тяжких грехов. Гнев – это потеря человеком своей внутренней свободы, замена последней игмом гордости и самомнения. В грехе человек уподобляется дьяволу. Наглядным примером борьбы против этого порока служит его решение не отвечать на обидное письмо Белинского о «Переписке с друзьями», исходя из собственного же правила: «Истина, сказанная в гневе, раздражает, а не преклоняет»⁴. Гоголь хотел быть

¹ Там же. С. 323.

² Там же. С. 325.

³ Там же. С. 324.

⁴ Там же. С. 323.

последовательным в своих религиозных убеждениях, даже если это задевало его личное самолюбие.

Самовоспитание он уподобляет «лестнице», по ступеням которой человек устремляется к духовному совершенству. Сам образ лестницы восходит к Библии (*Быт.* 28, 12), откуда его и заимствует Гоголь. Но он был хорошо знаком и с «Лествицей» Иоанна Синайского (VI–VII вв.), изданной в Оптиной пустыне. В своем трактате он, говоря о «подвигах христианского мужества», замечает: «Всякий подвиг доставляет нам новую ступень к достижению Небесного Царствия»¹. Глубоко показательно, что и последними словами Гоголя были: «Лестницу, поскорее лестницу!»². Он искренне и глубоко верил в своё божественное избрание.

В контексте сказанного правомерен вопрос: можно ли считать Гоголя мыслителем? Этот вопрос задавал себе ещё Зеньковский в своей известной монографии о писателе. Свой утвердительный ответ он основывал на том, что Гоголь «стремится к *построению цельного мировоззрения*, хотя... при этом были налицо противоречия, не до конца продуманные идеи и т. п.»³.

Это не совсем верно. Гоголь, при всей глубине своего ума, вовсе не был мыслителем в светском значении этого слова. Он не только не создал никакого собственного «цельного мировоззрения», но даже и не ставил себе такой цели. Всё его мировоззрение укладывается в схему *православного любомудрия*, которое сложилось на почве евангельского вероучения и экзегетического творчества отцов церкви. Именно вооружившись этим наследием, Гоголь ополчился на мир в битве за человека. В этом и состоит его великое

¹ Там же. С. 324.

² Вересаев В. В. Гоголь в жизни. М.; Л., 1933. С. 605.

³ Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 190.

значение как предшественника Достоевского. Он, как никто другой, предопределил общие тенденции развития русской религиозной философии XIX в.

3. Славянофильство. Киреевский

Славянофильство, или «русское воззрение», явилось плодом того же древа, на котором возросло и духовное любомудрие Гоголя. Возможно, по аналогии с ролью последнего в русской литературе, славянофильство также можно назвать *гоголевским направлением* в русской религиозной философии¹.

Разработка философских начал этого движения принадлежит прежде всего *Ивану Васильевичу Киреевскому* (1806–1856), главному издательскому сотруднику старца Макария. Это признавали все славянофилы, в том числе А. С. Хомяков, считавшийся первой «метафизической головой» московской партии².

Юношей Киреевский вовсе не был настроен православно; он даже, по примеру своей матери Авдотьи Петровны Елагиной (по второму мужу), вольнодумной племянницы поэта В. А. Жуковского, не носил на себе нательного креста, считая это обрядовым предрассудком. Первым его литературным предприятием было издание журнала «Европеец», выходявшего в

¹ Сходство славянофилов с Гоголем особенно заметно при сравнении их мнений о русском народе. «Добродетели русского человека, – писал Константин Аксаков, – не человеческие, а христианские. По крайней мере, христианство составляет основу русского духа» (Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 186). И почти с гоголевской прямоотой славянофилы признавали бесполезность для него европейского просвещения.

² Согласно Хомякову, философское учение Киреевского «остается неколебимым и будет точкою опоры и отправления для всего будущего развития нашего мышления» (Хомяков А. С. О старом и новом. С. 407). Об этом он писал и в своей статье «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского» (Филос. науки. 1991. № 11. С. 134–149).

1832 г. (цензурное запрещение последовало на третьем номере). В нём начинающий автор поместил программную статью под широковещательным названием «Девятнадцатый век», в которой со всей полнотой выразился его тогдашний европоцентристский уклон.

В этой статье, рассматривая развитие западного просвещения, он выделяет три основных его источника: христианство, варварский мир и остатки древней классической цивилизации. Последний фактор, на его взгляд, постоянно поддерживал в европейце убеждение в единстве религии и образованности, избавляя тем самым его от узкого понимания веры как только обрядности и исповедания.

Не так всё складывалось в России. У нас тоже, отмечает Киреевский, рано появилось своё христианство, были и свои варвары в лице татар; но мы были лишены «классического древнего мира», без которого не только не могло зародиться самобытное русское просвещение, но и само русское православие оказалось менее прочным и значительным, нежели западное. Конечно, признаёт он, в России «христианская религия была... чище и святее», однако недостаток классического элемента привёл к тому, что «влияние нашей церкви во времена необразованные (т. е. в средние века. – А. З.) не было ни так решительно, ни так всемогуще, как влияние церкви римской». Там церковь, как центр политического устройства, соединила всех одной духовной связью, спасшей Европу от нашествий иноверцев; у нас, напротив, церковь сама подчинилась диктату государства и слабела вместе с ним по мере распада его на уделы. Тогда-то Русь «на несколько веков подпала владычеству татар, на долгое время остановивших её на пути просвещения»¹.

¹ Киреевский И. В. Девятнадцатый век // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 93.

Итак, мысль Киреевского движется в пространстве риторического противопоставления, характерного для восточнохристианской экзегезы. Неудивительно, что из нарисованной им картины следовало вполне ожидаемое заключение: нам не на что опереться в прошлом, ибо там нет ничего твёрдого и устойчивого; поэтому и «характер нашей практической деятельности посредственно или непосредственно должен зависеть от того понятия, которое мы имеем об отношении русского просвещения к просвещению остальной Европы»¹. Всё это мало отличалось от того, что говорил другой западник – горячо почитаемый им Чаадаев.

Перемена во взглядах Киреевского начинается с момента его женитьбы в 1834 г. на Наталье Петровне Арбеневой, воспитанной в строгих правилах православного благочестия. Сохранился любопытный документ – «История обращения Ивана Васильевича», представляющий собой рассказ самой жены философа, записанный А. И. Кошелевым, славянофилом, другом их семьи. «В первые времена после свадьбы, – говорится там, – исполнение ею наших церковных обрядов и обычаев неприятно его поражало... Были между ними разговоры, которые оканчивались тем, что положено было ему не мешать ей в исполнении её обязанностей, а ему быть свободным в своих действиях... На второй год после женитьбы он попросил жену свою прочесть Кузена. Она охотно это исполнила, но когда он стал спрашивать её мнения об этой книге, то она сказала, что в творениях св. отцов всё это изложено гораздо глубже и удовлетворительнее... Тогда они после некоторого времени начали читать вместе Шеллинга, и когда великие, светлые мысли их останавливали и И. В. требовал удивления от жены своей, то она сначала ему отвечала, что эти мысли ей известны из творений св. отцов. Неоднократно

¹ Там же. С. 90.

она ему их показывала в книгах св. отцов, что заставляло И. В. иногда прочитывать целые страницы. Неприятно было ему сознавать, что действительно в св. отцах есть многое, чем он восхищался в Шеллинге. Он не любил в этом сознаваться, но тайком брал у жены книги и читал их с увлечением»¹.

Окончательный переход Киреевского на позиции православия совершился после 1836 г., когда он поселился со своей разраставшейся семьей в калужском имении Долбино, доставшемся ему по семейному разделу. Близость к Оптиной, постоянное общение с насельниками монастыря, наконец, многолетнее сотрудничество со старцем Макарием по изданию духовно-аскетической литературы, – всё это самым серьёзным образом повлияло на его умонастроение и побудило основательно заняться разработкой православной философии.

Прежде всего он устанавливает для себя основной критерий различения православия и западного христианства: православие не смешивает божественное откровение и человеческое мышление; пределы между ними не переступаются ни наукой, ни учением церкви.

На Западе же, согласно новым воззрениям Киреевского, христианство уже на этапе своего зарождения подверглось влиянию римской рассудочности, которая совсем не была свойственна созерцательному и чувственно-возвышенному мышлению грека. Она пронизывала все сферы личной и общественной жизни древнего римлянина, выразившись даже в его понимании нравственности как логически определённого закона. Для него «наружная стройность его логических понятий была... существеннее самой сущности и... внутреннее равновесие его бытия... сознавалось им единственно в равновесии рас-

¹ Афанасьев В. Супруги Киреевские в их отношении к Оптиной пустыни // Лит. учеба. 1996. № 3. С. 191.

судочных понятий или внешней формальной деятельности»¹.

Ничего подобного, считает Киреевский, не было в первоначальном христианстве; оно, на его взгляд, не только отвергало «направление корыстной личности и самонительной рассудочности», но и всячески стремилось возвести «ум к живому средоточию самопознания», т. е. к единству сил души. Поэтому на раннем этапе церковной истории даже западные богословы выступали нередко против языческого философствования, противопоставляя ему «безумие» евангельской мудрости. Но так продолжалось недолго, и уже у Тертуллиана наблюдается «излишество логической способности», оторвавшей «его учение... от учения чисто христианского». Августин идет ещё дальше: его сочинения – попросту «неразрывно сомкнутая железная цепь силлогизмов»².

Из сказанного, по мнению Киреевского, вытекает, что христианская вера на Западе перестаёт опираться на собственные силы и полностью передаёт заботу о своём охранении вездесущему усердию разума. Подле Христа, как-то сразу уменьшившемуся в своем значении, вырастает громадная фигура Аристотеля, ставшего «душою» средневековой схоластики. Своей «бесконечной, утомительной игрой в понятия», она произвела в конечном счете «общую слепоту... к живым убеждениям», лежащим «выше сферы рассудка и логики»³, т. е. к богооткровенной вере. Таким образом, Аристотель обескровил западную мысль, лишил её полноты самосознания и духа.

И как неизбежное следствие этого – возникновение протестантизма. Киреевский считает, что и Мартин Лютер пошёл по ложному пути: вместо того что-

¹ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 261.

² Там же. С. 262.

³ Там же. С. 268.

бы обратиться к церкви вселенской, православной, он стал «сочинять новое исповедание по личным понятиям»¹. В результате здание протестантской веры начинает все более усиливаться фундаментом мирских стремлений, и она постепенно обретает чисто практические черты. Для неё успех в хозяйственных делах, в житейской сфере превратился по существу в синоним самой христианской религии. Промышленность предстаёт той единственной реальностью, в которой самоутверждается личность.²

Пособницей же промышленности, её «метафизически-рассудочным основанием» выступает новейшая философия, в которой божественное откровение полностью вытесняется предельным рационализмом. Апогеем торжества последнего становится учение Гегеля. Хомяков, комментируя данное суждение Киреевского, очень тонко замечает: развившийся на почве протестантизма гегелизм не только оказался бесплодным в догматическом отношении, но и своей богословской несостоятельностью разрушил веру в рационализм³.

Хотя Киреевский сознает, что на Западе «неограниченное господство промышленности и последней

¹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. С. 313.

² Киреевский следующим образом характеризует этику протестантизма: «Одно осталось серьёзное для человека – это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность. Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер – образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются» (Там же. С. 315). Если сравнить это с натянутым пуританизмом веберовских рассуждений о «духе капитализма», то острота и проникновенность несомненно будут на стороне Киреевского.

³ См.: Хомяков А. С. По поводу отрывков... С. 138.

эпохи философии только начинается», но он уже провидит в перспективе их упадок, кризис. Избежать этого, по его мнению, можно лишь при условии коренной «перемены основных убеждений», изменения «духа и направления философии», в которой «теперь весь узел человеческого самосознания»¹. В самом западном мире он наблюдает рост духовного созревания. «Замечательно, — пишет русский мыслитель, — что и паписты, и иезуиты, и сенсимонисты, и протестанты-супранатуралисты и даже рационалисты — одним словом, все религиозные партии, которые теперь в таком множестве волнуются по Европе и которые не согласны между собою во всем остальном, все, однако же, в одном сходятся: в требовании большего сближения религии с жизнью людей и народов»².

Но этого мало, признаёт Киреевский, сама религия должна быть исполнена духовности, и именно такой, которая есть в православной церкви, в учениях восточного христианства.

В чём же он видит сущность православия?

Во-первых, как было сказано, оно не смешивает божественное откровение и человеческий разум. «Как бы не стремилось верующее мышление, — отмечает Киреевский, — согласить разум с верою, но оно никогда не примет никакого догмата откровения за простой вывод разума, никогда не присвоит выводу разума авторитет откровенного догмата»³. Только так можно, с одной стороны, сохранить чистоту веры, а с другой — дать разуму свободу творчества. В средневековой Руси, на его взгляд, в силу отсутствия «научно-образного просвещения», перевес берёт первая сторона: она «не блеснула ни художествами, ни учеными изобретениями», но зато в ней «собиралось и жило то

¹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 315–316.

² Киреевский И. В. Деятельный век. С. 87–88.

³ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 316.

устроительное начало, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам»¹. Огромная роль в этом процессе принадлежала монастырям: там были «переведены, и читаны, и переписываемы, и изучаемы» все святые отцы, вплоть до самых глубокомысленнейших, вроде Исаака Сирина. Следовательно, и у нас в древности, признаёт Киреевский, было свое просвещение, «не блестящее, но глубокое; не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное»². И оно не разрушилось в пору петровской европеизации, захватившей лишь верхние слои русского общества и совсем не коснувшейся народных масс, оставшихся при своих старых верованиях и традициях.

Во-вторых, православие представляется Киреевскому *вневременным* и *всещенностным* учением. Оттого-то именно, на его взгляд, «чье бы ни было новое мнение, не признанное прежними веками, хотя бы мнение целого народа, хотя бы большей части всех христиан какого-нибудь времени, но если бы оно захотело выдать себя за догмат церкви, то этим притязанием оно исключило бы себя из церкви»³. Православие всегда целостно, или *соборно*, т. е. во всех своих состояниях и формах проникнуто единством религиозного сознания и молитвенного служения. Оно не знает никаких внешних авторитетов, исповедуя лишь Богосыновство Иисуса Христа. Вместе с тем вера в Него отнюдь не «прокрустова постель, которая уродует живые личности по одной условной мерке, но высший идеал, к которому может только стремиться верующий разум»⁴. Собственно, воплощением верующего разума и является Иисус Христос. Через Него

¹ Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Там же. С. 152.

² Там же.

³ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 317.

⁴ Там же. С. 317–318.

человечеству открылась истина божественного откровения.

Задача верующего разума – возвысить мышление «до сочувственного согласия с верой». Для этого необходимо «собрать в одну неделимую цельность» и подчинить общему контролю «внутреннего сознания» все силы души, как-то: способность к логическому отвлечению, чувствование, эстетическое созерцание и сердечное постижение. Деятельность внутреннего сознания «условливается соединением двух противоположных концов человеческой мысли: того, где она сопрягается с высшими вопросами веры, и того, где она прикасается развитию наук и внешней образованности»¹. В этом смысле оно вполне может быть принято за синоним философии, которая как раз и выступает проводником мысли между наукой и религией, не будучи, однако, ни той, ни другой. Киреевский говорит о самобытности философии и не сомневается, что она занимает совершенно особое место в духовно-интеллектуальном развитии человечества.

Весьма своеобразно трактуются им и перспективы возникновения философии. Так, если есть вера, но нет разумной образованности, значит не может быть и никакой философии. То же и наоборот: существуют науки и просвещение, но нет веры; в этом случае философские убеждения заменяются убеждениями веры, которые в виде предрассудков дают направление мышлению и жизни народа. Но возможна и такая ситуация, когда вера народа имеет один смысл и направление, а образованность, заимствованная извне, имеет другой смысл и другое направление. Тогда может произойти одно из двух: «или образованность вытеснит веру, порождая соответственные себе убеждения философские; или вера, преодолевая в мыслящем сознании народа эту внешнюю образованность, из самого соприкосновения с нею

¹ Там же. С. 321.

произведёт свою философию, которая даст другой смысл образованности внешней и проникнет её господством другого начала»¹.

Последнее, считает Киреевский, как раз и свершилось на Востоке, когда учение Евангелия вошло в соприкосновение с образованностью языческого мира. В творениях отцов церкви не только наука, но и сама философия греческих мудрецов обратилась в орудие христианского просвещения, заняв подчинённое положение в отношении к созданной ими «православно-христианской философии». И покуда внешнее просвещение продолжало жить на Востоке, процветала там и философия; но стоило угаснуть просвещению, как вместе с ним исчезла и философия. Следы её сохраняются в наследии православной патристики, как живые искры, готовые вспыхнуть при первом прикосновении верующего разума и облагородить своим лучезарным светом его возвышенные философские искания.

Но это именно лишь свет, пример для подражания, не более. Киреевский прямо заявляет, что философия отцов церкви не может быть возобновлена в том виде, как она сложилась в их время; она возникла из отношения веры к тогдашней образованности и потому находится в противоречии с современным состоянием научных знаний. Но патристика – не догма, не окончательное слово христианской философии. Она научает *связыванию* разума и веры, исходя из самой логики их внутреннего развития. Ничего другого отцы церкви не предлагают, предоставляя новым временам по-новому решать свои задачи.

Лучше всего, по мнению Киреевского, это понял Шеллинг, совершивший в своей «философии откровения» разительный переход от формально-логического мышления к верующему сознанию. Если содержание первого рассудок, то второго – разум. С

¹ Там же. С. 322.

учения Шеллинга открывается новая эра философии разума. До него в философии господствовало рассудочное познание. Оно было присуще и Декарту, и Канту. Однако только Шеллинг преобразовал сущность мышления, соединив его с бытием «в одно безусловное тождество»¹. Тогда ему стала очевидна необходимость божественного откровения, и притом откровения христианского.

Киреевскому особенно импонировало то, что Шеллинг не просто обратился к христианству, что само по себе представляло бы только частный интерес, но «пришёл к нему естественно, вследствие глубокого и правильного развития своего разумного сознания»². Поэтому «философия откровения», убеждён идеолог славянофильства, «может служить у нас самою удобною ступенью мышления от заимствованных систем к любознанию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума»³.

Киреевский, в какой-то мере повторяя опыт Шеллинга, с которым он познакомился во время заграничного путешествия в 1830 г., укрепился в православии не по одному только сердечному влечению или жажде духовного насыщения, но по сознанию «ограниченности самомышления» и «необходимости живой веры как высшей разумности и существенной стихии познания»⁴. Его одинаково не удовлетворяла ни западная философия, погрязшая в «рассудочности и раздвоенности», ни философия отцов церкви, проникнутая архаическими представлениями языческой образованности. Киреевскому хотелось заново синтезировать, свести воедино веру и разум, евангельскую

¹ Там же. С. 327.

² Там же. С. 329.

³ Там же. С. 332.

⁴ Там же. С. 329.

истину и «научнообразное» просвещение, с тем чтобы привести православие к «более полной и глубокой философии», способной в высшей гармонии упрочить цельность ума, возвысить верующее мышление.

Это, конечно, не вполне совпадало с оптинскими воззрениями на сущность православия, и старец Макарий, признавая Киреевского «хорошим христианином», всё же не преминул заметить, что он «совсем не плод моего возделания»¹.

Для нас же важнее то, что он усмотрел новые истоки развития русской религиозной философии и поднял её на такую высоту, с которой легко просматривалась вся предстоящая ей блистательная будущность.

4. Достоевский

Следующая ступень в развитии русской религиозной философии – творчество *Фёдора Михайловича Достоевского* (1821–1881). Его духовное созревание приходится на период острейших идейных confrontаций между возникавшими группировками славянофилов и западников в конце 30-х – начале 40-х гг. XIX в. Увлечение фурьеризмом приводит молодого писателя в стан тех, кого он позднее называл «бесами». Оказавшись в рядах радикальных петрашевцев, он обсуждает с ними положение крепостных крестьян и даже готов произвести «переворот». В 1849 г. участников крамольного кружка арестовывают и судом приговаривают к смертной казни. После её кощунственной инсценировки (о чём, разумеется, сами «преступники» даже не догадывались!), им всем объявили о «высочайшей милости» и затем отправили на восьмилетнее заточение в Сибирь, где ещё доживали свои ссыльные годы постаревшие декабристы.

¹ Собрание писем... Макария. С. 17.

Испытанное им потрясение было столь велико, что Достоевский ушёл с помоста совершенно другим человеком. «Теперь, переменяя жизнь, – пишет он брату с дороги, – перерождаюсь в новую форму... Я перерожусь к лучшему. Вот вся надежда моя, всё утешение моё»¹. Всегда несколько склонный к религиозной экзальтации, он как-то сразу проникся сознанием сходства своей судьбы с судьбой Христа и принял это как знак божественного избрания. «У ног Иисусовых» он соорудил себе новый алтарь и с именем Сына Божия связал свой «символ веры».

Об этом Достоевский без утайки поведал Наталии Дмитриевне Фонвизиной – жене декабриста М. А. Фонвизина, опекавшей его в первые годы ссылки. «Я слышал от многих, – признаётся он ей, – что Вы очень религиозны, Наталия Дмитриевна. Не потому, что Вы религиозны, но потому, что сам пережил и прочувствовал это, скажу Вам, что в такие минуты жаждешь, как «трава иссохшая» (См.: *Ис.* 42, 15. – А. З.), веры, и находишь её, собственно, потому, что в несчастье яснее истина. Я скажу Вам про себя, что я – дитя века, века неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой доски. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в моей душе, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне

¹ Достоевский Ф. М. Письма. 1834–1881 // Собр. соч. В 15 т. Т. 15. СПб., 1996. С. 84.

Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»¹. Видно, как тяжело и напряжённо давалась Достоевскому его новая вера!

Из ссылки он вернулся убежденным сторонником православного *христоцентризма*, на почве которого и происходит его сближение с оптинским старчеством. Он не скрывает своего недовольства официальной церковностью, находя в ней ослабление веры в Спасителя и уклонение в простое отправление обрядности². В нём зарождается идея написать роман, где бы церковь предстала как «положительный общественный идеал», вбирающий в себя всё «человеколюбие Христа». Метафорическим выражением этого идеала должен был стать *старец Зосима*.

Здесь же намечалось рассмотреть и католический Рим, который, по мнению Достоевского, и вовсе отверг Христа, поставив вместо церкви государство. Все перипетии данного процесса предполагалось осмыслить в образе другого старца (но уже не духовно, а физического!) – *Великого Инквизитора*.

Таким образом, Великий Инквизитор был задуман в противовес старцу Зосиме, что обусловило аллегорическое значение этих художественных персонажей в идейно-философском замысле «Братьев Карамазовых».

Сюжет Легенды о Великом Инквизиторе слишком известен, чтобы останавливаться на нём подроб-

¹ Там же. С. 96.

² «Духовенство наше, – пишет Достоевский в 1877 г., – не отвечает на вопросы народа давно уже. Кроме иных, ещё горящих огнём ревности о Христе священников, часто незаметных, никому не известных, именно потому, что ничего не ищут для себя, а живут лишь для паствы, – кроме этих, и, увы, весьма, кажется, многих, остальные, если уж очень потребуются от них ответы, – ответят на вопросы, пожалуй, ещё доносом на них. Другие до того отдалают от себя паству не соразмерными ни с чем поборами, что к ним и не придёт никто спрашивать». – *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. Л., 1984. С. 174.

но. Напомним лишь, что действие происходит в XVI в., в испанском городе Севилье, где накануне была сожжена «разом чуть ли не целая сотня еретиков *ad majorem gloriam Dei*». Ясным, солнечным утром появляется Он (имя Христа не называется, ибо оно в небрежении у церкви!), тихо, незаметно, но все сразу узнают его – по тихой улыбке бесконечного страдания, и вот уже народ нарастает кругом него, следует за ним. От него ждут чуда – иначе как понять, что это действительно Он, и чудо происходит: Он воскрешает семилетнюю девочку.

Всё это видит Великий Инквизитор – «девяностолетний почти старик, высокий и прямой, с иссохшим лицом, со впалыми глазами, но из которых ещё светится, как огненная искорка, блеск». Он велит страже схватить Его и отвести «в тесную и мрачную сводчатую тюрьму в древнем здании святого судилища», куда и приходит сам ночью, чтобы произвести соответствующее дознание: «Это Ты? Ты?». Совсем как при Понтии Пилате; только теперь иное вопрошание: не «что есть истина?», а «нужна ли истина людям?». Достоевского продолжает мучить старая проблема: Христос и истина – это одно, или же Христос – вне истины и истина вне Христа? Ибо слишком явственно – у церкви давно своя истина, хотя она и корыстно связывает её с именем Христа. «Мы, во имя Твоё, и солжем, что во имя Твоё», – говорит Великий Инквизитор.

И вот – монолог-спор, монолог-оправдание, по сути же – тягостная исповедь жестокого и вместе жалкого человека. В словах Великого Инквизитора угроза («Зачем же Ты пришёл нам мешать?.. завтра же я осужу и сожгу Тебя на костре, как злейшего еретика») перемежается с сомнением в собственной правоте («Ты не захотел лишить человека свободы и отверг поклонение...»). Он пытается убедить, что «исправить подвиг» Христа заставила церковь сама природа человека, лживая и греховная. Людям, по его

словам, оказалась непосильна духовная свобода, и они с легкостью согласились переменить её на *чудо*, *тайну* и *авторитет*, т. е. на покорность, компенсированную соответствующим материальным достатком.

Речь Великого Инквизитора строится по формуле риторического противопоставления («прежде – теперь»), во многом сходной с образной логикой Нагорной проповеди.

«Ты не захотел лишить человека свободы... Знаешь ли Ты, что... никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: “Лучше поработите нас, но накормите нас”. Поймут наконец сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы»¹.

«Ты обещал им хлеб небесный... И если за Тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Или Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных?..»².

«Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за тобою... имея лишь в руководстве Твой образ пред собою, – но неужели Ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже и Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?»³

Инквизитор отвергает *правду Евангелия*, правду благодатной истины о человеке, прозревающего своё будущее в подвиге и любви Христа. Он прекрасно сознаёт, что вся его власть и всё благо церкви целиком зависят от удержания людей в страхе, от попра-

¹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Там же. Т. 9. М., 1991. С. 285.

² Там же.

³ Там же. С. 287.

ния их свободы. И уже теряя всякую способность убеждать молчащего Христа, он в безумном отчаянии взывает: «Озрись и суди... поди посмотри на них: кого Ты вознес до Себя? Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем ты о нём думал!»¹

Это уже выше всякого предела – говорить Богу, что сотворённый им человек плох! Другое дело – он может быть слаб и порочен, но это ещё не ад, и стать на путь Христов никогда не поздно. Такой человек тоже заслуживает милосердия и сострадания; потому-то Христос и целует старика-инквизитора «в его бескровные девятидесятилетние уста»², а тот, впервые ощутив в себе затеплившееся чувство, выпускает его из темницы.

Достоевский вовсе не стремится умалить католицизм с целью возвысить православие. Его задачей было – подчеркнуть, что Христу и в самом деле негде преклонить голову в нынешней церкви, что идеал человека, воплощённый Христом, – «ни наш, ни цивилизованной Европы – ещё далеко не выработался»³.

Но Россия виделась ему в более отрадной перспективе: во-первых, потому, что православие «народа нашего... – одно человеколюбие, один образ Христов»⁴, во-вторых, что в самой русской церкви приви-

¹ Там же. С. 288.

² Там же. С. 296.

³ Достоевский Ф. М. Письма. 1834–1881. С. 343.

⁴ По поводу высказывавшихся в либеральной печати мнений, будто русский народ толком не знает православия, не знает Христа, Достоевский отвечал: «...Все народные начала у нас сплошь вышли из православия». «Знает же народ Христа Бога своего, может быть, ещё лучше нашего, хоть и не учился в школе. Знает, – потому что во много веков перенёс много страданий и в горе своём всегда, с начала и до наших дней, слышал об этом Боге-Христе своём от святых своих, работавших на народ и стоявших за землю русскую до положения жизни, от тех самых святых, которых чтит народ доселе, помнит имена их и у гробов их молится». – Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876 год // Там же. Т. 13. М., 1994. С. 133, 131.

лось старчество, возродившее «правду Божию», которая и «потечёт к ослепшему на Западе человечеству, потерявшему Христа»¹.

В этом последнем ключе и складывается образ старца Зосимы. В нём многое от Амвросия Оптинского; но больше – от Тихона Задонского. Воронежский святитель для Достоевского – «положительный русский тип, которого русская литература ищет». Подготавливая план написания «Братьев Карамазовых», он в 1870 г. пишет А. Н. Майкову: «Авось выведу величавую, положительную, святую фигуру... Правда, я ничего не создам, я только выставлю действительного Тихона, которого я принял в своё сердце давно с восторгом. Но я сочту, если это удастся, и это для себя важным подвигом... Ах, кабы удалось!»².

Но старец Зосима – это ещё и сам Достоевский; не тот, каким он был в действительности, а тот, каким он желал стать в мечтах. Это видно из того, что старец Зосима не в пример обыкновенным старцам эрудирован, слишком интересуется мирскими вопросами, не всегда сообразуясь со своим монастырским положением³. Хотя он часто демонстрирует нелюбовь к миру, однако ничего из совершающегося в нём не проходит мимо его сознания, всё выливается в формулу практической морали. Указывая на это, Константин Леонтьев писал, что «в Оптиной “Братьев Карамазовых” правильным православным сочинением не признают», а самого старца Зосиму и вовсе не

¹ Достоевский Ф. М. Письма. 1834–1881. С. 468.

² Там же. С. 457.

³ Считая монастырь лучшим местом для духовного возрождения, Достоевский намеревался «поместить» в романе «на годик» Чаадаева (конечно, «тип» Чаадаева); «к Чаадаеву, – развивает свою мысль дальше, – могут приехать в гости и другие: Белинский, например, Грановский, Пушкин даже». Там-то и «перегниёт этот верхний слой, оторвавшийся от почвы России»; а после, глядишь, и все «потерявшие себя» умные люди «станут настоящими, твёрдыми почвенниками, чисто русскими». – Там же. С. 457, 458.

считают похожим на отца Амвросия¹. Удивляться не приходится, ибо устами своего героя-подвижника высказывается сам Достоевский.

Отсюда понятным становится повышенный интерес старца Зосимы к проблеме свободы. Великий Инквизитор говорит Христу: «Свобода, свободный ум и наука заведут их (людей. – А. З.) в такие дебри и поставят пред такими чудами и неразрешимыми тайнами, что, одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но мало-сильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим...»². В принципе такого же мнения придерживается и старец Зосима. Для него также целью мирской свободы является стремление к насыщению потребностей и установлению общего равенства. Этому, на его взгляд, содействует наука, которая во всем поощряет человеческим страстям, заражая их бесчисленным множеством «бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок»³. «И не дивно, – говорит он, – что вместо свободы впали в рабство, а вместо служения братолюбию и человеческому единению впали, напротив, в *отъединение* и уединение... А потому в мире все более и более угасает мысль о служении человечеству, о братстве и целостности людей... И достигли того, что вещей накопили больше, а радости стало меньше»⁴.

Но есть другая свобода, забытая всеми на Западе и отвергнутая «нашими нигилистами», – свобода духовная, заключающаяся «в одолении себя и воли своей, так чтобы под конец достигнуть такого нравственного состояния, чтоб всегда во всякий момент

¹ *Русский вестник*. 1903. № 4. С. 650–651.

² *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. С. 291.

³ *Там же*. С. 352.

⁴ *Там же*. С. 353.

быть самому себе настоящим хозяином»¹. Только при такой свободе проявляется подлинная сущность человека, его способность любить всех.

«Скажут, – замечает Достоевский, – что это фантазия, что это “русское решение вопроса” – есть “Царство Небесное” и возможно разве лишь в Царстве Небесном. Да, Стивы² очень рассердились бы, если б наступило Царство Небесное. Но надобно взять уже то, что в этой фантазии «русского решения вопроса» несравненно менее фантастического и несравненно более вероятного, чем в европейском решении»³.

Но что значит – любить всех? Достоевский отвечает: это значит «заключить в себе Лик Иисуса Христа» – единственное непогрешимое мерило всего видимого и невидимого. Не будь в нас драгоценного образа Сына Человеческого, мы бы погрязли в преступлениях, заблудились совсем, как род человеческий перед потоком. Полагают, будто различить добро и зло помогает нам совесть. Однако в своей реальной, эмпирической данности, без единения с «Целым вселенной», она замарана, огреховлена, больна. Поэтому Достоевский подчеркивает: «Совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного. Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям, Надо ещё беспрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна – Христос. Спрашиваю: сжѣг ли бы Он еретиков, – нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный. Инквизитор уже тем одним безнравственен, что в сердце его, в

¹ *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. 1877, 1880, август 1881 // *Там же*. Т. 14. СПб., 1995. С. 70–71.

² Подразумевается Степан Аркадьевич (Стива) Облонский, герой романа «Анна Каренина» Толстого.

³ *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. 1877, 1880, август 1881. С. 71.

совести его могла ужиться идея о необходимости сжигать людей»¹.

Следовательно, совесть сама по себе проста и легко колеблется от убеждений человека; она становится нравственной лишь тогда, когда вытекает из глубины верующего сердца, в котором поместился и безвыходно пребывает Христос. И заменить Его нельзя никем другим, потому что Он единственный, кто через страдание утвердился в любви к человеку. Поэтому и подражание Христу невозможно без перенесения мучений, без ответственности «за все грехи людские, мировые и единоличны». «Ибо знайте, милые, – говорит старец Зосима, – что каждый единый из нас виновен за всех и вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей и за всякого человека на земле»².

Каждый отвечает за всех – таков лозунг всемирного братства человечества, в чаянии воплощения которого неуёмно бурлила мысль Достоевского. Он думал, что православие – это и есть Христос, сочетающий неземную любовь с земным страданием³. Своими мечтами он озарил всю русскую религиозную философию, подняв её на ступень высокого человеколюбия и участливого переживания.

5. Толстой

Достоевский и Толстой, разумеется, антиподы: один верит в *Христа*, другой – в *учение Христа*; для одного Христос – *Бог*, для другого – просто *человек*.

¹ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1883. С. 371.

² *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. С. 183.

³ «Мы истинно можем любить, – писал он, – лишь с мучением и только через мучение! Мы иначе не умеем любить и не знаем иной любви. Я хочу мучения, чтобы любить». – *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. 1877, 1888, август 1881. С. 129.

Но было у них и нечто общее, что отодвигало на второй план всякие различия; это их *всечеловечность* и *смыслоискание*. Им в высшей степени было свойственно антроподицейное начало. По этому главному признаку Леонтьев объединял их в один общий разряд проповедников «розового христианства».

Кроме того, Толстой, как и Достоевский, неоднократно бывал в Оптиной, в беседах со старцами испытывая прочность своих религиозных убеждений¹.

Еще совсем молодым человеком, проходя военную службу на Кавказе, *Лев Николаевич Толстой* (1828–1910) начинает сознавать в себе задатки религиозного реформатора.

В данном контексте любопытно сопоставить два документа. Первый – отрывок из дневника Толстого от 4 марта 1855 г.: «Вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта – основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей блаженства на небе, но дающей блаженство на земле»².

Второй документ – письмо Толстого от 15 апреля 1859 г. своей родственнице, графине Александре Ан-

¹ Опти́на пустынь была близка Толстому по семейным преданиям. «В семье Толстых, – вспоминает С. А. Толстая, – монастырь этот был особенно почитаем. Туда ежегодно ездила родная тетка Льва Николаевича графиня Александра Ильинична Остен-Сакен, там она и умерла, там и похоронена, близ церкви. Возле неё похоронили и Елизавету Александровну Толстую, урождённую Ергольскую, родную сестру Татьяны Александровны Ергольской. Подрастающим детям Толстых было внушено особое благоговение к Оптиной пустыни, и, как я замечала, оно всегда жило в глубине души каждого из них» (*Толстовский ежегодник 1913 года*. СПб., 1913. Отд. 3. С. 3). Очень высок был среди Толстых авторитет старцев Макария и Амвросия.

² *Толстой Л. Н.* Дневники. 1847–1894 // Собр. соч. В 22 т. Т. 21. М., 1985. С. 139–140.

древне Толстой – «Александрине», в котором он снова возвращается к кавказским воспоминаниям: «Это было мучительное и хорошее время. Никогда, ни прежде, ни после, я не доходил до такой высоты мысли, не заглядывал *туда*, как в это время, продолжавшееся два года. И всё, что я нашёл тогда, навсегда останется моим убеждением. Я не могу иначе. Из двух лет умственной работы я вынес простую, старую вещь, но которую я знаю так, как никто не знает, я нашел, что есть бессмертие, что есть любовь и что жить надо для другого, чтобы быть счастливым вечно. Эти открытия удивили меня сходством с христианской религией, и я, вместо того чтобы открывать сам, стал искать их в Евангелии. Я не нашел ни Бога, ни Искупителя, ни *таинств*, ничего; а искал всеми, всеми, всеми силами души, и плакал, и мучался, ничего не желал, кроме истины»¹.

Таким образом, создание новой религии замысливалось молодым Толстым по образцу *учения* Христа: она должна была заключаться в любви и желании счастья ближнему, т. е. в достижении земного блаженства. При этом отрицалось всё неземное, сверхъестественное, таинственное. Ничего такого в сознании своём Толстой не находил. Отсюда был один шаг до признания самого Христа *человеком*, а не Богом, и шаг этот он сделает, но позже, создав уже свои художественные шедевры – «Войну и мир» и «Анну Каренину», когда он с новой силой устремится к решению религиозных вопросов.

В 1878 г. Толстой приступает к написанию своей «Исповеди». К тому времени он пережил увлечение философией Артура Шопенгауэра и ещё оставался преисполненным мрачных предчувствий и переживаний. Самое страшное для него – утрата смысла жизни. Перестаёт приносить удовлетворение даже само

¹ Толстой Л. Н. Письма. 1842–1881 // Там же. Т. 18. М., 1984. С. 525.

писательство: «Ну, хорошо, ты будешь славнее Гоголя, Пушкина, Шекспира, Мольера, всех писателей в мире, – ну, и что же?.. А что дальше? Зачем эта слава?». И горькое признание: «Пока я не знаю – зачем, я не могу ничего делать, я не могу жить»¹.

В какой-то момент Толстой примиряется даже с церковным христианством, стараясь при этом «скрывать от себя противоречия и неясности вероучения»². Однако свойственная ему пытливость, желание во всём доходить до сути приводит его к исследованию православной догматики. Результат самый неутешительный – «учение церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающее совершенно весь смысл христианского учения»³.

Объект критики Толстого – официально признанное и вводимое повсеместно «Православно-догматическое богословие» митрополита Макария (Булгакова), впервые увидевшее свет в 1849 г. В сочинении церковного автора он не обнаруживает никакого целостного, связного изложения христианского вероучения, находя в нём лишь «искусственный... свод выражений несообразных между собою и взаимно друг другу противоречивых верований самых различных людей»⁴. Впоследствии они были объявлены апостолами и отцами церкви. Сами они были люди действительно верующие, в их речениях слышен «голос сердца, несмотря на всю неловкость, грубость, иногда даже ложность выражений»⁵. Этого, однако, считает Толстой, нельзя сказать о самом составителе

¹ Толстой Л. Н. Исповедь // Там же. Т. 16. М., 1983. С. 116.

² Там же. С. 156.

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

⁴ Толстой Л. Н. Критика догматического богословия // Соч. Ч. 13. СПб., 1914. С. 83.

⁵ Там же. С. 84.

богословского трактата: он словно и не верит вовсе, и всё, что написано в священных книгах, воспринимается им лишь с целью оправдания того или иного церковного догмата. Своё мнение он основывает на самой придирчивой и всесторонней экзегезе евангельских текстов.

Остановимся на важнейших моментах.

Прежде о Святой Троице. Толстой цитирует митрополита Макария: «Сущность всего того, что Бог благоволил открыть нам о Себе Самом, без отношения к другим существам, православная церковь выражает кратко в следующих словах символа Афанасиева¹: “Вера кафолическая сия есть, да единого Бога в Троице и Троицу в единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще”»².

Толстой возмущается: «Выражение этой истины таково, что не то, что не могу понять её, но несомненно понимаю, что этого понять нельзя. Человек понимает умом. В уме человека нет более точных законов, как те, которые относятся к числам. И вот первое, что Бог благоволил открыть о Себе людям, Он выражает в числах: Я = 3 и 3 = 1 и 1 = 3. Да не может же быть, чтобы Бог так отвечал людям, тем людям, которых Он сотворил, которым Он дал разум, чтобы понимать Его; не может же быть, чтобы Он так отвечал»³.

Не касаясь существа догмата о Святой Троице, обратим внимание на главный пункт расхождений Толстого с церковью: он хочет понять разумом то, во что церковь просто предлагает верить. Принцип тричности в силу именно своего «безумия» никак не может быть выражен в понятии, на что со всей определенностью и указывает Макарий: «Божество необходимо будет ограничено, если Оно постигнется мыс-

лю: ибо и понятие есть вид ограничения»¹. В православии нет как таковой гносеологии: церковь утверждает свое учение не на идее познания Бога, а на отрицании самой возможности такого познания. Это то как раз и не устраивает Толстого, относившего богословие к разряду рационального любомудрия.

Сказанное позволяет уяснить и смысл следующего возражения Толстого относительно церковного учения о благодати и правосудности Бога. У Макария сказано: «Истинный Бог непременно должен быть вместе и благ, и правосуден». «Благодать в Боге, – говорится далее, – есть такое свойство, по которому Он всегда готов сообщать и действительно сообщает своим тварям столько благ, сколько каждая из них может принять по своей природе и состоянию»². Что касается правосудности, то «здесь разумеется в Боге такое свойство, по которому Он воздаёт всем нравственным существам, каждому по заслугам, а именно: добрых награждает, а злых наказывает»³.

По мнению Толстого, это «очевидное противоречие» – наделять Бога одновременно столь взаимоисключающими свойствами. Должно быть что-то одно: или Бог благ, или правосуден. Либо Он по благодати своей прощает людям все их грехи, либо по правосудности наказывает за всякое преступление. Третьего не дано. Как может всеблагий Господь казнить вечными муками за временный грех? Какая же нравственная польза для человека, если он за одно только, пусть даже тяжкое прегрешение, будет вечно кипеть в огне? Толстовские вопрошания обнажают непоследовательность церковной позиции в вопросе о понимании свойств Бога: если любое определение есть ограничение, какой же в таком случае резон на-

¹ Афанасий Александрийский – отец церкви IV в.

² Толстой Л. Н. Критика догматического богословия. С. 100.

³ Там же. С. 101.

¹ Митрополит Макарий. Православно-догматическое богословие. В 2 т. Т. 1. СПб., 1856. С. 49.

² Там же. С. 135.

³ Там же. С. 140.

делять Бога нравственно-юридическими полномочиями, заведомо зная, что ни одно из них не может выражать Его беспредельной сущности?

Но, конечно, более всего занимает Толстого учение о Богосыновстве Христа. Подвергнув самой тщательной и всесторонней экзегезе все ветхозаветные и евангельские тексты, принимаемые церковью в качестве доказательства божественности Христа, критик православного богословия приходит к заключению: Христос не Бог, а человек, и человек, создавший учение, которое наиболее понятно выражает волю Всевышнего Бога.

Приведа далее логику апостола Павла: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2, 5), – Толстой пишет: «В самом деле, является человек, который учит людей о том отношении, которое должно быть между человеком и Богом, и проповедует это учение всем людям. Отношение своё и всех людей к Богу он выражает отношением сына к отцу. Чтобы не могло быть никакого недоразумения, он называет себя и людей вообще – сыном человеческим и говорит, что сын человеческий есть сын Божий. Объясняя отношение человека к Богу, он говорит, что как сын должен подражать отцу, иметь с ним одни цели, одну волю (в притче о пастыре), так и человек должен стремиться быть подобным Богу, делать то же, что и Бог делает. И он говорит про себя, что он – сын Бога. И в самом деле, что же иного мог сказать Христос, если он учил людей их сыновности Богу? Ему нельзя сказать про себя, что он сын Бога, так как этому самому он учит всех людей, нельзя никак сказать и того, о чём не было ни малейшего понятия ни у евреев, ни у него: что он – Бог и 2-ое лицо Троицы; поэтому он никогда не отрицает сыновности Богу, никогда не приписывает ей никакого особенного значения»¹.

¹ Толстой Л. Н. Критика догматического богословия. С. 230.

Таким образом, рассуждая по аналогии, Толстой превращает Богосыновство Христа в обычнейшую вероисповедную аллегорию, созвучную отеческо-сыновным отношениям в семье.

Соответственно, духовно-аллегорический смысл приобретает у него и идея воскресения Христа. У апостола Павла читаем: «Некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых. Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес. А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге» (1 Кор. 15, 12–15). В толстовской экзегезе воскресение – событие не плотского, а духовного значения. Уверовавший в учение Христа становится совершенно другим человеком, перерождается внутренне. Он обретает способность любить, предаваться смирению и самоотвержению, отвечать добром на зло. Всё, что проповедуется церковью о смерти и воскресении, есть грубый обман, ложь. На самом же деле учение Христа просто и ясно говорит об одном: «не противься злему» (Мф. 5, 39). Эти слова из Нагорной проповеди, согласно Толстому, дают ключ ко всему Евангелию, и на них должна строиться линия жизни каждого человека.

«И стоило мне понять эти слова просто и прямо, как они сказаны, – пишет он в трактате «В чём моя вера», – и тотчас же во всём учении Христа, не только в Нагорной проповеди, но во всех Евангелиях, всё, что было запутано, стало понятно; что было противоречиво, стало согласно; и главное, что казалось излишнее, стало необходимо. Всё слилось в одно целое и несомненно подтверждало одно другое, как куски разбитой статуи, составленные так, как они должны быть. В этой проповеди и во всех Евангелиях со всех

сторон подтверждалось то же учение о непротивлении злу»¹.

Однако Толстой вовсе не думает становиться на позиции всемерного покорения и послушания; напротив, он истолковывает принцип непротивления злу как требование отрицания зла, отказа от соучастия в зле². Это может сделать человека одиноким, даже гонимым, ибо в обществе все устроено так, чтобы никем и никогда не исполнялся закон Христа. К тому же и богословы всячески убеждают людей, что это невозможно сделать одними собственными усилиями, без благодатной помощи свыше. Такой подход принимается всеми, и никто более не задумывается над исполнением евангельской заповеди. По аллегорической формуле Толстого: Евангелие или воинский устав? – все без колебаний выбирают устав.

¹ Толстой Л.Н. В чём моя вера // Собр. соч. 1-я сер. Т. 2. М., 1911. С. 13.

² В этой связи нельзя обойти критику толстовской теории непротивления И. А. Ильиным. Автор утверждает, что «Толстой, его сподвижники и ученики», «отправляясь от чисто личного, предметно не углубленного и непроверенного опыта любви и зла», провозгласили учение, «узаконивающее слабость, возвеличивающее эгоцентризм, потакающее безволию, снимающее с души общественные и гражданские обязанности и, что гораздо больше, трагическое бремя мироздания» (Ильин И. А. О сопротивлении злу силой. С. 7, 8). Приписывая Толстому «непротивление в смысле отсутствия всякого сопротивления», Ильин заявляет, что это фактически то же, что «приятие зла: допущение его в себя и предоставление ему свободы, объёма и власти» (Там же. С. 9). Такая оценка неверна по двум причинам: во-первых, Толстой говорит о непротивлении злу как основе учения Христа и упрекает церковь, называющую себя христианской, в уклонении от установленного им закона; во-вторых, он выступает именно с призывом к сопротивлению, неприятию всего того, что возникло вне христианства, т. е. церкви, государства, искусства и т. д., ибо они служат угнетению людей, поддерживают насилие в обществе. Вряд ли это можно назвать перенесением борьбы со злом «во внутренний мир человека» (Там же. С. 12), как думает Ильин. В подходе к толстовству автор явно демонстрирует предубеждение, навеянное достаточно однозным и поспешным церковным отлучением великого писателя в 1901 г.

А между тем, раз согласившись жить по закону Христа, заявляет Толстой, необходимо отрицать «все те заблуждения людские, те “тогу”, пустые идолы, которые мы, назвав их церковью, государством, культурой, наукой, искусством, цивилизацией, думаем выгородить из ряда заблуждений»¹. Ничего этого не принимал Христос, и, следовательно, должно быть чуждо нам, исповедующим его учение. Оно даёт каждому «смысл жизни, из которого вытекает оценка того, что важно и хорошо в жизни, и того, что неважно и дурно»². Веря в истинность этого учения, мы тем самым признаём волю Того, кто есть Дух, есть Любовь, есть Начало всего, т. е. Бог.

Если судить о толстовстве с церковной точки зрения, то, безусловно, придётся признать, что это ересь, и притом чисто арианской окраски. Однако нельзя забывать, что оно, хотя и в своеобразной форме, но возрождало христоцентризм, который полностью «выветрился» из официального православия, уступив место «духу бездушного консерватизма и ходячих условностей»³. Это и должно быть принято прежде всего во внимание при осмыслении роли великого писателя в развитии русской религиозной философии.

6. Леонтьев

В противовес линии Толстого и Достоевского в русской религиозной философии второй половины XIX в. появляется православно-консервативное направление, представленное преимущественно Константином Николаевичем Леонтьевым (1831–1891), автором знаменитого трактата «Византизм и славянство».

¹ Толстой Л. Н. В чём моя вера. С. 48.

² Там же. С. 165.

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

Дипломат, писатель, «светский лев» со множеством «греховных наклонностей», которые он воспринимал как умение «весело жить», человек, никогда особенно не задумывавшийся о божественном, вечном, он как-то вдруг сразу, «внезапно» для окружающих, меняет свой прежний образ жизни и отправляется на Афон, чтобы «попытаться стать настоящим православным», научиться «веровать»¹.

Причина, конечно, была – это обрушившиеся на него тяжкие недуги, заставившие его задуматься о смерти. Тогда Леонтьев впервые, как он пишет сам, ощутил весь «ужас греха и ужас смерти», и, не полагаясь более на помощь человеческую, все упования свои возложил «на Творца и Промыслителя мира». Выйдя в отставку, он вознамерился постричься в монахи и сперва проходил послушание в Николо-Угрешском монастыре, близ Москвы. Позже, однако, перебирается в Оптину, находившуюся неподалеку от его имения Кудиново, где и поселяется в скиту рядом с кельей старца Амвросия. Влияние последнего было исключительно велико на Леонтьева: никогда не бывший вполне здоровым и спокойно воспринимавший неизбежность смерти, Амвросий своим личным примером поддерживал его «на правильном пути в течение 17 лет»². Леонтьев ушёл из жизни вскоре после смерти старца, приняв тайно по данному им благословию постриг с именем Климента.

Была ещё одна причина обращения его к православию – «объективная или философская». «Этому решению, этой охоте подчиниться учению церкви, признавался он в одном из своих писем, – много содействовало глубокое и давнее отвращение моё к современным прозаическим формам прогресса, к равенству прав, к изобретениям, машинам, сообщени-

¹ Леонтьев К. Н. Избр. письма. 1854–1891. СПб., 1993. С. 346.

² Александров А. А. Памяти К. Н. Леонтьева. Сергиев Посад, 1915. С. 125.

ям этим, к какому-то вообще “штатскому” и практическому будто бы мировоззрению и т. д.»¹.

Это его настроение отразилось в созданной им теории развития, содержавшей философское обоснование идеологии антизападничества.

Согласно этой теории, всякое развитие представляет собой «триединый процесс: 1) первоначальной простоты, 2) цветущего объединения и сложности и 3) вторичного смесительного упрощения»².

На первой стадии всё, так сказать, однообразно, ничем одно не отличается от другого; таковы все первобытные, архаические общества. Затем происходит постепенная *индивидуализация* социальной жизни, т. е. возникают государства, развитие которых сопровождается «выяснением, обособлением» свойственных им политических форм. Это стадия цветущей сложности, когда «есть какая бы то ни было аристократия... есть наклонность и к единоличной власти... для объединения всех составных частей, всех общественно-реальных сил, полных жизни и брожения»³.

Но вот, в какой-то момент, начинается разложение этого сложного цветущего организма, расстройство сложившейся политической системы. Явственным становится процесс упадка, вторичного упрощения целого и смешения составных частей, который свидетельствует о завершающем этапе развития, близости окончательного распада и исчезновения.

Симптомом этого служит появление различных прогрессистских теорий, проповедующих принципы эгалитаризма и либерализма, причём общая долговечность государств, по расчетам Леонтьева, не превышает «1000 или много 1200 с небольшим лет». Не сколько особняком, правда, стоит Китай, но, по его

¹ Леонтьев К. Н. Избр. письма. С. 346.

² Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб., 2005. 382.

³ Там же. С. 387.

мнению, «очень может быть... что и долголетнюю историю китайской гражданственности можно было бы, при более точном исследовании, разложить на несколько отдельных государственных периодов по 1000 или 1200 лет»¹.

Применительно к европейской истории Леонтьев выводит следующую политическую периодизацию: до IX в. на Западе всё соответствовало «временам Гомера»; в IX и X вв. Европа, «создав себе кесаря, в подражание Византии и вместе с тем на зло ей», вступает на путь развития государственности, достигающей цветущей сложности в XIV–XVII вв.; с XVIII в. она снова «уравнивается постепенно, смешивается вторично»². «Для ниспровержения последних остатков прежнего государственного строя Европы, – признаёт Леонтьев, – не нужно ни варваров, ни вообще иноземного нападения: достаточно дальнейшего разлития и укрепления той безумной *религии эвдемонизма*, которая символом своим объявила: *Благосостояние – мораль человечества*»³. Таким образом, Европе предрекалась неминуемая гибель её демократизированной и обуржуазненной государственности⁴.

С учётом данного прогноза Леонтьев категорически выступает против продолжения политики европеизации России. Если, на его взгляд, всё будет продолжаться так же, как это было до сих пор, т. е. если мы не отрясём вовремя «романо-германский прах с наших азиатских подошв», «то мы незаметно и неизбежно придём и в идеале, и на деле к тому эгалитарно-либеральному процессу», который довёл до «гни-

¹ Там же. С. 395, 401.

² Там же. С. 403, 405, 409.

³ Там же. С. 435.

⁴ Надо заметить, что Леонтьев в подобных прогнозах был не одинок, и до него аналогичные соображения выдвигались мыслителями позднего славянофильства. – См.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Изд. 6-е. СПб., 1995.

ния» Запад¹. Как-никак, а мы уже прожили, хотя и без особого напряжения духовных сил, те самые 1000 лет, которые история отвела долговечности государств. Чтобы не погрузиться окончательно в «неорганическую нирвану», Россия должна, по примеру Китая, укрепить собственную «внутреннюю самодетельность», воздвигнув её на принципах «византизма» и православия. Византизм, по утверждению Леонтьева, не только «лёг в основу нашей великорусской государственности», но «и вразумил, и согрел, и (да простят мне это охотничье, царское выражение) *высворил* нас крепко и умно»². Без союза с православием Россия не может рассчитывать на твёрдую и реальную будущность.

Что касается понимания сущности православия, то здесь Леонтьев принципиально расходится с Достоевским. Это выявилось уже в его оценке «Братьев Карамазовых». По мнению мыслителя-публициста, считать роман «православным... могут только те, которые мало знакомы с истинным православием, с христианством св. отцов и старцев афонских и оптинских»³. «Надо доходить скорее до того, чтобы Иоанн Лествичник больше нравился, чем Достоевский»⁴, – наставляет он одного из своих корреспондентов.

Сам Леонтьев считает православие «мистическим материализмом», т. е. обрядоверием⁵. В письме

¹ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. С. 440.

² Там же. С. 442.

³ Леонтьев К. Н. Мое обращение и жизнь на св. Афонской горе // Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб., 2003. С. 784.

⁴ Леонтьев К. Н. Избр. письма. С. 318.

⁵ В этом отношении Леонтьев как-то неожиданно сближает православие и католицизм. Он признаёт, что обе ветви христианства едины «в презрении к плоти, в преувеличенном спиритуализме, в признании за зло всей природы, всех естественных влечений и радостей». Кроме того, по его мнению, их объединяет и аскетический взгляд на жизнь, на страх Божий, на смирение, на глубокую прирожденную греховность человеческой природы, а также отрицание всемогущества человеческого разума и даже

к С. И. Фуделю, интересовавшемуся, с чем связана такая его позиция, он отвечает: «Христианин прежде всего отличается от людей других исповеданий догматической стороной вышеуказанного характера (Троица единствующая – таинство, рождение во плоти от девы реальной, земной. Вообще воплощение, страдание обыкновенная смерть; воскресение в новой плоти; вода, хлеб, вино, мощи, обряды, все семь таинств полубожественны, полувещественны; елей, болезнь, возложение рук, священство; венчание как освящение простого телесного процесса; исповедь: один человек говорит другому, тот покрывает его епитрахилем и т. д. Наконец, воскресение тел и вечная жизнь этих тел после второго пришествия. И страдания грешных и блаженства праведных будут и телесные, хотя иного вида, чем известные нам)»¹. Следовательно, заключает Леонтьев, православие можно считать религией с чисто «материалистической» доминантой.

Религиозные обряды – это те «готовые формы», в которые отливается сущность религии; без них не было бы никакой прочной веры. В качестве параллели Леонтьев ссылается на рыцарство и дуэли. «Если бы рыцарство, – замечает он, – не впало в неё (дуэльную страсть. – А. З.), то идея его, не находя себе позднее готовых форм для постоянного подновления в людях этих чувств, которые были бы подобны пер-

самой «возможности какого бы то ни было счастья на этой земле». Всё это у них – «из первоначального апостольского и святоотеческого учения». Различия же обусловлены изменением старых и введением новых догматов со стороны католицизма. В данной связи Леонтьев замечает: «Папство мало существенного убавило и отвергло из учения единой и всеобщей первоначальной церкви, но, напротив того, прибавило много лишнего». – *Леонтьев К. Н.* Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни // Полн. собр. соч. и писем. Т. 6. Кн. 1. С. 282.

¹ *Леонтьев К. Н.* Избр. письма. С. 354.

воначальным, исчезла бы через какие-нибудь сто лет после зарождения»¹.

Так и христианство: оно недолго продержалось бы на одном «одушевлении» его первых адептов, не будь ими создана строгая и всеми поддерживаемая система обрядности.

Леонтьев приводит и собственный опыт: афонский старец Иероним, впервые увидев его больного и мятущегося в «ужасе смерти», посоветовал ему для начала трижды в день повторять несложную молитву: «Господи, пошли мне веру в загробную жизнь и утверди её в сердце моём»². Этой молитвой он с тех пор постоянно усмирял сомнения и тревоги своего мятущегося сердца.

С позиций «религиозного материализма» Леонтьев подходит и к решению этических вопросов. Так, например, он спрашивает: «Кого мы имеем более права называть христианином – изверга Ивана IV или Роберта Оуэна, добродетельного человека?»³ И без какого бы то ни было смущения отвечает: конечно же, Ивана IV. Ведь добродетельность ещё не характеризует христианина.

«Иначе мы, как многие ныне, – утверждает он, – милосердие, воздержание, справедливость станем называть христианством, тогда как есть и турки, и буддисты, и даже атеисты, которых по поведению, по морали можно ставить христианам в пример и в справедливый укор, но нельзя назвать христианами»⁴.

Для Леонтьева это разные понятия – христианин и добродетельный человек. Первое допускает, что христианин может быть и добродетельным человеком, и великим грешником. Но если по одной только

¹ *Там же.* С. 353.

² *Там же.* С. 347.

³ *Там же.* С. 354.

⁴ *Там же.* С. 354–355.

добродетельности называть человека христианином, то «мало-помалу», полагает он, мы начнем «и учение церкви отвергать как бесполезное излишнее бремя». Церковь же состоит из христиан, и она молится за спасение каждого из них, особенно же «за великих грешников, злодеев, преступников, за самых жестоких и развратных “христиан”»¹. В этой когорте церковно «обмалываемых» Леонтьев помещает и Ивана Грозного.

Леонтьев слишком опасно разделяет христианство и нравственность, часто не сознавая, что принцип парности категорий, составляющий непрменный элемент любого познавательного процесса, может «сработать» и в пользу объединения понятий «православный» и «преступник». У современников его позиция вызывала по меньшей мере удивление: «Что-то формально-внешнее, извне требующее, непонятно господствующее для него религия»².

Несмотря на это, Леонтьев стал важной вехой в развитии русской религиозной философии.

Во-первых, он был едва ли не единственным отечественным мыслителем, который со всей прямотой обнажил ту громадную пропасть, которая пролегла между двумя ветвями русского православия: ренессансно-духовной и обрядово-синодальной. Их разрыв оказался столь велик, что отныне невозможно было никакое сближение официального церковного богословия и православного философского любомудрия. Каждое из них пошло своим путём: одно в направлении ортодоксального охранительства, другое – духовного универсализма и всеединства.

Во-вторых, Леонтьев привил русскому уму влечение к острым, драматическим коллизиям, порождающим конфликт сознаний и идеологий. До него

¹ Там же. С. 355.

² Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 298.

русская мысль нащупывала почву для самоутверждения и выживания; с приходом Леонтьева на первый план выдвигается личность, сознающая своё исключительное право на свободное изъяснение своих субъективных чувств и идеалов. В этом смысле он даже казался иногда чуждым «русскому чувству жизни, русскому характеру, русскому миросозерцанию»¹.

В-третьих, Леонтьев сумел возвыситься над обыденностью исторической жизни, отделиться от неё, чтобы вернуть истории её действительное метафизическое значение. Ему удалось показать, что всё в мире в конечном счёте творится самим человеком, и потому даже невечное может стать делом бесконечных сцеплений и повторений. России давался шанс на будущее, и этим она вовлекалась в поиски собственной национальной идеи².

¹ Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // Н. А. Бердяев о русской философии. В 2 ч. Ч. 1. Свердловск, 1991. С. 150.

² Под влиянием, главным образом, Леонтьева русская философия эпохи «духовного ренессанса» создаёт самые различные варианты «русской идеи». Данное понятие входит в заглавия работ таких мыслителей, как Соловьёв, Бердяев, Розанов, Иванов, Карсавин и др. Несмотря на общее несходство историософских позиций, этих мыслителей объединяет настойчивое стремление осознать перспективы духовного развития России, её исторической будущности.

Глава четвертая

Философия всеединства

1. Духовно-академические истоки

Создателем философии всеединства был Владимир Соловьёв; суть её он выразил в следующих словах: «Нам дается *единое во всем*, но должно также познать и *все в едином*»¹. Однако подступы к философии всеединства обнаруживаются уже в сочинениях Карпова и Юркевича, двух крупнейших отечественных мыслителей, впервые пытавшихся придать самобытному русскому любомудрию форму цельного систематизированного знания.

а) Карпов

Василий Николаевич Карпов (1798–1867), знаменитый переводчик Платона, выпускник Киевской духовной академии, более тридцати лет проработавший профессором Петербургской духовной академии, несмотря на широчайший круг научных интересов, своим главным делом всегда считал философию. «Эта наука, – с сожалением констатировал он, – у нас ещё не получила организации, не приведена в сознание как наука, но дробится в бесконечном множестве мыслей разнохарактерных и разноценных...»². Собственный его идейно-теоретический багаж включает «Введение в философию» (1840), «Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных её направлений» (1856) и «Философский рационализм новейшего времени» (1860).

¹ Соловьёв В. С. Философия цельного знания // Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М., 1990. С. 233.

² Архимандрит Августин (Никитин). Василий Карпов. Очерк жизни и деятельности // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 11. СПб., 1998. С. 61-62.

Собрания его переводов Платона выходили дважды: двухтомное в 1841–1842 гг. и четырехтомное в 1863 г. Идеи Платона, писал Карпов, наряду с учением Аристотеля, «проникли... в самое христианство и глубоко в его почву пустили корни философской своей мысли»¹.

Определяя значение философии, профессор исходит из того, что она «во все времена старалась рассматривать *все как одно*, – т. е. найти закон гармонического бытия вселенной»². Достижение этой цели не просто, ибо действительность предстаёт нашему сознанию в виде «тысячи несогласимых противоречий»: мертвое проявляется в дивных формах жизни, а жизнь носит в себе семена разрушения; все существует отдельно, однако ничто неотделимо от целого и т. д. То же и в мире духовном, нравственном: разум тонет в бесчисленных заблуждениях, а неразумие исполнено порядка и мудрости; зло торжествует над добродетелью, но добродетель неотъемлема от стремлений человеческого сердца. «Вообще, – отмечает Карпов, – дух и материя, свобода и необходимость, время и вечность, протяжённость и непротяжённость, весомость и невесомость, – все эти и другие бесчисленные противоречия в одном и том же мире завлекают философию в лабиринт мрачный и неисходимый: она наблюдает, исследует, сравнивает, определяет, из области опыта восходит в мир идеальный, *старается подвести всё под одну точку зрения, развить целое из одной идеи бытия и жизни* и, та-

¹ Карпов В. Н. Рецензия к изданию сочинений Платона. Ч. 1–4. СПб., 1863 // Странник. 1864. № 7. С. 73. – Проследившая влияние идей Платона и Аристотеля на средневековый христианский мир, русский философ обращает внимание на то, что Запад и Восток по-разному восприняли духовное наследие античных мыслителей: «первый... следы своих идей оставил в творениях многих отцов и учителей восточной церкви... последний... выразился в сочинениях западных богословов» (Там же. С. 74).

² Карпов В. Н. Введение в философию // Избранное. СПб., 2004. С. 138.

ким образом, с терпением Данаид трудится над решением великой загадки всемирной гармонии»¹.

Но достижима ли эта цель? Можно ли сказать, что философия находится на правильном пути?

Карпов настроен крайне скептически. Он с озабоченностью всматривается в черты современной ему философии, особенно Канта. Признавая похвальным его желание ускорить «приближение вечного мира в её области», он в то же время с большим сомнением высказывается об избранном им для этого способе. Со времён Платона, пишет Карпов, философия мечтала «найти гармоническое соотношение между телесной и духовной жизнью человека». Для Канта такой проблемы просто не существует: он во имя своей философской системы приносит в жертву тело и утверждает в признании ума как единственного самостоятельного начала всего человеческого существа. Причём, область ума у него столь обширна, что «в ней, под условием чисто субъективных форм воззрения, действует и самая чувственность». Воздвигнутая на таком основании философия, констатирует Карпов, «рассматривает человека уже не как существо, сложенное из противоположных природ и действующее по чуждым, неведомым себе и взаимно противоречащим законам, но как лицо, существующее самостоятельно сосредоточенное в собственном сознании и следующее внушениям собственного своего закона». Этот кантовский человек – существо сугубо изолированное и эгоистическое; он живёт только в себе, собою и для себя, никому не отдавая отчёт ни в своих делах, ни даже в своих ошибках и заблуждениях. Очевидно, признаёт Карпов, он «не может быть типом целого человечества и не найдёт себе места в гармоническом составе вселенной, где все существует чрез всё и для всего»². Ум ещё не весь человек, а

¹ Там же. С. 139.

² Там же. С. 153–157.

следовательно, и философия не может ограждаться рамками одного только голого рационализма¹.

Таким образом, Карпов приходит к выводу, что Кант и его последователи не смогли достичь истинного понимания «места и значения человека в мире»², поскольку не сумели найти *самого* человека.

Но это, отмечает он, отнюдь не является свидетельством неудачи философии как науки. Польза её не вызывает сомнений, и первое, что определяет её задачу – это преодоление разобщённости умов, вызываемой влиянием западноевропейского рационализма. Каждый человек непременно желает во что бы то ни стало иметь «свой ум в голове»; но для единения людей, их счастья, напротив, необходимо, чтобы как раз «ни у кого не было *своего* ума, чтобы все мыслили общим умом, руководствовались общим законом, любили общее благо, стремились к общей истине и достигали общей цели, чтобы все были одним

¹ По мнению русского философа, истоки рационализма Канта восходят к эпохе Реформации, к лютеранству. Так, он утверждает, что «Кант в своей критике – не более, как Лютер-богослов, переодетый в Лютера-философа» (*Карпов В. Н.* Систематическая форма философского рационализма, или наукоучение Фихте // Радуга. Журнал философии, педагогики и литературы. 1866. № 2. С. 49). Или вот ещё одно высказывание Карпова: «То, что Лютер произвёл в религии, то Кант – в философии» (*Карпов В. Н.* Философский рационализм новейшего времени // Христианские чтения. 1860. Ч. 1. С. 296). Продолжателем рационализма Канта он считает Гегеля, философия которого, по словам Карпова, «признаёт ум оракулом безусловной истины... потому что не только религиозные и нравственные убеждения, но и предметы этих убеждений, каковы – Бог, откровение, загробная жизнь и т. п., по её началам, суть лишь развитые рассудком формы – идеи». А это всё, заключает он, «направляет к расторжению самых священных связей, которыми скрепляются общества» (*Там же.* С. 299). Под впечатлением бесед с Карповым, которого он хорошо знал, Достоевский вложит в уста одного из своих персонажей известную фразу: «Если Бога нет, то всё позволено».

² *Карпов В. Н.* Введение в философию. С. 169.

существом в миллионах лиц»¹. Правда, этим отчасти занимаются религия и политика: первая соединяет людей узами братства внутреннего, духовного, вторая приводит их в «гармоническое соотношение» средствами внешнего, физического воздействия. Однако ни та, ни другая не исследуют самой человеческой природы, её существенных потребностей и стремлений, не раскрывают общего положения человека в мире, его предназначения в нём. Это может делать только философия, действуя «между внутренними религии и политики», подавая «руки обеим»².

Соответственно указанному положению, продолжает Карпов, философия обретает национальный характер. Конечно, предмет её – вообще человек, но «это всесветное, само себе равное существо является философу не иначе, как под бесконечно-различными типами национального бытия». Он дух от духа и плоть от плоти представитель своей народности, пропитан обычаями своего государства и верованиями своей церкви. Поэтому «в Германии и Франции человек в самом деле таков, каким изображает его философия их». Россия также не может составлять исключения. До сих пор «наши умствователи... сняв копию с германского или французского оригинала», навязывали русскому уму чужеземные стереотипы мышления. Они желали «переменить национальный наш быт, следовательно, условия нашей жизни и уставы православной нашей церкви, элементы которых во-

¹ Там же. С. 170. В этом с Карповым был солидарен и А. И. Герцен, также призывавший «раскрыть во всех головах один ум» (*Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Соч. В 9 т. Т. 2. М., 1955. С. 15*). Нельзя, полагал он, рассматривать мышление только как «частную, отдельную, личную способность одного типического человека». В таком случае «бытие и мышление или распадаются, или действуют друг на друга внешним образом» (*Герцен А. И. Письма об изучении природы // Там же. С. 311, 312*). Тем самым человек выпадает из природы, и оба они лишаются целостности и полноты, замыкаются в разобщающем уединении.

² Карпов В. Н. Введение в философию. С. 171, 175.

шли в природу россиянина и сделали его субъектом народным». Карпов призывает осознать пагубность этого пути и приступить к разработке «оригинально-русской философии»¹. Стержень её должна составить идея целостности познания, нерасторжимости человека и мира.

б) Юркевич

В контексте рассматриваемой темы примечательна и фигура *Памфила Даниловича Юркевича* (1827–1874), бывшего, как и Карпов, выпускником Киевской духовной академии. Известность ему (к сожалению, скандальную!) доставила статья «Из науки о человеческом духе» (1860), посвященная критическому анализу трактата Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии» (1860). Она сразу привлекла внимание издателя «Русского вестника» М. Н. Каткова, который перепечатал в своем журнале обширные извлечения из неё, сопроводив одобрительным предисловием. Вслед за этим последовало вскоре приглашение Юркевичу занять кафедру философии в Московском университете, куда он и перебирается в 1861 г.

В новой должности он утверждается императорским указом, что придаёт его назначению сомнительный оттенок. В радикальных кругах к нему напроць прирастает шлейф гонителя «передовых убеждений» и «мракобеса». Он и сам по какой-то странной инерции без устали обличает материализм, вызывая протесты и возмущение своих молодых слушателей. Поэты-сатирики сочиняют на него памфлеты; в «Современнике» появляется язвительный опус В. П. Бурынина под названием «После первого чтения г. Юркевичем по “философии”». В нем, в частности, содержались следующие обидные строки :

¹ Там же. С. 176, 177, 181.

*Ах я грешник окаянный!
Я себя в восторге чистом
До сегодняшнего полдня
Называл матерьялистом...*

*Но ко мне внезапно в душу
Благодать сошла Господня:
Мне Юркевич многоумный
Свет её открыл сегодня.¹*

Все это было и несправедливо, и не по существу; но главное – «мешало усвоению замечательных построений Юркевича»². Считавший себя его учеником, В. С. Соловьёв так характеризует сущность воззрений философа: «По мысли Юркевича, мы должны не выводить все существующее из одного нами предположенного принципа, а постепенно и добросовестно возводить все существующее к его истинным началам и внутреннему смыслу, и в этом согласном смысле всего данного усматривать, насколько возможно, абсолютную истину. Таким образом, точкою зрения Юркевича был широкий, от всяких произвольных или предвзятых ограничений свободный *эмпиризм*, включающий в себя и всё истинно-рациональное, и всё истинно-сверхрациональное, так как и то, и другое, прежде всего, существует эмпирически в универсальном опыте человечества с наименьшими правами на признание, чем всё видимое и осязаемое»³.

Если свести воедино идеи Юркевича, то составитя достаточно строгая и академическая картина. Вся история философии разделяется им на две поло-

¹ Цит. по: Летопись русской философии. 862–2002. СПб., 2003. С. 171.

² Зеньковский В. В. История русской философии. 2-е изд. В 2 т. Т. 1. Париж, 1989. С. 319.

³ Цит. по: Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1. Пг., 1916. С. 199.

вины: одна начинается с Платона, другая – с Канта. Платоновская традиция исходит из того, что человеческому духу присущи начала, делающие возможным познание «самой истинь». Последняя касается сущности вещей, и в силу этого сверхчувственна. Это сфера чистого разума. Кант, напротив, связывая дух с общим типом человеческой телесной организации, признаёт в нём наличие только таких начал, которые способствуют приобретению исключительно «общегодних сведений». Это сфера опыта. Здесь всё ограничивается познанием явлений, а следовательно, нет и никаких предпосылок для постижения истины¹. Однако Кант все-таки, по мнению Юркевича, не до конца последователен: признавая, что в явлении отсутствует малейший мотив для применения к нему идей разума, он тем не менее считает именно идеи разума средоточием истинного знания вещей, их

¹ Противоположность платонизма и кантианства Юркевич выражает в пяти антиномических тезисах:

«Платон: Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема. *Кант:* Только видимое чувственное явление познаваемо.

Платон: Поле опыта есть область теней и грёз; только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания. *Кант:* Стремиться разумом в мир сверхчувственный значит стремиться в область теней и грёз; а деятельность в области опыта есть стремление к свету знания.

Платон: Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от идей чрез идеи к идеям. *Кант:* Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от воззрений чрез воззрения к воззрениям.

Платон: Познание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки: это царь-наука. *Кант:* Это не наука, а формальная дисциплина, предостерегающая от бесплодных попыток утверждать что-либо о существе человеческой души.

Платон: Познание истины возможно для чистого разума. *Кант:* Познание истины невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащённого опытом. – Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Филос. произв. М., 1990. С. 496.

предметных соотношений, существующих объективно и реально.

Относительно этой выявленной им непоследовательности автора «Критики чистого разума» Юркевич замечает: «Как в учении о моральной вере Кант изъяснял, что человек, ничего не зная о Боге, бессмертии и будущем воздаянии, должен, однако же, по силе своего морального существа действовать так, будто есть Бог, бессмертие и будущее воздаяние, — так и в учении о познании он говорит нам, что, ничего не зная о существе вещей, мы, как разумные существа, пользуемся идеями разума так, будто в них дано нам откровение о существе вещей, их связи и взаимодействии»¹.

Из этого, как ему кажется, правомерно вытекает заключение, что кантово учение об опыте, хотя и неявно, но вполне определённо сопряжено с платоновым учением о знании. Содержание опыта, чтобы действительно соответствовать условиям общегодного знания, должно быть возведено в сферу разума и там переработано по образцам его идей, каковы суть причинность, пространство, время и т. д. Этот мыслительный акт для познания столь же органичен, как и ощущение; следовательно, всякое знание утверждается не только на началах телесно-чувственных, но и духовных. Но коль скоро мышление и ощущение оказываются двумя сторонами одного и того же познавательного процесса, то необходимо, согласно Юркевичу, допустить, что существует некая первоначальная духовная сущность, которая выполняет функцию посредничества между ними, одновременно имея своё средоточие в человеческом сердце.

Подтверждение своей мысли он находит в Библии и творениях отцов церкви. Существующие теории души представляются ему слабыми в двух отношениях: во-первых, они ограничивают её сущность

¹ Там же. С. 515.

только мышлением; во-вторых, не могут «изъяснить возможность и действительность свободной воли в человеке», сообщающей его поступкам «нравственное достоинство и значение»¹.

Между тем, замечает Юркевич, мышление не исчерпывает всей полноты духовной жизни, как, собственно, и совершенство мышления не обозначает безусловного совершенства человеческого духа. Деятельность человеческого духа простирается гораздо далее и глубже головной работы, проникая в самое сердце, так что сущность души, её связь с телом оказывается намного богаче и многообразней, чем обычно думают. В ней гармонично сочетаются, с одной стороны, представления, идущие от знания внешних предметов, а с другой — душевные состояния, вызываемые этими знаниями. Если знания сами по себе могут быть рассчитаны и распределены по категориям, то душевные состояния не поддаются никакому логическому раскладу и дифференцировке. Но как раз из них-то и складывается целостность духа, для которого жизнь представляется чем-то более драгоценным, чем знание. Психология никак не сочетается с гносеологией.

Из своих размышлений Юркевич извлекает два принципиальных основоположения: «1) сердце может выражать, обнаруживать и понимать совершенно своеобразно такие душевные состояния, которые по своей нежности, преимущественной духовности и жизненности не поддаются отвлечённому знанию разума; 2) понятие и отчётливое знание разума, поколику оно делается нашим душевным состоянием, а не остаётся отвлечённым образом внешних предметов, открывается или даёт себя чувствовать и замечать не в голове, а в сердце; в эту глубину оно должно про-

¹ Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Там же. С. 77.

никнуть, чтобы стать деятельною силою и двигателем нашей духовной жизни»¹.

Таким образом, сердце есть последний предел погружения в стихию духовности, за которым больше нет ни знания, ни понимания, предел, исполненный всей полноты «непосредственного бытия, положенного Богом». Через сердечную деятельность, совершающуюся в свободном волеии, человек приходит к религиозному сознанию, к уяснению того, что оно «наиболее оправдывается натурою человеческого сердца»². В сердце знание встречается с верой, Платон примиряется с Кантом, и из этого внутренне сокровенного и целесообразного союза рождается «целостное мирозерцание», которое «так неотразимо направлено к вечному и божественному». Только поднявшись «на эту метафизическую высоту безусловной божественной идеи», резюмирует Юркевич, человечество придёт к созданию новой философии, раскрывающей «духовную жизнь во всей полноте и целостности её моментов»³.

Нетрудно видеть, что точка зрения Юркевича на философию в основных чертах совпадает с точкой зрения Карпова, и оба они в целом представляют одну и ту же тенденцию, которая привела к возникновению философии всеединства.

2. Соловьёв

После смерти Юркевича кафедру философии в Московском университете занимает Владимир Сергеевич Соловьёв (1853–1800), сын знаменитого русского историка С. М. Соловьёва, состоявший, к тому же, по линии своей матери Поликсены Владимировны (урожд. Романовой) в отдалённом родстве с укра-

¹ Там же. С. 85–86.

² Там же. С. 103.

³ Юркевич П. Д. Идея // Там же. С. 68.

инским мыслителем Григорием Сковородой. В письме к Д. Н. Цертелеву, извещая его о своём избрании на столь важную должность, ещё совсем юный философ (тогда ему едва исполнился 21 год!), без обиняк признаётся, что намерен «читать лекции в его (Памфила Даниловича. – А. З.) духе и направлении»¹. Однако курс его длился недолго, и вследствие разлада с коллегами по вопросу о новом университетском уставе (Соловьёв высказывался за его изменение), он подаёт прошение об отставке и уже через месяц назначается членом Ученого комитета при Министерстве народного образования. Соловьёв переезжает в Петербург и там с небольшими перерывами живёт около четырех лет. За три года до этого он с огромным успехом защищает в Петербургском университете магистерскую диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874); здесь же он позднее удостоится и присуждения докторской степени за диссертацию «Критика отвлечённых начал» (1880).

В размеренный ход его жизни, с лекциями в университете и усиленной работой над созданием собственной философской системы, круто врывается трагическое событие 1 марта 1881 г.: убийство народолюбцами Александра II. Соловьёв выступает с лекцией на Высших женских курсах (13 марта), которую завершает обращением к новому императору о помиловании преступников. Разумеется, это не встретило понимания со стороны властей, и он был вынужден оставить своё министерское поприще².

¹ Соловьёв В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 207

² Подобных обращений, судя по всему, было немало; обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев не без тревоги писал Александру III: «Сегодня пущена в ход мысль, которая приводит меня в ужас. Люди так развратились в мыслях, что иные считают возможным избавление осуждённых преступников от смертной каз-

С этого времени Соловьёв целиком посвящает себя литературному творчеству, публикуя в различных изданиях многочисленные трактаты, статьи, эссе. В философском плане, помимо указанных выше диссертаций, значительный интерес представляет его «Чтения о Богочеловечестве» (1878–1881), «Оправдание добра» (1897) и «Три разговора» (1990).

В оценке философии Соловьёва следует избежать представления о его, якобы, совершенном отходе от православия. Несомненно, он был ярким критиком русской синодальной церковности, уклонившейся, как он считал, от главного своего предназначения, а именно – участия «в жизни вселенской церкви, в развитии великой христианской цивилизации»¹. В его восприятии, она настолько прониклась «государственным мирозерцанием», что уже не в состоянии больше отделить себя от правительственной системы, которая оберегает «церковное правоверие» не только с помощью соборных постановлений, но и Свода законов Российской империи. Истинное же православие было для него тем же, чем и для Достоевского, – религией *всеобщей гуманности*, утверждённой на «мистической сверхчеловеческой основе» первоначального христианства. Как и Достоевский, он «верил в Богочеловека и Богочеловечество, – в Христа и церковь». «Только любя церковь и служа ей, – пишет Соловьёв, – можно воистину послужить своему народу и человечеству. Ибо нельзя служить двум господам. Служение ближнему должно совпадать с служением Богу, а Богу нельзя служить иначе, как любя то, что Он сам возлюбил, – единственный предмет любви Божией, Его возлюбленную и подругу, т. е.

ни. Уже распространяется между русскими людьми страх, что могут представить Вашему Величеству извращённые мысли и убедить Вас к помилованию преступников». – *Победоносцев К. П.* Великая ложь нашего времени. М., 1993. С. 343.

¹ Соловьёв В. С. Русская идея // О христианском единстве. М., 1994. С. 169.

церковь»¹. Следовательно, в случае с Соловьёвым речь может идти не об уклонении от православия, а о *христианско-евангельском* понимании православия, отрицании всякой *поместности* в пределах единой христианской церкви. По этой же причине он равно критиковал и католицизм, ставя идею Рима выше идеи папства.

На почве христианского универсализма и рождается философия всеединства Соловьёва. Первый её набросок, ещё во многом схематичный, дан в его магистерской диссертации. По словам автора, «философия в смысле отвлечённого, *исключительно* теоретического познания окончила своё развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»². Здесь постулируется не отрицание философии вообще, а признание того, что она не может более развиваться в своих прежних формах, без того чтобы не раствориться в синтезе с религией и наукой. Причина упадка философии, её содержательного кризиса обуславливается самим характером философского знания. В отличие от науки и религии, которые возникают вследствие общечеловеческой, *родовой* деятельности и потому определяют мировоззрение целых народов и племён, философия всегда является созданием «отдельных лиц», выражением их индивидуального творчества. Для них «вера народа» перестаёт быть их собственной верой, теряет «значение внутреннего безотчётного убеждения, из начала жизни становится только предметом мышления»³. Так было в период античности, и то же наблюдается в средние века. Соловьёв подробно останавливается на характеристике западной схоластики, рассматривая её под углом

¹ Соловьёв В. С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве // Соловьёв В. С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 262, 263.

² Соловьёв В. С. Кризис западной философии. Против позитивистов // Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. С. 5.

³ Там же. С. 6.

зрения идеи *раздвоенности* между личным мышлением как *разумом* и церковной верой как *авторитетом*.

В развитии схоластической философии он выделяет три основных стадии:

1. Христианское учение, утверждённое католической церковью как божественное откровение, есть безусловная истина; но моё личное мышление не соответствует этому учению, мой разум находится в противоречии с ним. Следовательно, мой разум заблуждается, он ложен. Поэтому необходимо подчинить разум авторитету церкви, отказаться от самостоятельного мышления.

2. Но если мышление *разумно*, то оно не может находиться в противоречии с истиной; а значит и церковное учение, если оно истинно, должно быть согласно с моим разумным мышлением. Отсюда – идея примирения разума и авторитета, приведения их к гармонии и единству.

3. В действительности, однако, это примирение оказывается признанием исключительных прав разума. Значение авторитета сводится к нулю, ибо если он согласен с разумом, то просто не нужен, если же противоречит разуму, значит ложен.

«Таким образом, – резюмирует Соловьёв, – в ходе развития получается такое же двойство разума и авторитета, какое было в первом моменте, но уже с обратным отношением: теперь уже разуму принадлежит безусловное значение, а авторитет, поскольку различается от разума, признаётся ложным»¹.

Возвышение разума приводит к упразднению средневековой схоластики и возникновению новой философии, которая также удерживает дуализм, но не между разумом и верой, а между разумом и природой, как объектом познания разума, и в силу этого распадается на два направления: *рационалистиче-*

¹ Там же. С. 8.

ское, выводящее познание из общих понятий, и *эмпирическое*, выводящее его исключительно из действительного опыта»¹. Соловьёв и их проводят через три стадии. Для рационализма – это стадии догматической метафизики (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Вольф), кантовской критики чистого разума и гегелевского тождества бытия и абсолютной идеи. «Этот третий, и окончательный, момент рационализма... есть... возвращение к первому моменту, но уже на степени полного сознания»².

Подобное же наблюдается и в эмпиризме: сначала признаётся, что «в действительном опыте, в эмпирических данных мы познаём подлинную природу внешнего для нас бытия» (Бэкон, Гоббс), затем совершается обособление чувственных представлений от предметов реального мира и сведение знаний к субъективным ощущениям (Локк, Беркли), наконец, действительный опыт снова сводится к различным эмпирическим состояниям нашего сознания (Юм, Милль).

«Отсюда можно видеть, – пишет Соловьёв, – что крайние выводы обоих противоположных направлений – рационалистического и эмпирического – сошлись в одном существенном пункте, именно в том, что оба одинаково отрицают собственное бытие как познаваемого, так и познающего, перенося всю истину на самый акт *познания*; так что и исключительный рационализм, и исключительный эмпиризм входят как два вида в одно родовое понятие *формализма* (ибо если нет ни познающего, ни познаваемого, то остается одна только *форма* познания)»³.

Таким образом, новейшая западная философия, как и в конце средневековья, проходя сложные круги однообразных триад, вновь ввергается в полосу за-

¹ Там же. С. 104–105.

² Там же. С. 106.

³ Там же. С. 107.

тяжного кризиса, сопряжённого с утратой метафизических ориентаций.

Выход из него, по мнению Соловьёва, намечается в учениях Шопенгауэра и Гартмана: первый открывает во внутреннем опыте собственное я познающего, т. е. выдвигает в качестве первопричины познания волю, а не представление; второй соединяет волю с представлением, упрочивая тем самым в философии метафизическое начало под именем представляющей воли. Она лежит за пределами индивидуального сознания, и в этом смысле есть «бессознательное». Это метафизическое духовное начало объемлет всё сущее, представляя собой «безусловно единичное и вместе всеобщее существо, всеединый дух»¹.

Может создаться впечатление, что Соловьёв склоняется к пантеизму. Однако это не так, поскольку единичное у него входит в содержание всеединого начала не само по себе, не в своей индивидуальности, а лишь в конце мирового развития, когда будет достигнуто «уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного»².

Соловьёв в данном случае «исправляет» Гартмана. У немецкого философа ничего не говорится ни о каком «восстановлении» и «царстве духов». Он, напротив, проповедует совершенное уничтожение всего сущего, превращение его в ничто. Соловьёв усматривает в этом «очевидную нелепость». На его взгляд, абсолютное начало – это не какая-то вообще абстрактная сущность, не пустое единство, а целостный, всеединый дух, который сам же и полагает всякое частное бытие. А стало быть, поучает он Гартмана, «последний конец всего есть... не нирвана, а, напротив, ἡ ἀλοκατάστασις τῶν πάντων – царство духа как полное

¹ Там же. С. 114.

² Там же. С. 121.

проявление всеединого»¹. Это свое личное мнение о конечном торжестве идеи всеединства Соловьёв выдает за «общие результаты... всего западного философского развития», которые «утверждают в форме рационального познания те самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока (отчасти древнего, а в особенности христианского)»².

Таким образом, исправленный Гартман позволяет Соловьёву не только отвергнуть притязания позитивизма быть всеобщим мировоззрением, но и открыть перед «новейшей философией» перспективы слияния с положительной наукой и религией. Этот «универсальный синтез», с его точки зрения, и будет «восстановлением совершенного внутреннего единства умственного мира»³, возведённого античной мудростью⁴.

При чтении диссертации Соловьёва сразу бросается в глаза *риторический* способ обоснования им выдвигаемых идей. Он рассуждает по аналогии и все свои выводы подчиняет уподоблению. Обычное мнение, будто в нём пересиливает рационализм, в зна-

¹ Там же.

² Там же. С. 121–122.

³ Там же. С. 122.

⁴ В адрес диссертации Соловьёва прозвучала жесткая критика из лагеря русских позитивистов. Так, В. В. Лесевич, отвергая взгляды магистранта, отрицал не только наличие какого бы то ни было кризиса в развитии «научной философии», но и ставил под сомнение правомерность самого утверждения Соловьёва о неизбежности перехода западной философии через «философию бессознательного» Гартмана к будущему синтезу её с духовностью Востока. «Такое амальгамированное содержание, – писал он, – если и допустить мысль о его осуществимости, было бы всё же-таки содержанием религиозного, а не философского учения, так как никакое мирозерцание не получает названия по своей форме» (Цит. по: Асмус В. Ф. Владимир Соловьёв. М., 1994. С. 25). Однако Лесевич упускает из виду, что в данном синтезе нет преобладающего элемента; философия, религия и наука, соединяясь вместе, образуют новую ступень умственного развития человечества.

чительной мере преувеличено. Даже само его обращение к гегелевской диалектической триаде скорее продиктовано тем, что она сочетает отрицание как противопоставление с уподоблением как восстановлением исходного принципа.

Метод аналогизма проходит через всю его историко-философскую концепцию: 1) начальная стадия (*major*): господство единого, *родового* мировоззрения, заключающего в себе предпосылки религиозных и научных представлений; 2) средний момент (*minor*): выделение из рода *лица* и возникновение философии как результата *личностного* мышления; 3) конечная стадия (*conclusio*): развитие философии приводит её к воссоединению с религией и наукой, т. е. к тому *универсальному всеединству*, которое выступает в форме *свободной теософии*.

Приступая к изложению системы свободной теософии, Соловьёв начинает с рассмотрения сущности философии, но поступает так не потому, что как-то особо выделяет этот раздел свободной теософии, а просто потому, что она ближе ему по его умственным занятиям. Вообще же, признаёт автор, «достигнуть искомого синтеза (теологии, философии и опытной науки. – А. З.) можно, отправляясь от любого из его членов»¹. Сама философия для него существует в двух формах: по первой она есть *теория*, дело школы, по второй – *любомудрие*, дело жизни. Если для разработки философии как теории «от человека требуется только развитой до известной степени ум, обогащённый некоторыми познаниями и освобождённый от вульгарных предрассудков», то для разработки философии жизни, помимо умственных усилий, необходимо также «особенное направление воли, т. е. особенное нравственное настроение, и ещё художественное чувство и смысл, сила воображения, или фан-

¹ Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания // Там же. С. 178.

тазия»¹. Философия школы, разделившаяся на рационализм и эмпиризм, падает вместе с этими двумя направлениями, оказавшимися неспособными приблизиться хоть сколько-нибудь к познанию истинно-сущего. Философия жизни, напротив, обретает новое значение, возвышаясь до признания собственного абсолютного бытия истинно-сущего, совершенно независимого ни от реальности внешнего вещественного мира, ни от нашего мышления. Но истинно-сущее, или всеединое первоначало, не есть бытие, и, давая всему бытие, само глубже и выше всякого бытия. Соловьёв называет его ещё *абсолютной субстанцией*, сочетающей *‘év kai páv* – сущее и все.

Из различения сущего и бытия он выводит заключение о том, что абсолютная субстанция содержит в себе два полюса: первый – безусловной свободы от всяких форм и проявлений, от всякого бытия; второй – производящей силы бытия, т. е. множественности форм. В первом смысле абсолютно-сущее есть всеединое, «положительное ничто», поэтому оно непознаваемо; во втором же смысле оно есть непосредственная потенция бытия, или *первая материя*.

Относительно последней Соловьёв замечает, что это вовсе не материя физики или химии, наделённая различными качественными и количественными свойствами, а значит, представляющая уже определённое бытие, но некое стремление или влечение, отнюдь не отделившееся от абсолютно-сущего как всеединого, а потому имеющее, так сказать, «характер внутренний, психический, или субъективный»². Первая материя как бы демонстрирует в идее, в мысли потенциальную способность абсолютно-сущего к переходу в реальное бытие, телесно-осязаемое существование.

¹ Там же. С. 179.

² Там же. С. 239.

Итак, предмет свободной теософии – истинно-сущее, абсолютное в его «объективном выражении», или идее. Это сфера мистического знания. Само же по себе мистическое знание ещё не образует системы свободной теософии; для этого оно, во-первых, должно подвергнуться рефлексии разума, найти логическое оправдание, а во-вторых, получить подтверждение со стороны эмпирических фактов. «Из сказанного ясно, – пишет Соловьёв, – что свободная теософия или цельное знание не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трёх её главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой»¹. Цель свободной теософии – содействовать перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный, трансцендентный мир, т. е., проще говоря, внутреннему слиянию его с истинно-сущим, Богом. По сути это есть *преображение* человека, основанное не только на вере, но и на познании абсолютно-сущего.

Сам процесс познания абсолютно-сущего иерархичен. На первой и определяющей ступени – это *умственное созерцание*, или интеллектуальная интуиция. Данный акт во всём соответствует «умному деланию» афонских исихастов. Именно интеллектуальная интуиция составляет первооснову цельного знания. Её содержание – идеи; но вследствие материальной связи идей с явлениями реального бытия умственное созерцание первых всегда предполагает *чувственное восприятие* последних. Это вторая ступень познания. Третьей ступенью служит *отвлеченное мышление*, которое, не имея никакого собственного положительного содержания, тем не менее занимает существенное место в познавательном про-

¹ Там же. С. 194.

цессе, осуществляя «отрицание явления и указание идеи», т. е. отделяя интеллектуальную интуицию от чувственного восприятия. Пограничный, переходный характер отвлеченного мышления позволяет говорить о нём либо как об «аббревиатуре чувственного восприятия», либо как об «отражении умственного созерцания», поскольку «образующие его общие понятия могут утверждаться или как *схемы явлений*, или как *тени идей*, закреплённые словами»¹.

Этими тремя формами познания фактически определяется вся процедура *синтезирования* теологии (интеллектуальная интуиция), философии (отвлеченное мышление) и опытных наук (чувственное восприятие). Главное здесь – наличие мистического центра и иерархическое соподчинение. «Всякое познание держится непознаваемым»², – говорит Соловьёв. Конкретизируя далее идею всеединства применительно к разным сферам человеческого бытия, он включает: для теории познания и метафизики всеединство есть верховная идея ума, или безусловная истина; для нравственного сознания – абсолютное благо; для внешней деятельности – абсолютная красота.

Такова в основных чертах философия всеединства Соловьёва, которая включает в себя гносеологию, этику и эстетику; к сожалению, последний раздел не был им до конца реализован.

Насколько оригинальна эта система? Часто можно слышать, что Соловьёв был эклектик, искусно сочетавший чужие идеи, примирявший различные направления философской мысли³. Действительно, ес-

¹ Там же. С. 204.

² Там же. С. 233.

³ Вот, к примеру, одно из таких недавних суждений о Соловьёве: «Исходя из кантовского различения явления и вещи в себе, Соловьёв вслед за Шопенгауэром усматривает сущность вещи в себе (названной им «сущее») в воле. Первое и верховное сущее – Бог – определяется Соловьёвым в духе неоплатонизма и каббалы

ли разложить его учение на составные элементы, то нетрудно для каждого из них подыскать соответствующие историко-философские эквиваленты: «всеединство» тогда возвратится к Пармениду, Платону, Спинозе, Шеллингу и т. д.¹ Но это лишь доказывает, что идеи сцепляют людей крепче, чем вещи, и ничто так не оберегает нас от ошибок и заблуждений, как мнения великих предшественников.

Соловьёв вдохновлялся идеями многих философов, однако всегда помнил о главной своей задаче – создать систему целостного знания, которая устранила бы «отчуждение современного ума от христианства», помогла бы «ввести вековое содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму»². Усердно трудясь в этом направлении, он, при всех своих очевидных уклонениях в теологумены, оставался верен традициям восточного христианства, заветам исторического православия.

3. Софиология

От философии всеединства неотделима софиология, которую Соловьёв осмысливает в контексте учения о первой материи. Напомним, что, согласно его концепции, в абсолютно-сущем различаются «два полюса», или «два центра»: первый – высший и свободный – самоутверждения абсолютного начала как такового, второй – первоматерии. Для первоматерии, выражающей начало многообразия, вводится понятие Софии, которая, с одной стороны, «есть тело Бо-

как положительное ничто» (*Гайденко П. П.* Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001. С. 47). И так на протяжении всей книги автор упорно держит русского мыслителя на историко-философской привязи, не давая ни минуты расслабления своему цензурному взгляду.

¹ См.: *Мочульский К. В.* Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М., 1995. С. 127.

² *Соловьёв В. С.* «Неподвижно лишь солнце любви...» С. 174.

жие, материя Божества, проникнутая началами божественного единства», т. е., собственно, церковь, а с другой – «идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христос»¹.

Поэтической метафорой Софии становится образ Вечной Женственности. Это не противоречит пониманию сущности Христа как Богочеловека; ведь человеческое в Сыне Божиим есть только *женственное*: Дева Мария родила Его в непорочном зачатии. Своим рождением от женщины «Христос как Бог свободно отрекается от славы Божией», но как человек в своей женственности он вновь «получает возможность достигнуть этой славы Божией»². Видение Вечной Женственности есть именно прозрение Божества в его высшем проявлении блага и красоты.

Об этом Соловьёв рассказывает в своей поэме «Три свидания»:

*И вот однажды – к осени то было –
Я ей сказал: «О Божества расцвет!
Ты здесь, я чую, – что же не явила
Себя глазам моим ты с детских лет?»*

*И только я помыслил это слово, –
Вдруг золотой лазурью всё полно,
И предо мной она сияет снова –
Одно её лицо – оно одно.*

Это произошло с Соловьёвым в Лондоне, где он в библиотеке Британского музея изучал мистические книги средневековых авторов. Далее в поэме говорится, что он, пожелав «всю... увидеть» её, услышал внутренний голос: «В Египте будь!». Соловьёв тотчас

¹ *Соловьёв В. С.* Чтения о Богочеловечестве // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 108, 113–114.

² Там же. С. 157.

мчится в Египет, и там ночью, оказавшись один в пустыне, он в третий раз узрел предмет своих страстных мечтаний:

*И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.*

*Что есть, что было, что грядёт вовеки –
Всё обнял тут один недвижный взор...*

*Всё видел я, и всё одно лишь было –
Один лишь образ женской красоты...¹*

Для Соловьёва Вечная Женственность – это София, Премудрость Божия, «сиянье Божества». По его словам, её почитали ещё в древней Руси, где она, слившись с образом Богородицы, стала общим символом «возрождённого человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества»². «И не от греков, – замечает он, – приняли наши предки эту идею, так как у греков, в Византии, по всем имеющимся свидетельствам, Премудрость Божия... разумелась или как общий отвлечённый атрибут Божества, или же принималась как синоним вечного Слова Божия – Логоса. Сама икона новгородской Софии никакого греческого образца не имеет – это дело нашего собственного религиозного творчества. Смысл его был неведом архиереям XIV в., но мы теперь можем его разгадать»³.

Философия Соловьёва как раз и является разгадкой этой сокровенной тайны.

¹ Соловьёв В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...» С. 120, 123.

² Соловьёв В. С. Россия и вселенская церковь. М., 1889. С. 371.

³ Соловьёв В. С. Идея человечества у Августа Кунта // Соч. В 2 т. Изд. 2-е. Т. 2. М., 1990. С. 577.

Развитие учения о Софии содержится в писаниях о. Сергия Булгакова (1871–1944) и о. Павла Флоренского (1882–1937), причём оба они вслед за Соловьёвым идентифицируют Софию с Девой Марией, Богородицей.

а) Булгаков

Булгаков прошел сложную идейную эволюцию от марксизма к идеализму, и от последнего – к православию. В 1918 г. он принял сан священника.

Впервые тема о Софии ставится им в «Философии хозяйства», вышедшей в 1912 г. В этом трактате Булгаков пытается уяснить софийные аспекты экономической деятельности людей. В хозяйственном процессе он усматривает способ превращения «мертвой материи... в живое тело». Возможность этого превращения обеспечивает труд, который понимается им (в отличие от марксизма) не просто как трата нервно-мускульной энергии, но как приложение к миру вещей всей совокупности духовных сил, «активный выход из себя». В этом смысле первично не само по себе хозяйство, а способность к труду, реальная истинность труда. Сама же эта способность укоренена в человеческом духе, дана ему произволением Бога. Стало быть, через труд хозяйство включается в общую жизнь вселенной, становится моментом её расширения, роста. Мысль Булгакова достигает пределов космического бытия, определяя проблематику философии Циолковского и Вернадского.

«Хозяйственный труд, – пишет мыслитель, – есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. Эпоха хозяйства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории земли, а через неё и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктив-

ный, досознательный или дохозяйственный – до появления человека, и сознательный, хозяйственный – после его появления»¹.

Таким образом, устанавливается строгая, нерушимая иерархия: *Бог – природа – человек*. Природа сознаёт себя в человеке, становится «зрячею», человек находит в Боге «идеальные первообразы» для своей деятельности. Эти первообразы суть «одеяние софийности», которое наброшено Творцом на природное бытие. Оно, с одной стороны, выражается в «объективно-логической связи вещей», их закономерности, а с другой – в общем разуме исторического человечества, его устремлении к преобразующему труду, хозяйству. Но поскольку земная, эмпирическая София есть лишь отсвет Софии небесной, вневременной, то и «окончательная цель хозяйства – за пределами его, оно есть только *путь* мира к Софии осуществлённой, переход от неистинного состояния мира к истинному, трудовое восполнение мира»².

С принятием православной позиции Булгаков оставляет и свой «религиозный материализм», целиком переключаясь на богословское обоснование софиологии. Уже в трактате «Свет Невечерний» (1917) София трактуется им в тринитарном аспекте. Божественная жизнь, рассуждает автор, во Святой Троице замкнута в себе и абсолютна: она не нуждается ни в каком внешнем восполнении и раскрытии. Тем не менее, к её «полноте и радованию» может быть привлечена и жизнь не-божественная или вне-божественная, что и делает сам Бог, в преизбыточности Своей любви «исходя из Себя и освещая тьму не-божественного ничто, небытия». Но поставив рядом с Собой мир вне-божественный, Он ограждается от него некой «гранью», отличной от Самого Себя и мира, гранью, одновременно соединяющей и разделяющей

их, но никогда не сливающейся ни с одной из этих противоположностей. Её-то Булгаков и называет Софией, или *любовью Любви*.

«И, как любовь Любви и любовь к Любви, – пишет он, – София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она *отличается* от ипостасей Святой Троицы, есть особая, иного порядка, четвёртая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, *не есть Бог*, и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящихся в софийном отношении к Божеству. Однако сама она находится *вне* божественного мира, не входит в его самозамкнутую, абсолютную полноту. Но она допускается в него по неизречённому снисхождению любви Божией, и благодаря тому она открывает тайны Божества и Его глубины и радуется, *играет* этими дарами пред лицом Божиим»¹.

Такое понимание Софии позволяет прилагать к ней соловьёвский образ Вечной Женственности, а через это – сближать и даже отождествлять её с Богородицей. Богородичный аспект софиологии Булгаков подробно раскрывает в трактате «Купина Неопалимая» (1927), где он развёртывает тезис о *сравненстве* Христа и Премудрости Божией, Софии как в христологическом, так и мариологическом плане.

Согласно его учению, Премудрость Божия, хотя и разными путями, но одинаково воплотилась в Сыне Божиим и Деве Марии. Если бы она воплотилась только в Христе, то не было бы и софийного единства божественного и тварного мира. В Христе открывается слава Бога, в Богородице – слава творения. Соот-

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 89.

² Там же. С. 125.

¹ Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 186–187.

ветственно, Премудрость Сына Божия знаменует «Логос в идеальном содержании», Премудрость же Богоматери – «как бы личное выражение Софии в творении»¹. Поэтому Богоматерь может быть именуема «тварной Софией», через которую является и действует в мире Святой Дух. «Она приняла Духа Святого и сделалась с Ним нераздельна»². На этом основании Булгаков прилагает к ней ипостасный критерий, включая её в структуру тринитарного догмата. Матерь Божия, утверждает он, есть совершенное выражение третьей ипостаси – Святого Духа.

Главную суть своих богословских размышлений Булгаков сводит в одну общую формулу: «Ипостасное откровение Сына, – формулирует он свою точку зрения, – совершилось в боговоплощении, во Христе Иисусе. Ипостасное откровение Отца возможно и существует только в Сыне и через Сына в Духе Святом. Ипостасное откровение Духа Святого совершилось, совершается и в полноте совершится в будущем веке, в царстве Духа Святого, через Марию, Царицу небесную, Матерь Божию»³.

Конечно, Булгаков серьёзно уклонялся в трактовке *богоматерности* (а равно и богосыновства!) от ортодоксально-церковной традиции, и это стоило ему немало горьких минут, вызванных осуждением его софиологии Московской патриархией и Архиерейским собором в Карловцах (1935). Но сам он не считал своё учение еретическим и настаивал на необходимости разработки «исчерпывающего догматического определения о Богоматери»⁴, ввиду того особого значения, какое она имеет для русского православ-

¹ *Прот. Сергей Булгаков*. Кушина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927. С. 189, 190.

² *Там же*. С. 174.

³ *Там же*. С. 175.

⁴ *Там же*. С. 5.

ного сознания. Поэтому его церковное осуждение столь же нелепо, как и осуждение Толстого.

б) Флоренский

Печатью оригинальности отмечена и софиология Флоренского. Помимо Булгакова и Соловьёва, а также «богослужебного творчества церкви», он черпает свои идеи «в отеческой письменности и в иконографии»¹. В его представлении, София – это «монада», в которой Бог объединяет всё творение в личном единстве. Монада не есть метафизическая сущность, постигаемая логически; она – чисто религиозная данность, переживаемая в живом опыте. О ней можно определённо сказать, что это «реальная единица», в которой, однако, «ничто не теряет своей индивидуальности», но всё воспринимается как «много-единое существо». Словом, в Монаде-Софии «всё – едино-сущно и всё разно-ипостасно»². Это обуславливает многообразие её значений: «София есть Великий Корень целокупной твари... которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь»; «София есть перводанное естество твари, творческая любовь Божия»; «София есть ангел-хранитель твари, идеальная личность мира»³. Во всех этих определениях акцент делается на идее «все-целостности бытия», единства божественного и тварного мира.

Но Флоренский приводит и такие достоинства и имена Софии, что становится явной мариологическая направленность его богосознания. Развивая мысль о том, что «София есть предсуществующее, очищенное в Христе естество твари», он констатирует: «В этом смысле София есть Девство... Носитель-

¹ *Свящ. Павел Флоренский*. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 360.

² *Там же*. С. 325.

³ *Там же*. С. 326.

ница же Девства, – Дева в собственном и исключительном смысле слова, – есть Мариам, Дева Благодатная, Облаготворенная Духом Святым, исполненная его дарами, и, как таковая, истинная церковь Божия, истинное тело Христово: из Неё ведь произошло тело Христово»¹. Вне всякого сомнения, София здесь именно Богородица, Дева Мария.

О богородичной сущности Софии свидетельствуют и другие имена, которыми наделяет её Флоренский: «Нечаянная Радость», «Путеводительница», «Царица Неба и Земли», «Благоуханный Цветок», «Нерушимая Стена», «Благодатное Небо», «Носительница Райской Чистоты» и т. д. Все они восходят к Акафисту византийской церкви и неизменно присутствуют в древнерусском каноне мариологической экзегезы. В этом отношении Флоренский легко вызывает в памяти образ Кирилла Туровского.

Неменьшее внимание Флоренский уделяет и древнерусской иконографии Софии, видя в ней «подлинное религиозное творчество, – исходящее от души народа, – а не внешнее заимствование иконографических форм»². Выделяя разные типы софийных икон (Ангел, Церковь, Богородица), он отмечает, что «именуемое *Софией* у святых отцов вовсе не всегда совпадает с содержанием этого имени в иконописи, к тому же – значительно более позднего времени, и, наоборот, иконописная *София* вовсе не всегда обнаруживается у святых отцов под этим же самым именем»³. Флоренский, как видим, попросту воспроизводит точку зрения Соловьёва.

В целом автор «Столпа и утверждения истины» выделяет три периода в развитии русской софиологии: сперва наши предки принимали идею Софии в аспекте «чистоты и святости отдельной души»; за-

тем «София повернулась к их сознанию другою своею гранью, – аспектом *целомудрия* и *девственности*, аспектом *духовного совершенства* и *внутренней красоты*». «Наконец, – пишет Флоренский, – *наши современники*, мечта о *единстве* всей твари в Боге, всю мысль устремили к идее мистической *церкви*. И София повернулась к ним своею третьею гранью – аспектом *церкви*. Фёдор Бухарев, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьёв, «неохристиане», католические модернисты и т. д. – вот те течения, которые находят себе символическое выражение в софийных иконах»¹.

Таким образом, согласно Флоренскому, богословие Софии не имеет строгой догматической специфики и всецело зависит от общего духа и внутренних переживаний народа в отдельные исторические эпохи. София заключает в себе различные грани осознания тварью своего богоподобия, обновляя свой образ всякий раз, как только человечество достигает нового витка духовного просветления.

Поэтому Флоренский и задается вопросом: «Чем же *теперь* является София?». Изменился мир, изменилась Россия, изменился русский народ. Должна возникнуть и новая идея Софии. Какая же? Ответ философа-богослова гласит: «София – это *Память Божия*, в священных недрах которой есть всё, что есть, и вне которой – Смерть и Безумие»². София – это возвращение народа к своему утраченному Богу.

Можно согласиться с митрополитом Евлогием (Георгиевским), который, несмотря на общий критический настрой, всё же полагал, что в софиологии «есть глубина, есть талантливое творчество, открывающее новые горизонты для дальнейшего развития православной богословской науки»³.

¹ Там же. С. 350.

² Там же. С. 370.

³ Там же. С. 371.

¹ Там же. С. 390.

² Там же.

³ Митрополит Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни. М., 1994. С. 412.

Глава пятая

Философская антроподицея

1. От теодицеи к антроподицее

«Школа Соловьёва», больше занятая общими вопросами религиозного сознания, слабо или даже вовсе не касалась проблем религиозной антропологии, в особенности тех, которые содержали *танатологический* уклон. Между тем они-то и составляют сердцевину евангельского вероучения. Христос пришёл в мир и прожил жизнь человеческую, чтобы привести людей к спасению. Во всём Евангелии нет более важного учения, чем то, в котором «Христос проповедуется, что Он воскрес из мёртвых» (1 Кор. 15, 12). Этим было не только уникализировано бытие человека, но и привито ему сознание личности.

В конце XIX в. происходит своего рода «танатологизация» русской религиозной философии, причём именно в аспекте проблемы *греховности* и *спасения* человека. Как известно, в соответствии с церковной доктриной, приговор божественного правосудия: «в день, в который ты вкусишь от него (древа познания, – А. З.), смертью умрешь» (Быт. 2, 17), – относится не к одному Адаму, но и ко всем его потомкам, ставшим, как и он, смертными существами. Поэтому все мы в равной мере разделяем ответственность в грехе Адама. Смерть есть свидетельство *повреждённости, болезненности* человеческой природы, и в силу этого никому из людей не дано без содействия божественной благодати обрести спасение. Соответственно задача религиозной философии сводилась к *теодицее* – оправданию Бога, чем фактически и занимается философия всеединства.

Но одновременно с этим в православном богословии намечается совершенно новая тенденция, сопряжённая с отрицанием ответственности людей за

первородный грех. «Мы не по своему желанию, – замечает митрополит Антоний (Храповицкий), – являемся внуками Адама, за что же будем нести вину его преслушания?.. Неужели же осуждение всех из-за Адама постигло людей помимо вины каждого из них?»¹. По мнению церковного автора, Адам – не виновник нашей греховности, а просто первый по времени грешник, и если бы мы не были его сынами, то все равно согрешили бы.

Таким образом, идея первородного греха выводится из сферы всеобщей ответственности, и греховность превращается в *личное* состояние каждого отдельного человека. Над ним больше не довлеет роковая неизбежность *соборного* ожидания божественного суда и он сам берёт на себя прерогативы собственного спасения.

Русская религиозная мысль рубежа XIX–XX вв. подхватывает эти богословские мотивы, претворяя их в систему целостной и уникальной *антроподицеи* – философского оправдания человека.

2. Фёдоров

Начало нового фазиса в развитии русской религиозной философии было положено *Николаем Фёдоровичем Фёдоровым* (1828–1903), создателем учения о всеобщем воскрешении предков, или «философии общего дела».

Занимая почти всю жизнь скромную должность библиотекаря Румянцевского музея, Фёдоров живо привлекал к себе людей ярких, неординарных, глубоко запечатлеваясь в их памяти своей необъятной эрудицией и «чуждаческими» теориями. Толстой говорил о нём: «Кто под его руководством читал книги в библиотеке, уже, наверно, были лучше образованны,

¹ Митрополит Антоний (Храповицкий). Догмат искупления. М., 1917. С. 51.

больше знали, чем окончившие университет, чем те, которые слушали лекции. Он и мне помогал»¹. В частных беседах проводил с ним время и Соловьёв в пору своей работы над магистерской диссертацией. Молодой философ был «совершенно очарован» им и даже соглашался, что «его странные идеи недалеки от истины»². Весьма интересовался им и Достоевский, особенно тем, как он понимает воскресение предков: «мысленно, аллегорически, например, как Ренан», или «действительно, лично, реально, в телах»³. Он настойчиво просил его ученика Н. П. Петерсона сообщить ему об этом «подробнее», не скупясь на детали. Идеи «румянцевского мыслителя» послужили фундаментом философии русского космизма.

Суть его воззрений может быть выражена в двух тезисах: 1) Если смерть есть наказание, то воскрешение будет оправданием человека; 2) Бог непременно свершит свое «благовестие», но сделает это через человека.

Фёдоров исходит из того, что самое первое и безусловное в человеке – это сознание смерти. Оно вошло в него сразу, как только он перешёл из горизонтального положения в вертикальное и узрел над собой небо, проникся лицезрением бесконечности. Череда дней и ночей возбудила в нём представление о видимом и невидимом, пространстве и времени, приводя тем самым к мысли о его собственной ограниченности, а следовательно, и смертности.

«Сознавая и называя себя, – пишет Фёдоров, – ограниченным, конечным, временным, кратковременным, слабым, зависимым (т. е. не имеющим в самом себе причины бытия), случайным, не необходимым, человек, очевидно, думал и говорил *только о*

¹ Маковицкий Д. П. У Толстого. «Яснополяские записки». В 4 кн. Кн. 1. М., 1979. С. 381.

² Соловьёв В. С. Письма. В 4 т. Т. 1. СПб., 1908. С. 12.

³ Достоевский Ф. М. Письма. 1834–1881 // Собр. соч. В 15 т. Т. 15. С. 554.

смертности, определял и уяснял себе смертность; ибо эти определения и составляют самые категории мышления, в которые входит *все мыслимое* и вне которых нет ничего мыслимого; так что человек, если он сознательно пользуется разумом, не может забыть о смертности; он думает только о ней»¹.

А поскольку смерть сопрягается прежде всего с исчезновением старшего поколения, отцов, которыми держится единство рода, то уже первобытные люди задумываются о продлении жизни. Они переносят тени умерших предков на небо, и все небесные тела населяют их душами. Так возникает *патрофикация*, или отцовление, – начаток религиозного сознания. «Во имя отца» – первая молитва человека, и ею в древности «держались все сыны в общем духе»².

Развитие религий, по мнению Фёдорова, свидетельствует о том, что мечта человека не ограничивается одной идеей продления жизни в форме потустороннего существования, но охватывает также стремление ко всеобщему воскрешению предков, т. е. к бессмертию вообще. Христос удостоверил своим примером реальность достижения данной цели. Отныне, считает Фёдоров, нельзя больше оставаться в состоянии пассивного ожидания будущего спасения. Исполнение заповедей Сына Божия возлагается на самого человека. Догматы христианства суть практические постулаты, поэтому недопустимо их аллегорическое толкование³. Уподобление Христу должно пониматься во всём объёме его земных деяний, по Его

¹ Фёдоров Н. Ф. Горизонтальное положение и вертикальное – смерть и жизнь // Соч. М., 1994. С. 15.

² Там же. С. 23

³ Фёдоров даже заявляет, что «нужно произнести строжайшее осуждение, проклятие, анафему на иносказание, метафоры, символы, аллегории», с помощью которых обычно пытаются разъяснить божественные тексты (Фёдоров Н. Ф. Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» // Вопр. филос. 1993. № 1. С. 166). Отвергает он и всякий мистицизм, усматривая в нём проявление богословского аллегоризма.

ободряющему слову: «Дела, которые творю Я, и он (верующий в Него. – А. З.) сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12).

Сюда же включаются ещё три евангельских максимы: первая, что Бог смерти не создал; Он «не есть Бог мёртвых, но живых, ибо у него все живы» (Лк. 20, 38); вторая: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого духа» (Мф. 28, 19) – заповедь «собирающая», возвещённая Христом ученикам своим после воскресения, и третья – «священническая» молитва Христа: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21).

Для Фёдорова эти максимы означают призыв к братству, единению всего человечества во «всеобщем деле», в котором крещение знаменует очищение от первородного греха, вызвавшего смерть, и последующее воскрешение сынами своих предков-отцов. При этом он специально подчеркивает, что «великое дело воскрешения совершается в *посюстороннем мире*, хотя поприщем его служат все миры вселенной»¹.

В соответствии с этими посылками определяются задачи православия. Согласно Фёдорову, пока оно «обращает самое большое внимание на *внешность*», т. е. обряды и таинства. Однако это «храмовое дело» не может считаться полным осуществлением догмата спасения. Такое «богодействие» способно лишь привить дух смирения и приятия смерти. На этом в своё время держалась система византизма. Теперь настает черёд «внехрамового дела», т. е. непосредственного воплощения идеи воскрешения предков. Найти подходы к нему призвана Россия. «Храм, – доказывает автор, – есть лишь временное место собиранья тех, коим предстоит внехрамовое дело. Тем не менее в единодушии, которое, *соединяя многих для*

¹ Там же.

одного дела (литургия – всенародное дело), созидало храмы в один день, заключается разгадка того, что такое Россия, к чему она способна, что ей нужно делать»¹.

Свой проект воскрешения Фёдоров называет *супраморализмом*. Однако это не просто теория христианской нравственности, но именно само христианство во всей полноте своего учения, слившегося с наукой и искусством в новом высшем синтезе – «всеобщем объединении». Супраморализм есть религия без мистики, или иначе «религионизация, т. е. возведение в религию, вопроса о жизни и смерти»². Первое место здесь отводится науке, но не той, которая есть, а иной, преображённой, полностью перенёсшей «центр тяжести... на кладбище». Существующая наука, с точки зрения Фёдорова, подменила идею воскрешения отцов собиранием «различных памятников, вещественных и письменных... остатков, или останков (реликвий)... для попыток воспроизведения явлений в малом виде»³. Такова именно западная наука. Но это мнимое воскрешение⁴. Вопрос должен

¹ Фёдоров Н. Ф. Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» // Начала. 1993. № 1. С. 53, 60.

² Фёдоров Н. Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез // Соч. М., 1994. С. 152. – Понятно, что мистически настроенный Соловьёв не мог долго оставаться последователем библиотекаря-мечтателя. Хотя поначалу ему казалось, что «со времени появления христианства» фёдоровский проект «*есть первое движение* вперёд человеческого духа по пути Христову», но довольно скоро его начинают одолевать сомнения относительно целесообразности «научного» подхода к проблеме, поскольку «тогда действительно Бога не было бы видно за людьми». – Соловьёв В. С. Письма. В 4 т. Т. 2. СПб., 1909. С. 345, 347.

³ Фёдоров Н. Ф. Вопрос о братстве... и о средствах к восстановлению родства // Соч. М., 1994. С. 28.

⁴ Согласно Фёдорову, ошибочно понятая традиционной наукой задача познания человека приводит к ложной апологии личности в западной философии, как, например, в ницшеанстве. Провозгласив враждебный евангельскому учению лозунг воли к власти, господству, отмечает он, немецкий философ растрчивает «свои силы на младенчески-тщеславное превознесение себя (сверхчело-

ставиться иначе: возможно ли настоящее, земное возвращение предков? Христос говорит: да! И наука должна стать «орудием религии», т. е. обратиться к «труду познания слепой силы (природы. – А. З.), носящей в себе голод, язвы и смерть, к труду обращения её в живую»¹.

Природа – первый враг человека, утверждает Фёдоров, но враг временный, до того момента, пока она не вырвется из пут стихийной необходимости. И помочь ей в этом должен сам человек, для которого зависимость от природы явилась средством обретения разума. Без разума он так и остался бы существом смертным.

«Нужно сознаться, – отмечает мыслитель, – что Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он – Царь, который делает всё не только лишь для человека, но и чрез человека»².

Разумная деятельность человека вносит в бытие мира начало целесообразности (сознания), открывая тем самым перед ним возможность *регуляции* естественных процессов, обращения «рождающей и умерщвляющей силы в воссоздающую и оживляющую»³.

века) над теми, кого он сам же называет пигмеями, он просматривает и оставляет без внимания общего врага-титана – смертоносную силу природы. Призывая к борьбе с себе подобными, он не зовет к борьбе с источником всеобщих бед, всеобщего зла; бессильно, малодушно мирится со смертью, с утратами; а если и говорит о возвратах жизни, то совершенно в ложном смысле, т. е. опять в смысле пассивном» (Фёдоров Н. Ф. Статьи критико-философского содержания // Соч. М., 1982. С. 555–556). Вот почему Ницше так упорно держится принципа «*amor fati*» – любви к року, тогда как человечество, по мнению Фёдорова, должно вооружиться другой формулой: «*odium fati*» – ненависти к року, которая должна руководить им «при переходе от бессознательного состояния в сознательное» (Там же. С. 556), т. е. не поработанное смертью.

¹ Фёдоров Н. Ф. Записка от неучёных к учёным русским // Там же. С. 104.

² Фёдоров Н. Ф. Вопрос о братстве... // Соч. М., 1994. С. 68.

³ Фёдоров Н. Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез // Там же. С. 154.

Регуляция должна положить конец засухе, землетрясениям и другим стихийным бедствиям, которые, порождая голод, вызывают смерть. Необходимо научиться управлять климатом, погодой, найти новые формы энергии, новые способы питания для воссоздания своего тела, познать строение вселенной, чтобы находить и воссоединять соответствующие атомы некогда живших людей.

С возрастаньем регуляции всё более реальные очертания начнёт принимать работа по воссозданию жизни. И тут как нельзя кстати окажется тысячелетний опыт человечества в сфере искусства. Супраморализм не только наставляет людей на путь братского объединения «для обращения слепой силы природы в управляемую разумом всех воскрешённых поколений», но и даёт «искусству надлежащее направление», указывает «ему цель»¹.

Не обходит Фёдоров и вопрос о половом инстинкте. В нём он видит исключительно «силу пожирания и слепой производительности». Рождение детей есть «отнятие» плоти у родителей. Перспектива воскрешения предков должна заставить людей пересмотреть свое отношение к данному явлению. Фёдоров предполагает, что половой инстинкт сменится постепенно «целомудрием, т. е. полною мудростью, сколько умственной, столько же и нравственной»².

Само же целомудрие выступает у него в двух ипостасях: непосредственной и восстановленной. В первой ипостаси оно есть просто невинность, девственность вообще; образ его дан в лице Пречистой Девы, сохранившей «плотскую чистоту» по рождении божественного Сына. Восстановленное, или положительное, целомудрие представляет собой восполнение непосредственной девственности «душевной невинностью», которая очищает «рождение... сколько

¹ Фёдоров Н. Ф. Как началось искусство // Там же. С. 268.

² Фёдоров Н. Ф. Вопрос о братстве... С. 104.

возможно, от всякой похоти», позволяя душе «оставаться до и после рождения целомудренною, приснодевственною»¹.

В своих утопических замыслах Фёдоров надеется, что целомудрие, укоренившись в людях, ускорит приближение времени «отцветования» – воскрешения умерших поколений. В то же время он признаёт: «Хотя идея целомудрия и родилась в городе, но осуществиться она может только в деревне»². Сельский человек в большей мере пропитан сознанием родства с предками, нежели представитель урбанизированной жизни. Это и служит залогом того, что деревня первой поднимется на осуществление «общего дела».

В нём должны свободно принять участие верующие и неверующие. Для верующих это будет исполнением воли Божией, для неверующих – освобождением от рабства неразумной стихии, каковой является природа. Так они смогут объединиться и прийти к единомыслию. И не будет больше *сиротства* на земле: всё оживёт и исполнится радости.

«Земля, – пророчествует Фёдоров, – станет первой звездой на небе, движимую не слепую силою падения, а разумом, восстанавливающим и предупреждающим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. *Все будет родное, а не чужое...* Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо *воскрешение будет делом не чуда, а знаний и общего труда*»³.

Наука выведет людей в космические пространства и даст им новые планеты для обитания. И всё это свершится «*Божьим повелением и человеческим исполнением*», формулирует своё антропологическое credo русский философ.

¹ Там же. С. 105.

² Там же. С. 106.

³ Фёдоров Н. Ф. Статьи о регуляции // Соч. М., 1982. С. 529.

3. Несмелов

Новые акценты в осмысление проблем философской антропологии вносит Виктор Иванович Несмелов (1863–1937), профессор Казанской духовной академии, автор одного из самых фундаментальных произведений русской религиозной философии – «Науки о человеке» (1898). К ней органично примыкают и два других его сочинения – магистерская диссертация «Догматическая система святого Григория Нисского» (1887) и курс лекций «Вера и знание с точки зрения гносеологии», прочитанный им для казанского духовенства в 1912 г.

Стимулом для философских исканий Несмелова послужили споры по проблемам богопознания, возбуждённые усилившимся влиянием картезианства на волне критики позитивизма в 70–80-е гг. XIX в. Это было обусловлено наличием в нём религиозного аспекта, связанного с трактовкой онтологического доказательства бытия Божия.

Декарт прежде всего задаётся вопросом: откуда в нас берётся идея «истинного бытия», т. е. Бога. В гносеологическом плане оно представляется ему тем, что, во-первых, познаётся «ясно и отчетливо», и, во-вторых, исключает «любое понятие большего объёма»¹. Но это невозможно относительно чувственных вещей: всегда легко вообразить дерево больше *данного* дерева, гору больше *данной* горы и т. д. Следовательно, ничто земное не подходит под условие ясного и очевидного знания. Остаётся признать, что знание истинного бытия может быть только врождённым и объективно содержаться в разуме через свою идею. «Но я не являюсь причиной этой идеи, – заявляет Декарт, – ибо я не соответствую её объективной ре-

¹ Декарт Р. Возражения некоторых учёных мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 78, 80.

альности; следовательно, существует какая-то причина этой идеи, более совершенная, чем я, – некое бытие, не какое угодно, но просто и беспредельно охватывающее собой универсум, причём охватывающее его в качестве предвосхищающей причины, как об этом пишет Дионисий в своём сочинении “О божественных именах”, гл. 8»¹.

Таким образом, Декарт сам указывает на источник своего богословствования – это Псевдо-Дионисий Ареопагит, создатель апофатического метода; именно вслед за ним он признаёт, что указанная «мыслимая сущность» не только «есть нечто реальное», но и предстаёт уму как «наисовершенное бытие»², т. е. как Бог.

Богословский онтологизм картезианства, видевшего в *идее* Бога доказательство самого *бытия* Бога, подвергся критике со стороны Юркевича. На его взгляд, Декарт оказался перед неразрешимой логической антиномией: то ли Бог действительно реален сам по себе, то ли Он реален в силу наличности человеческого сознания? Но поскольку первый момент никак не может быть подтвержден или опровергнут, то ему ничего не оставалось, как превратить само мышление в масштаб и критерий знаний о Боге. Это стало возможным «вследствие недостаточного разделения между основанием знания о предмете и причиной бытия его»³. «Заблуждения» Декарта Юркевич воспринимал как очевиднейшую демонстрацию полной несостоятельности философского рационализма.

Этой теме касается и Соловьёв. Он недоволен тем, что Декарт выводит мышление из-под ферулы методического сомнения. Само по себе мышление, пишет русский философ, вовсе не ручается за досто-

¹ Там же. С. 74.

² Там же. С. 84.

³ Юркевич П. Д. По поводу статей богословского содержания, помещённых в «Философском лексиконе» // Там же. С. 345.

верность собственного существования. Ведь «чтобы мыслить, нужно быть»; а значит и обсуждению должны подлежать не только понятия *бытия* и *мышления*, но и понятие *субъекта*, в котором сопрягаются два первых термина. Декарт же всё растрогает в мышлении, видя в нём исключительно «факт психического происшествия и ничего более»¹. Оно у него фактически сводится к сознанию, оставляя без ответа вопросы: «что же, собственно, мы сознаём, когда сознаём себя», «что такое сам этот мыслящий»². И всё потому, что он принимает мышление за субстанцию, тогда как оно есть лишь функция, психическое состояние субъекта. Последний же у него выступает либо как «чистый субъект мышления», т. е. абстрактно, либо как эмпирический субъект, конкретная живая индивидуальность. Декарт смешивает эти два представления о субъекте и выводит нечто такое (Соловьёв резко называет это «картезианским ублюдком»), в чём духовная субстанция, с одной стороны, совпадает с мышлением, а с другой – проявляется как «индивидуальное существо, вещь (*res*, *chose*), заседающее в середине мозга каждого отдельного человека». Признав это «очевидным заблуждением», Соловьёв ратует за обретение «истинного третьего понятия о субъекте», который наличествует «в составе... содержания сознания», но не иначе, как чисто «феноменологический факт»³.

Феноменологический субъект не подвержен никаким изменениям и начисто лишен какой бы то ни было сущностной определённости; это лишь специфическая «форма, могущая с одинаковым удобством вмещать психический материал всякой индивидуальности – и модистки, и пожарного, и архиеписко-

¹ Соловьёв В. С. Теоретическая философия // Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 778.

² Там же. С. 778, 781.

³ Там же. С. 783.

па»¹. Таким образом, он абсолютно трансцендентален и изначально присущ рассудку, замыкая в себе идеи всех возможных психических состояний, которые только могут быть схвачены в понятиях. Феноменологический субъект есть образ и подобие трансцендентального субъекта, т. е. Абсолютно-сущего, и человеку достаточно знать самого себя, чтобы научиться познавать Бога.

Это и есть тот пункт, развитие которого привело к возникновению философской антропологии Несмелова.

Впервые имя казанского профессора было упомянуто Бердяевым в знаменитом сборнике «Вехи»: «Мало известный В. Несмелов – самое глубокое явление, порождённое оторванной и далёкой интеллигентскому сердцу почвой духовных академий»². Это сразу придало ему общественный вес, и в короткое время Несмелов стал не меньшей знаменитостью, чем сам Бердяев.

В своей философской антропологии он исходит из признания того, что личность человека есть предметно-фактическое воспроизведение Личности Бога, «каким Он существует в Себе Самом». Поэтому в своей идеальной сущности, которая никак не обуславливается предметно-телесным существованием, человек обладает особым качеством, свойственным только Богу, именно *сознанием свободы*. «Сознание человеком самого себя, – пишет Несмелов, – как единственной причины и цели всех своих произвольных действий, есть сознание всеобщее и необходимое, т. е. неизменно принадлежащее каждому человеку во всех условиях его жизни и на всех ступенях его психического развития, потому что содержание этого

¹ Там же. С. 787.

² Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи; Интеллигенция в России. Сб. ст. 1909–1910. М., 1991. С. 39.

сознания определяется не развитием человека, а самим фактом существования его в качестве личности. Человек может совершенно не иметь никакого *понятия* о свободе, потому что это понятие является довольно сложным продуктом развития мысли, но не иметь в себе *сознания* свободы он всё-таки ни в каком случае не может, потому что фактически он может действовать только во имя этого сознания. И человек может совершенно не иметь *понятия* о себе, как о цели для себя, но *не признавать* себя в качестве цели для себя он всё-таки ни в каком случае не может, потому что фактически он живёт только этим сознанием»¹.

Несмелов идёт дальше и старается показать, какое место сознание личности занимает в общем мировоззрении человека и как оно соотносится с религиозной верой.

С этой целью он выделяет в системе мировоззрения три элемента: научный, философский и религиозный. Они могут свободно изменяться в логических конструкциях разных метафизических систем, но неизменно присутствует «в реальном процессе духовного развития человека»². Данное положение направлено против контовского закона трёх состояний, устанавливающего исторические фазисы умственной эволюции и определяющего постепенность перехода от теологического мировоззрения к метафизическому и от этого последнего к мировоззрению научному, или позитивному.

По мнению Несмелова, мировоззрение всегда существует целостно, в единстве составляющих его элементов. Оно не может быть только религиозным, или философским, или научным. Многое из того, что

¹ Несмелов В. И. Наука о человеке. В 2 т. Т. 1. Казань, 1994. С. 199.

² Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 3.

составляет содержание науки, вошло в неё извне: из религиозных идей, из философии, искусства. Если она отделяется от этих сфер, тогда «неизбежно будет оставаться нерешённым один капитально-важный вопрос: какой же смысл во всей наблюдаемой и изучаемой нами деятельности мировых сил?»¹ Сам по себе этот вопрос не входит в компетенцию науки. Он вытекает из факта существования в мире собственно человеческого разума и связанной с ним той полосы бытия, которая создается творческой мыслью и умом людей.

Но что такое разум – просто структурированное научное знание или, напротив, синоним сознания личности? Рассмотрение проблемы приводит нас к философии. С помощью разума человек мыслит, но мышление не раскрывает природы разума. Оно всегда в той или иной мере ограничено необходимостью пользоваться физическими определениями, применяясь к показаниям внешних чувств. В этом отношении мышление есть следствие разумности человека, а не наоборот. Разум же познаёт себя сам – в акте интеллектуального созерцания, из чего выясняется, что он имеет безусловное бытие, принадлежа миру идеальному, трансцендентному.

Обнаруживается разум по присутствию в человеке свободной воли, которая способствует укреплению в нём сознания личности. Быть же свободным, значит «не только изменять формы и процессы эмпирически данного бытия, но и творить само бытие по идеям творческого разума о нём»². Так, через сознание безусловного характера своей собственной личности человек достигает сознания о бесконечной сущности, т. е. Боге, становясь Его действительно живым, реальным образом. Ему не нужно стараться быть равным Творцу, но он обязан всегда сознавать,

¹ Там же. С. 4.

² Там же. С. 64–65.

что без него непредставимо само бытие Верховного существа, что он и есть единственный реальный носитель Его бесконечно возвышенного лика.

«Мы достоверно знаем в познании себя самих, – пишет Несмелов, – что хотя наша собственная личность существует только в необходимых условиях физического мира, однако природу свою она всё-таки выражает не мир, а истинную природу самого Бесконечного и Безусловного, потому что безусловное и безусловное есть не иное что, как свободное бытие для себя, свободное бытие для себя и есть и может быть только бытием самосущей Личности, это самое достоверное познание и позволяет нам положительно говорить как о действительном существовании Бога, так и о достоверном познании природы Его»¹.

Эта идея о тождестве личности человека и Личности Бога, согласно Несмелову, служит единственным содержанием человеческого богосознания.

Несмелов не скрывает, что такое осмысление богосознания «отчасти напоминает собою известную доктрину Фейербаха», правда, очищенную от её «не-

¹ Несмелов В. И. Наука о человеке. В 2 т. Т. 1. С. 269. – В данной связи Несмелов критикует В. Д. Кудрявцева-Платонова, ученика Ф. А. Голубинского, для которого «идея о Боге может произойти только от соответствующей себе и единственно достаточной причины – от самого Бога» (Кудрявцев-Платонов В. Д. Из чтений по философии религии // Соч. В 3 т. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1892. С. 336). Если, замечает казанский профессор, «наше понятие о Боге никаким путём не может быть создано нами из всех возможных и предполагаемых источников нашего познания, то единственный и вполне логический результат отсюда следует только один, что мы совершенно не знаем, как именно образуется в человеческой мысли это понятие. Если же наше совершенно незнание мы выдаем за положительное знание того, что идея о Боге происходит в нас от самого Бога, то это – вовсе не логический результат из данных посылок, а простой логический фокус, которым можно вызвать только улыбку серьёзных людей...» (Несмелов В. И. Наука о человеке. С. 249). Несмелов, разумеется, сознавал, что его критические стрелы достигали и официальной церковности, представителем которой и был Кудрявцев-Платонов.

лепостей»¹. В первую очередь это касается мнения немецкого философа о том, что «в основе религиозно-го сознания лежит эгоизм человека», его «иллюзорное представление... самого себя, каким бы ему хотелось быть». Однако, замечает Несмелов, это «мнение было только *излюбленным* его мнением, а вовсе не *единственным* и *окончательным*». Истинное чутье философа подсказывало Фейербаху, что богосознание есть именно «непосредственное, произвольное, бессознательное созерцание человеческой сущности как некоторой другой сущности», и сущности не «конечной, ограниченной, а... бесконечной»². Поэтому он, резюмировал Несмелов, несмотря на «пустые измышления», в конечном счёте «шёл по верному пути»³.

В своём подходе к религии Несмелов придерживается принципа историзма. Для него вера есть прежде всего экзистенция, жизнь. Её содержание определяется тем, как человек понимает своё предназначение, своё отношение к Богу. Если первоначально сознание людей, подавленных страхом грехопадения, влеклось к оправданию и покорению, то с приходом Христа, взявшего на Себя Адамово прегрешение, их взоры обратились на самих себя и они узрели в глубине своих сердец тайну богооткровения. Несмелов справедливо полагал, что христология и привела к рождению философской антропологии.

По словам Зеньковского, Несмелов «пытался философски выразить то, что открывает нам христианство в *человеке*»⁴. В результате он пришёл к оправданию человека в его свободе и творчестве. Это и составляет сущность созданного им антропологического доказательства бытия Божия, которое митрополит

¹ Там же. С. 257.

² Там же. С. 259.

³ Там же. С. 258.

⁴ Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. С. 102.

Антоний (Храповицкий) предлагал прямо назвать «несмеловским, как существует доказательство Декарта или Канта»¹.

4. Бердяев

Несмеловские идеи послужили точкой отсчёта в развитии философских воззрений *Николая Александровича Бердяева* (1874–1948), крупнейшего русского религиозного мыслителя постсоловьёвской эпохи.

Признавая себя учеником Достоевского («Я сын Достоевского»²), он со вниманием изучает и труды казанского профессора. Его вдохновляет идея последнего о том, что «путь к христианскому сознанию лежит через таинственное самоощущение личности»³.

На склоне лет, работая над «Русской идеей», философ специально обращается к оценке Несмелова, явно желая подчеркнуть своё родство с ним по линии персоналистической философии.

«Несмелов, – пишет Бердяев, – хочет построить христианскую антропологию, но эта антропология превращается в понимание христианства в целом, вследствие особого значения, которое он придаёт человеку». «Человек для него, – продолжает он, – и есть единственная загадка мировой истории. Эта загадочность человека определяется тем, что он, с одной стороны, есть природное существо, с другой же стороны, он не вмещается в природный мир и выходит за его пределы»⁴.

¹ Митрополит Антоний (Храповицкий). Новый опыт учения о богопознании. С. 10, 11.

² Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 173.

³ Бердяев Н. А. Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова «Наука о человеке») // Несмелов В. И. Наука о человеке. В 2 т. Т. 1. С. 52.

⁴ Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. СПб., 1992. С. 201.

Здесь же Бердяев дважды проводит сравнение Несмелова с Соловьёвым, и каждый раз – в пользу Несмелова. В первом случае, характеризуя его как религиозного психолога, который «хочет иметь дело не с логическими понятиями, а с реальными фактами человеческого существования», он отмечает: Несмелов «гораздо конкретнее Вл. Соловьёва». В другом месте параллель проведена ещё чётче: «Христианская философия Несмелова есть в большей степени персонализм, чем христианская философия Вл. Соловьёва»¹. Свои суждения Бердяев увенчивает общим положительным выводом: «Несмелову принадлежит большое место в... религиозной антропологии»².

Близость к Несмелову обусловила и приверженность Бердяева к православию. Он никогда не отличался склонностью к официальной, синодальной церковности, больше придерживаясь в отношении её толстовской позиции, но всегда сознавал антропологическое превосходство греческой патристики перед латинской. В Несмелове ему нравилось именно то, что «он – самый крайний противник и острый критик юридической теории искупления, как сделки с Богом»³, которой придерживалась католическая традиция. Поэтому в своём духовном выборе он однозначно останавливается на позициях православия. «Я – представитель свободной религиозной философии, – с полной откровенностью заявляет Бердяев. – Но я читал много богословских книг, я хотел узнать и определить, что такое *православие*. Свои чтения и размышления я проверял и дополнял общением с духовным миром православия, с представителями православной мысли. В результате долгого пути я принуждён сознать, что православие неопределимо, го-

¹ Там же. С. 201, 202–203.

² Там же. С. 203.

³ Там же. С. 202.

раздо менее определимо, чем католичество и протестантизм, Я считал это преимуществом православия, его меньшей рационализированностью и видел в этом его большую свободу. Я, по совести, не могу себя признать человеком ортодоксального типа, но православие мне было ближе католичества и протестантизма, и я не терял связи с православной церковью, хотя конфессиональное самоутверждение и исключительность мне всегда были чужды и противны»¹.

Таким образом, Бердяев мыслит вполне *православно*, раскрывая сущность христианства в свете нового значения человека в мировой истории. Для него очевидно наступление третьей эпохи откровения – откровения антропологического, следующего за откровением Ветхого и Нового завета. «Антропологического откровения, – возвещает русский мыслитель, – Бог ждёт от человека, и человек не может его ждать от Бога. Третьего откровения нельзя ждать, его должен совершить сам человек, живущий в Духе, совершить свободным творческим актом»².

В соответствии с этим «планом истории» Бердяев пересматривает содержание святоотеческой христологии. Она, на его взгляд, «не раскрыла до конца христианскую истину о человеке, не сделал из христологического догмата всех выводов в отношении к человеческой природе»³. Если она и берёт Сына Божия в человеческом измерении, то исключительно в

¹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 173. – Идеологи официальной православной церкви, отмежевываясь от Бердяева и других представителей русской «ренессансной» философии, ставят им в вину «неприятие, отторжение идеи русского избранничества в её классической церковной форме» (*Митрополит Иоанн*. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1994. С. 303). Следует, однако, заметить, что эта идея не относится к области догматического богословия, а потому и не характеризует православие как вероисповедный феномен.

² Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 337.

³ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 144.

контексте идеи кенозиса, т. е. божественного уничтожения. Христос принимает на Себя первородный грех человечества, умирает и воскресает, свидетельствуя своим примером истинность личного спасения.

Под этим углом зрения в патристике истолковывается христианская этика. Человеку обещается будущее спасение, но взамен от него требуется смирение. Само по себе смирение даже полезно для человека, ибо оно укрощает его горделивые помыслы и страсти. Но став самодовлеющим, подчинив себе его «самость», оно влечёт за собой «подавление человеческого начала, недопущение его своеобразного творческого выражения»¹. А это уже «упадочное смирение», состоящее в ложном понимании соотношения между грехом и способами освобождения от греха, достижения высшей духовной жизни. Согласившись жить по его правилам, человек отказывается свободно любить, обсуждать дела мира, усматривая в этих «субъективных притязаниях» препятствие к достижению личного спасения.

Бердяев называет такое христианство системой *трансцендентного эгоизма*, или *утилитаризма*, относя к числу его апологетов в русском православии Константина Леонтьева. «Для религии личного спасения, — отмечает философ, — нет никакой мировой эсхатологической перспективы, нет никакой связи личности, отдельной человеческой души с миром, с космосом, со всем творением. Этим отрицается иерархический строй бытия, в котором всё связано со всем, в котором не может быть выделена индивидуальная судьба»².

В иерархичности структуры бытия, согласно Бердяеву, выявляется не только фактор его целостности и всеединства, но и доказательство объективного су-

¹ Бердяев Н. А. Спасение и творчество (Два понимания христианства) // Путь. 1926. № 2. С. 20.

² Там же. С. 26.

ществования высшей творящей силы — Бога. Раз есть иерархия, значит есть и соподчинение: Бог — человек, ангел — зверь. «Человек сотворён по образу и подобию Божьему; зверь — по образу и подобию ангельскому»¹. Поэтому в мире есть богочеловеческая и ангело-звериная иерархия. Первая — динамическая, творческая, вторая — статическая, нетворческая. Благодаря богоотступничеству и грехопадению человек низводится из богочеловеческой иерархии в ангело-звериную и вовлекается «в круговорот природы как одно из её явлений, одна из её вещей... дробная, бесконечно малая часть вселенной»². Воссоздаётся богочеловеческая иерархия через воплощение Сына Божия, нового Адама, который знаменует собой более высокую ступень «космического творческого развития, чем Перво-Адам в раю»³. Новый Адам, Христос, «восстанавливает утерянную родословную человека, его право на божественное происхождение и божественное назначение»⁴.

Однако это не односторонний процесс. Падшее состояние вызывает в человеке желание вновь вернуть себе царственное положение в мире. В этом Бердяев видит позитивный смысл грехопадения. С одной стороны, «срывание с древа добра и зла» есть выход человека из-под божественной опеки, отказ его «ответить на Божий зов, противление самому миротворению». С другой стороны, без отпадения из первоначальной райской стихии человек не смог бы осознать, что он не только «дитя Божие», но и «дитя свобода»⁵. Не было бы тогда и *обожения* человеческой природы, которое свершается искупительной жертвой Христа. Он просто не мог бы явиться в райской

¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 308.

² Там же. С. 310.

³ Там же. С. 309.

⁴ Там же. С. 313.

⁵ Бердяев Н. А. О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). М., 1993. С. 39.

жизни. Перво-Адам знает Бога-Творца, однако ему неведомы ни Бог-Слово, ни Дух-Утешитель, Параклет. Если бы человек остался в райской пассивности и невинности, т. е. в стадии божественно-природной, он не познал бы истину о самом себе как существе богоравном и творческом. Лишь отринув «мгновение райской гармонии и целостности», человек принял боль, скорбь и смерть, позволившие ему «испытать свою судьбу до конца, до глубины»¹.

Таким образом, библейское сказание о рае и грехопадении превращается у Бердяева в сказание «о генезисе сознания на путях духа», рождении человеческой свободы. Без свободы человек не стал бы личностью, т. е. не развил бы в себе способность к созиданию, творчеству. По его словам, «творчество по метафизической своей природе есть всегда творчество из *ничего*, т. е. из меонической свободы, предшествующей самому творению»². Как образ и подобие Творца, человек сам есть творец и призван к творчеству, к творческому соучастию в деле Творца. Творчество есть вольное движение навстречу друг другу Бога и человека³.

¹ Там же. С. 48.

² Там же. С. 45.

³ См.: Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 375. – Интересно сопоставить учение Бердяева с воззрениями современного ему русского религиозного моралиста С. Л. Франка, который трактует проблему богосознания в аспекте искания смысла жизни. С его точки зрения, в идее тварности «находит своё кульминационное выражение сознание ничтожества и бессилия человека и в его существе, и в его бытии». Пришествие Христа есть акт «спасения человека от его ничтожества, от трагического бессилия его земного существования», т. е. своеобразного «обожения», совершающегося через полное отречение его «от своего самовольного, внебожественного природного бытия» (Франк С. Л. Человек и реальность. СПб., 1997. С. 215, 217, 218). Однако человек и сам побуждается «жить в Боге», движимый двумя глубочайшими чувствами, наличествующими в его душе и образующими «как бы последние два корня, которыми она соприкасается с абсолютным», а именно чувством «ужаса и трепета» перед безмерностью бытия и благоговей-

Но свобода по самому существу своему абсолютна и несотворённа. Она есть Ungrund, Бездна, из которой «рождается свет, Бог, совершается теогонический процесс и истекает тьма, зло как тень божественного света»¹. Бердяев хочет сказать, что раз свобода есть предпосылка творчества, следовательно, она является необходимостью и для Бога: Он не только творит по изначальности свободы, но и сам творится этой свободой. Вочеловечение Бога в Христе – одна из форм боготворения. Несотворённая свобода объясняет происхождение зла. Бог не может нести ответственность за его существование в мире. Но в Его воле – исправить зло явлением другого творящего существа – человека. Так человек, созданный для рая, извлекается в мир, выпадает в историю, чтобы через откровение собственного творчества воссоединиться с откровением Бога.

Вся сложность исторического процесса, согласно Бердяеву, заключается во взаимодействии этих двух откровений: оно конфликтно и трагично. Это обусловлено спецификой истории как бытия во времени. Время движется по диалектической схеме, что подразумевает его прерывность, нецельность. Оно состоит из прошедшего, настоящего и будущего, но ни одно из этих его состояний не может считаться определённым, безусловным. Прошедшего и будущего просто нет: первого потому, что оно уже прошло, второго потому, что ещё не пришло его время. Но и настоящее ежесекундно убивается будущим, переходит в прошедшее. Человек чувствует себя «висящим в воз-

ной жаждой «совершенства, счастья, умиротворения, последнего светлого и согревающего приюта для души» (Франк С. Л. Смысл жизни // *Вопр. филос.* 1990. № 6. С. 109). Таким образом, Бог есть «дом», в котором человек скрывается от мира, защищается от той «бездонной бездны», в которую погружается он вследствие грехопадения. Легко видеть, сколь принципиально отличается это богосознание от бердяевского.

¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 373.

духе», «без твёрдой почвы под ногами». Земная «безвременность» его – наказание за грехопадение. В борьбе внутри самого времени заложена смертоносная основа истории.

Однако человеку дана возможность удержать время, т. е. превратить его в вечность. Это происходит благодаря памяти. «В нашем дурном, разорванном времени, – пишет Бердяев, – прошлое пребывает только через память... Память есть вечное онтологическое начало, создающее основу всего исторического»¹. Смысл истории состоит в том, чтобы человек вернулся в вечность, преодолел рамки убийственного времени. Он должен обратить данную ему свободу в творческую энергию, которая устранит разрыв между временем и вечностью, подвигнет его к исканию Царства Божия.

В данной связи обсуждается теория прогресса. Бердяев признаёт, что в ней (по крайней мере, в учениях её главных возвестителей – Конта, Гегеля, Спенсера, Маркса) действительно содержится своего рода «религиозное упование на разрешение всемирной истории»², но оно явлено в ложной перспективе. «Позитивно» понимаемый прогресс внушает человечеству мечту о достижении некоей неведомой светлой вершины, высшего состояния, по отношению к которому все мы служим лишь орудием, средством, а не самоцелью. Для огромной массы людей, для бесконечного ряда человеческих поколений, времён, эпох «существует только смерть и могила». Бердяев почти по-фёдоровски резюмирует: «Религия прогресса есть религия смерти, а не воскрешения, не восстановления всего живого для вечной жизни»³. Она предполагает конец *трагедии* всемирной истории, но не видит необходимости *конца* самой истории. Этим обесцени-

¹ Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 58.

² Там же. С. 146.

³ Там же. С. 147.

вается значение личности, её обоженности пришествием Христа. Человек остаётся рабом времени, не достигая свободы вечности. Он не может от земной истории опять перейти к истории небесной, божественной.

«История, – утверждает Бердяев, – только в том случае имеет положительный смысл, если она кончится... Если бы история была бесконечным процессом, плохой бесконечностью, то история не имела бы смысла. Трагедия времени была бы неразрешимой и задача истории неосуществимой, потому что внутри исторического времени она и не может быть осуществлена. Судьба человека, которая лежит в основе истории, предполагает сверхисторическую цель, сверхисторический процесс, сверхисторическое разрешение судьбы истории в ином, вечном времени. Земная история должна вновь войти в историю небесную»¹.

Когда-то в райской «бессознательности» человек возжаждал свободы, но лишился небесного блаженства. Свобода вывела его на путь творчества, деятельного самоутверждения в мире. Через творчество он проникся зовом Творца и устремился к Нему со своей выстраданной ответной любовью. В этом смысл земной истории.

Бердяевский персонализм дышит преданностью и состраданием к человеку, воплощая подлинный гуманизм евангельского христианства, соборного *православия* русской религиозной философии.

5. Ухтомский

1922 г. – памятный в истории отечественной философии: тогда из советской России были выдворены все крупные русские мыслители во главе с Бердяевым; и тогда же профессор Петроградского университета Алексей Алексеевич Ухтомский (1875–1942) об-

¹ Там же. С. 160.

народовал свою доминантную теорию личности – базовую в современной философской антропологии.

Мысль о ней возникла у него ещё в пору обучения в Московской духовной академии, куда его привела глубокая тяга к религиозным исканиям. В нём совмещались до некоторой степени крайние противоположности: с одной стороны, княжеское происхождение, от Рюриковичей, с другой – ярая, неколебимая приверженность к старообрядчеству, народному христианству. С отличием окончив Нижегородский кадетский корпус, он неожиданно для всех принимает решение посвятить себя духовно-академической карьере, даже с пострижением в монашество¹. Но в духовной академии его увлекает другая перспектива – «выяснение научного миросозерцания с точки зрения христианства», чему он и посвящает свою кандидатскую диссертацию «Космологическое доказательство бытия Божия» (1897).

Вообще надо заметить, что конец XIX – начало XX в. – это время наиболее резкого разочарования в официальном, «школьном» богословии. По всеобщему убеждению, оно «не было в настоящем смысле этого слова православным, не выражало религиозного опыта православного Востока как особого пути, не

¹ На принятие им иноческого чина всячески настраивал его старший брат Александр – сам монах, постриженный с именем Андрея, ставший впоследствии епископом. Однако более близкое знакомство с монастырской средой (он более полугодом провёл в Иосифо-Волоколамской обители) заставило его переменить принятое решение. «Наша монастырская жизнь, – записывает молодой Ухтомский в своей записной книжке, – создана широким русским размахом, не знаящим времени, не имеющим границ ни для сна, ни для лени... Беззаботное безделье здесь – прежде всего; стремление к правде – лишь потом, как легкий нюанс всего направления жизни монахов» (*Ухтомский А. А. Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. Рыбинск, 1997. С. 45*). Тем не менее, он всегда считал себя «монахом в миру» и жил с идеалом «кельи – с математикой, с свободой духа» (*Там же. С. 33*).

было опытным, живым»¹. В духовных академиях пробуждается дух богоискательства: в моду входит построение новых догматических систем. Этим заняты не только Несмелов и Флоренский, но и архимандрит (впоследствии – патриарх) Сергей (Страгородский), М. М. Тареев и др.

На этой богоискательской волне вздымается и чёлн «философской веры» Ухтомского. В основе её лежит убеждение, что Бог «не явен в мире», Его «не видно» кругом нас, в близкой окружающей нас действительности. «Он – предмет нашего желания и предчувствия, любви, ревности и пр., но Он не есть нечто нам уже данное»². Это и значит, что мы *веруем* в Него. Вместе с тем человечество никогда не оставляло «попыток *осуществить Бога*», т. е. приблизить Его к себе, удостовериться в Его реальности.

Так возникли два основных способа доказательства бытия Божия: космологический и исторический. Космологическое доказательство опирается на те же приёмы мысли, которые создали «науку о природе». Его первая формулировка дана Аристотелем. В различных «редакциях» оно встречается у отцов церкви. Их «общий компендиум» представлен в системе Фомы Аквинского. Историческое же доказательство – это, собственно, Библия, где «Бог – прежде всего *Бог истории*, опытно познаваемое лицо в историческом проявлении»³.

Сам Ухтомский развивает физиологическое доказательство бытия Божия, являющееся разновидностью космологического. Его цель – «оправдать молитву из начал науки», или, иначе, «создать биологическую теорию религиозного опыта»⁴. С его точки зре-

¹ *Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 55.*

² *Ухтомский А. А. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996. С. 26.*

³ *Ухтомский А. А. Заслуженный собеседник. С. 352.*

⁴ *Ухтомский А. А. Интуиция совести. С. 364.*

ния, это вполне в духе церковной традиции. К тому же есть поддержка «новых богословов». В своей диссертации он открыто выступает в их защиту: «Писатели, которых я имею в виду, говорят всё время от лица отцов церкви. Новизна только в том, что теперь стали обращать внимание на те места святоотеческой литературы, на которые прежде не обращали. Следовательно, эта новизна касается лишь *школьного богословия* и должна быть названа в научном (историческом) отношении исправлением его – сближением его с первоисточником, святоотеческим учением»¹. Ухтомский чувствует себя на высоте положения, и с увлечением предаётся разработке нового метода богословия.

Сильное влияние на него оказывает также позитивистская философия. До знакомства с ней он воспринимал действительность как «целое, единое существо», которая была всегда неизменна, всегда «та же самая, что была при Аристотеле или при Канте, например, или, например, та, что с такой ужасающей подробностью описывается в романах Достоевского». Это её тождество самой себе, полагал Ухтомский, и позволяет «изучить, как от одной и той же действительности развиваются человеческие миропонимания – религиозное и нерелигиозное»².

Чтение позитивистских трактатов, и особенно «Критики чистого опыта» Рихарда Авенариуса, вносит существенные коррективы в его философские воз-

¹ Там же. С. 285. – Из «новых богословов» Ухтомский наиболее выделяет архимандрита Сергия (Страгородского), ратовавшего за «природосообразное (генетическое) объяснение» христианских догматов, выведение их «из нормальной природы вещей», с естественной необходимостью определяющих «судьбу человека». В диссертации Ухтомского о его трактате «Православное учение о спасении» (Сергиев Посад, 1895) говорится: «...работа о. архимандрита Сергия... должна быть приветствована в этом отношении в качестве в высшей степени своевременной новости». – Там же. С. 352.

² Там же. С. 338.

зрения. Прежде всего он окончательно убеждается, что мы можем мыслить вещи лишь такими, какими их находим, и никогда не в состоянии мыслить их такими, какими их никто не находит.

В своём дневнике 1901 г. Ухтомский, теперь уже студент естественного отделения Петербургского университета, записывает: «С известного момента я почувствовал, что сама *действительность* для меня может быть не такую, какую она была для Аристотеля, Канта или Достоевского; она разве только во имя обобщения признаётся одною и тою же для всех людей, конкретно же и вживе она для меня уже не та, что, например, лежит под понятиями Достоевского. Современное научное настроение именно в вере в возможность все новой и новой действительности, откуда и вытекает требование научного настроения – не ограничивать действительность окончательными (*категорическими*) понятиями»¹.

С этого времени концепт действительности конкретизируется для него в значении исключительно человеческого опыта. Всё, что не «втискивается» в него, остаётся в сфере случайности, т. е. «бытия в себе». Человеческий опыт – это область «фактов», тогда как сфера случайности – область «идей». Отдельные идеи вследствие деятельности мышления могут переходить в разряд фактов опыта, но в массе своей они недоступны обработке сознания и образуют содержание религиозной веры. Ухтомский так и определяет религию как «деятельность на основании мышления по идеям»².

Итак, Бог не только «не явен, не очевиден в мире, но есть лишь *уходящий всё вперёд идеал*»³, удерживаемый свободной волей человека. И пока Он «не приидет в силу», утверждает Ухтомский, «Божия

¹ Там же. С. 339.

² Ухтомский А. А. Заслуженный собеседник. С. 98.

³ Там же. С. 57.

жизнь плодится самим человеком в меру его веры, прозорливости, духовного возраста»¹.

В соответствии же с конкретным идеалом Бога совершается «возделывание» человеческой личности. «Человек естество есть делаемое», – гласит один из любимых философских афоризмов Ухтомского. В этом он вполне солидарен с Достоевским. Чтобы человек мог жить «Божией жизнью», ему необходимо «становиться выше себя, творить новую природу»².

Объективный показатель состояния человеческой природы – *поведение*, которое детерминируется, с одной стороны, бытом, а с другой – инстинктами. Их взаимодействие образует *доминантный цикл*, формирующий разные типы личностей – от предельно замкнутого в себе учёного-аутиста до проникнутого жаждой «стяжания Духа Святого» христианского праведника.

Доминанта как определитель поведения характеризуется, во-первых, повышенной возбудимостью организма (соответствующих нервных центров) к внешним раздражителям, во-вторых, способностью к достаточно продолжительному накоплению и удержанию в себе этого возбуждения, наконец, в-третьих, разложением возбуждения на целую цепь рефлексов, поддерживающих однажды начавшиеся реакции³.

¹ Ухтомский А. А. Интуиция совести. С. 27.

² Ухтомский А. А. Доминанта души: из гуманитарного наследия. Рыбинск, 2000. С. 290.

³ См.: Ухтомский А. А. Доминанта как фактор поведения // Ухтомский А. А. Доминанта. М.; Л., 1966. С. 78–79. – Сам термин «доминанта» учёный заимствует у Авенариуса, наполняя его новым содержанием. «К сожалению, – пишет он, – это представление о доминанте у Авенариуса имеет всё-таки такой характер, что, дескать, вот какие бывают курьёзы в мозговой работе. Всё-таки и для него – это нечто исключительное, нечто отходящее от нормы... Я, со своей стороны, ещё раз и ещё раз хочу подчеркнуть, что, по моему, перед нами не нечто исключительное, не частность, тем более не аномалия, а нечто постоянное и характерное для нормальной работы нервных центров» (Там же. С. 81).

Доминанты создаются самой жизнью. Они могут быть лучшими или худшими, врождёнными или приобретёнными, но ни один человек не обходится без доминант. Поэтому каковы наши доминанты, таковы мы и сами. Доминанта скрепляет человеческий опыт, отделяет в нём существенное от частного. Благодаря доминанте в нашем поведении выявляется столь необходимое для достижения успеха «организованное единство». Она держит в своей власти всё поле душевной жизни. Это требует от человека постоянного к ней внимания и «обихаживания»; нужно всячески «воспитывать данную доминанту... следить за тем, чтобы она не перевозбудилась, не перешагнула известной величины, а всё время соответствовала бы текущим условиям в центрах, с одной стороны, и в окружающей обстановке – с другой»¹.

Вместе с тем следует различать две базовые конфигурации доминант, определяющих способ существования человека в мире. Одна из них – это *реалистическая*, или *бытийственная* доминанта, другая – *рационалистическая*.

Рационалистический тип доминанты зиждется на вере в законодательствующий приоритет сознания по отношению к действительности. Подобное мировидение в своей глубинной основе есть выражение «инстинкта индивидуального самоутверждения». Оно пронизано «недоверием к жизни», желанием заставить «реальность вращаться около своей теории, как центра»². По определению Ухтомского, рационалистическая доминанта, «как противоположение себя всему прочему Бытию», есть источник «морального солипсизма», служащего предпосылкой «всяких революционных, социалистических, анархических замыслов»³.

¹ Там же. С. 93.

² Ухтомский А. А. Интуиция совести. С. 488.

³ Там же. С. 491.

Совсем другое – реалистическая доминанта! Она вся целиком пропитана этическим сознанием: «бытийственню» относится критически прежде всего к самому себе. Им движет «ревнивая неудовлетворённость делами рук своих», он не успокаивается ни на одном из своих «Вавилонов». В то же время, согласно Ухтомскому, эта «замечательная черта... уравновешивается... способностью, приобретаемой некоторым трудом и опытом многих годов, – приветствовать с любовью и жалостью дела другого»¹. Поэтому реалистическая доминанта может быть названа «доминантой на лицо другого». Её укрепление и развитие в себе – и будет изменением своей природы, «деланием самого себя». «Только в меру того, – пишет Ухтомский, – насколько каждый из нас преодолевает само себя и свой индивидуализм, самоупор на себя, ему открывается лицо другого. И с этого момента, как открывается лицо другого, сам человек впервые заслуживает, чтобы о нём заговорили как о лице»².

Таким образом, Ухтомский в чём-то близок Несмелову; но для него самопознание отнюдь не автономно, не лично, как это выявляется у казанского профессора, а коммуникативно, сопряжено с установкой на *идеализирующее* отношение к другому. Только утвердившись в знании себя через другого, человек открывает в себе Бога. Но Бог – это уже не просто Другой; Он – «любящее тебя Лицо», которое «осуществляется для нас настолько, насколько мы верим и хотим Его осуществления»³. В вере в Бога обретается истина нашего будущего спасения.

Образ этой Истины – Христос. «Для нас, христиан, – рассуждает Ухтомский, – Истина не есть абстрактное положение, спекулятивный продукт челове-

¹ Ухтомский А. А. Заслуженный собеседник. С. 425.

² Ухтомский А. А. Парабиоз и доминанта // Ухтомский А. А. Доминанта. С. 94.

³ Ухтомский А. А. Доминанта души. С. 322.

ческого ума, цепь умозаключений и т. п. Истина для нас есть *живая, независимая от нас реальность*, обладающая свободой и личными свойствами, – *Христос*¹. Быть «собеседником» Христа, молиться Ему – превышает всё, что может только помыслить себе человек. Для узревшего в душе своей «Свет Лица Христа», важным и обязывающим остаётся только вопрос о том, «что следует сделать для любви», «как перейти к тому, что должно быть»². Человек как бы сливается с Христом, берёт на себя ответственность за судьбы людей и мира.

В вере в Христа «мир творится заново, и не по идеалистической выдумке... а потому, что человечество – участник и элемент творчества, участник и слуга Бытия»³.

Антропология Ухтомского возвещает новое, *творящее* отношение к действительности. Она преодолевает историософский пессимизм Бердяева, замкнутого на ожидании «конца истории», и духовно сливается с позицией Толстого, признававшего, что установление Царства Божия на земле зависит «и от нас»⁴. «Если бы, – соглашается Ухтомский, – все люди всегда были... погружены в усвоение и осуществление этических обязанностей... то... на земле осуществилось бы Царство Божие, в котором не было бы ни борьбы, ни спора о правах»⁵.

Но люди ещё далеки от понимания своего подлинного призвания, и им предстоит долгая «выделка», совершенствование своей природы. В этом Ухтомский вполне разделяет мнение Достоевского.

¹ Там же. С. 446.

² Там же. С. 301.

³ Ухтомский А. А. Заслуженный собеседник. С. 421.

⁴ Толстой Л. Н. В чем моя вера. С. 106.

⁵ Ухтомский А. А. Доминанта души. С. 40.

Заключение

Многие в России рассуждали о религиозных предметах, но лишь единицы вошли в Храм русской религиозной философии.

Из лекций проф. А. А. Галактионова

Всякая работа хороша тем, что имеет конец. Автор продвигается к нему с неменьшим нетерпением, нежели читатель; и – да святится Имя Господне! – человеку во всяких трудах его предстоит умиротворение и радость.

Русская религиозная философия во всех отношениях феноменальна и вызывает восхищение. И не потому только, что в ней невероятно смело, всеохватно раскрыт безмерный духовный потенциал православно-христианского мировоззрения; главное значение её определяется безусловным возвышением свободы и творчества человека, осознанием его *космоустроительной* роли в мировом процессе бытия. В этом смысле она есть именно «характерно русское явление»¹, не скованное запросом официальной церковности и порождённое как людьми духовными, так и светскими.

Разъяснения требует также вопрос о месте русской религиозной философии в общей системе отечественного любомудрия. В принципе историография давно решила этот вопрос, разграничив собственно русскую религиозную философию и философию в России. Философия в России есть то, что пришло на волне европеизации, т. е. обусловило работу русского ума над чужим идейным материалом – от вольфианства до марксизма включительно. Эта деятельность была бесплодной; во всяком случае, наши русские

¹ Полторацкий Н. П. Русская религиозная философия // Вопр. филос. 1992. № 2. С. 129.

кантианцы, гегельянцы, фейербахианцы и т. д. были ничуть не хуже, а чаще даже лучше западных истолкователей великих доктрин.

Русская религиозная философия, конечно же, вовлекалась в обсуждение метафизических проблем классической философии, но при этом она всегда оставалась на почве богословской экзегезы. У нас нет ни одного религиозного философа, который ограничился бы просто «самомышлением», развёртыванием собственной вероисповедной парадигмы; все они, начиная от древнекиевских книжников и кончая мыслителями эпохи «духовного ренессанса» XX столетия, исходили из Евангелия, из логий и притч Иисуса Христа, намечая задачи и перспективы развития богосознания. Экзегетическая сущность русской религиозной философии, с одной стороны, укореняет её в христианской традиции, превращает в неотъемлемый элемент «верующего разума», а с другой – выявляет направленность русской мысли в сторону завершения, доведения до конечного результата всех возвышенных устремлений всечеловеческого духа. В этом – её величие, но в этом – и её трагедия!

Закончить исследование хотелось бы словами Илариона Киевского: «Так верую, и не стыжусь, и пред народами исповедаю»¹.

Вряд ли можно усомниться, что это и есть эпиграф к истории русской религиозной философии.

¹ Иларион. Исповедание веры // Иларион. Слово о Законе и Благодати. С. 108.

Именной указатель

Абрамов А. И. 56
 Авва Дорофей 77
 Августин 13, 99
 Августин (Никитин), архим. 133
 Авенариус Р. 193, 195
 Аверинцев С. С. 8
 Аксаков К. С. 95
 Александр II 144
 Александр III 144
 Александров А. А. 125
 Алексей Михайлович, царь 47
 Амвросий Оптинский 76, 80–85, 112, 116, 125
 Анисимов Е. В. 54
 Аничков Д. С. 55
 Аничков Е. В. 29
 Ансельм Кентерберийский 13
 Антоний (Храповицкий), митр. 63, 166, 182
 Аржанухин С. В. 72
 Аристотель 20, 99, 134, 192
 Арндт Иоганн 69
 Артемий Троицкий 39
 Асмус В. Ф. 150
 Афанасий Александрийский 5–6, 119
 Афанасьев В. 98
 Барсов А. А. 55
 Баумейстер Х. 55
 Бердяев Н. А. 6, 132, 177, 182–190, 192
 Беркли Д. 148
 Боссюэ 92
 Брукнер И. 55
 Брянцев А. М. 55
 Булгаков С. Н. 158–162
 Буренин В. П. 138
 Бухарев А. М. (о. Фёдор) 90, 164
 Быков А. А. 47
 Бэкон Ф. 148

Василий III 31
 Василий Великий 9, 10, 66
 Вересаев В. В. 94
 Верещагин Е. М. 15
 Вернадский В. И. 158
 Вернадский Г. В. 75
 Виельгорская А. М. 90
 Винклер И. 55
 Владимир Мономах 19
 Владимир Святославич, киев. кн. 18
 Вольф Х. 49–53, 55, 56, 148
 Гайденко П. П. 155
 Галактионов А. А. 199
 Гартман Э. 149, 150
 Гегель Г. 136
 Герцен А. И. 137
 Гоббс Т. 148
 Гоголь Н. В. 76, 85, 89–95, 118
 Голубинский Ф. А. 57–59, 78, 180
 Горский В. С. 8
 Греков Б. Д. 30
 Григорий Нисский 174
 Григорий Палама 32, 62
 Григорий Синаит 32, 33, 35
 Даниил Заточник 19
 Данилевский Н. Я. 127
 Декарт Р. 148, 174, 175, 176, 182
 Державин Г. Р. 6
 Десницкий С. Е. 55
 Дионисий Ареопагит 12, 175
 Дмитрий Ростовский 92
 Достоевский Ф. М. 81, 85, 91, 106–115, 136, 164, 167, 182, 193, 195, 198
 Евлогий (Георгиевский), митр. 164
 Екатерина II 49, 64, 73
 Елагина А. П. 95
 Жильсон Э. 13
 Жуковский В. А. 95
 Зеньковский В. В. 6, 94, 139, 181
 Иван III 45–46
 Иван IV 39, 46, 47, 130, 131
 Иванов В. И. 132

Иларион Киевский 16–19, 200
 Ильин И. А. 44, 123
 Иоанн (Сныгчѳ), митр. 49, 184
 Иоанн Дамаскин 12
 Иоанн Златоуст 37, 44
 Иоанн Лествичник 62, 94
 Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), архиеп. 129
 Иосиф Волоцкий 31, 39–45
 Исаак Сирий 62
 Казакова Н. А. 38, 46
 Кант И. 59, 135, 136, 140, 141, 182
 Карп, дьякон 30, 31
 Карпов В. Н. 133–138
 Карсавин Л. П. 132
 Каргашѳв А. В. 59
 Катков М. Н. 138
 Киприан (Керн), архим. 60
 Киреевская Н. П. 77, 78, 97
 Киреевский И. В. 77, 78, 90, 95–106
 Кирилл Туровский 22–27, 66, 163
 Кирилл Философ 7, 15
 Климент Смолятич 18, 20–22, 24, 66
 Коваленский М. 30
 Козельский Я. П. 55
 Константин Великий 86
 Котельников В. А. 81
 Крылов И. А. 82
 Кудрявцев-Платонов В. Д. 180
 Курбский А. М. 39, 46, 47
 Курицын Ф. И. 42
 Лебедев А. П. 14
 Лейбниц Г. 148
 Леонид, оптин. монах 76
 Леонтьев К. Н. 5, 112, 116, 124–132
 Лесевич В. В. 150
 Локк Д. 148
 Ломоносов М. В. 55
 Лопухин И. В. 70, 71, 73
 Лукьянов С. М. 139
 Лурье Я. С. 46
 Лютер М. 99, 136
 Майков А. Н. 112

Макарий (Булгаков), митр. 59, 118–120
 Макарий Оптинский 76–80, 90, 98, 106, 116
 Маковицкий Д. П. 167
 Максим Грек 39
 Максим Исповедник 62, 78
 Максимович М. А. 77
 Мефодий, брат Кирилла Философа 7, 15
 Милль Д. 148
 Мильдон В. И. 87, 89
 Мольер Ж.-Б. 118
 Мочульский К. В. 155
 Надеждин Н. И. 59
 Несмелов В. И. 6, 174–182, 183, 192, 197
 Нестор Летописец 27
 Никон, патр. 47
 Нил Сорский 34–37, 63, 92
 Ницше Ф. 171
 Новиков Н. И. 70, 71
 Орлов А. И. 29
 Оуэн Р. 130
 Павел, ап. 6
 Паисий Величковский 59–63, 77, 78, 92
 Панибратцев А. В. 56
 Парменид 155
 Патрикеев В. И. (Вассиан) 37–39
 Петерсен Н. П. 167
 Петр I 47, 48, 53, 54, 55
 Петр Дамаскин 11
 Платон 7, 20, 133, 134, 140, 155
 Победоносцев К. П. 144, 145
 Полторацкий Н. П. 199
 Поньрко Н. В. 28
 Поповский Н. Н. 55
 Поспеловский Д. В. 49
 Пушкин А. С. 118
 Радищев А. Н. 70
 Розанов В. В. 81, 131
 Романов К. К. 81
 Рыбаков Б. А. 29, 31
 Серафим Саровский 59
 Сергей (Страгородский), патр. 192, 193
 Сергей Радонежский 35

Симеон Новый Богослов 62
 Сковорода Г. С. 144
 Соловьёв В. С. 5, 81, 83, 132, 133, 139, 143–158, 164, 165,
 167, 170, 175–177
 Соловьёв С. М. 143
 Софокл 7
 Спиноза Б. 148, 155
 Страхов Н. Н. 81
 Тареев М. М. 192
 Тертуллиан 99
 Тихон Задонский 63–69, 92, 112
 Толстая С. А. 116
 Толстой Л. Н. 5, 69, 78, 81, 114, 115–124, 162, 166, 198
 Трубецкой Е. Н. 8
 Тургенев И. С. 76, 77
 Тышкевич С. 79
 Ухтомский А. А. 5, 190–198
 Фёдоров А. А. 5
 Фёдоров Н. Ф. 5, 166–173
 Фейербах Л. 181
 Феодор Студит 62
 Феодосий Печерский 27–28
 Феофан Затворник 59
 Феофан Прокопович 48
 Феофилакт Лопатинский 56
 Филарет (Дроздов), митр. 49, 59
 Филиппов Т. И. 77
 Филофей Псковский 31
 Фихте И. 57
 Флоренский П. А. 158, 162–164, 192
 Фома Аквинский 13, 92, 192
 Фома Кемпийский 92
 Фонвизин М. А. 107
 Фонвизина Н. Д. 107
 Фотий, конст. патр. 14
 Франк С. Л. 187–188
 Фудель С. И. 129
 Фукидид 7
 Хомяков А. С. 5, 88, 89, 95, 100
 Цертелев Д. Н. 144
 Циолковский К. Э. 158
 Чаадаев П. Я. 85–88, 89

Чернышевский Н. Г. 138
 Четвериков С. 78
 Шапошников Л. Е. 5
 Шевырёв С. П. 77
 Шекспир У. 118
 Шеллинг Ф. 104, 105, 155
 Шопенгауэр А. 149, 154
 Шпет Г. Г. 7, 57
 Юркевич П. Д. 133, 138–143, 144, 175
 Языков Н. М. 92
 Якубовский А. Ю. 30

Научное издание

Александр Фазлаевич Замалеев

**РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ
XI – XX вв.**

Редактор А. Е. Рыбас
Корректор Т. М. Замалеева
Фото И. Е. Рыбас

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано к печати 29.06.2007
Формат 84 × 108 / 32. Гарнитура Century Schoolbook.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 12,75. Тираж 1000 экз. Заказ 4123.

Издательский дом СПбГУ.
199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11/21

Отпечатано с готовых диапозитивов
В ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12
