

Российская Академия Наук
Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
№ 6

Москва
2000

ББК 87.3
УДК 10(09)
И-90

Редколлегия:

*В.А.Жучков, А.В.Панибратцев, А.М.Руткевич (отв. ред.),
А.В.Смирнов, Г.М.Тавризян*

Редакторы:

М.Н.Громов, А.В.Панибратцев

Рецензенты:

доктор филос. наук *М.А.Маслин*
кандидат филос. наук *В.С.Малахов*

И-90 **История философии. № 6.** — М., 2000. — 227 с.

Шестой выпуск издания содержит материалы, появление в печати которых приурочено к знаменательному юбилею — столетию со дня смерти великого русского философа Владимира Соловьева. Помимо теоретических статей в нем представлены историко-архивные и биографические материалы.

Адресована книга всем, кто интересуется историей русской философии в ее разнообразных аспектах.

В. В. Сербиненко

Образ «постисторического» будущего в «Трех разговорах» Вл. Соловьева

Я в пророки возведен врагами...

Вл. Соловьев

Эсхатологическая тема в русской историософии XX века раз­вертывалась в творчестве самых разных мыслителей. Все они обра­щались к религиозной, в первую очередь христианской тради­ции, но их подходы были далеко не одинаковыми. Начало же рос­сийским философским спорам о конце истории (как и многим другим) положил Вл. Соловьев своей последней книгой «Три раз­говора» (1899—1900). Очень многие увидели в этом произведе­нии последнее пророчество мыслителя-визионера, причем про­рочество мрачное. У некоторых это, тем не менее, вызвало опре­деленный энтузиазм. «Через двести-триста лет монголы завоюют Европу, начнется всемирная резня, придет антихрист и наступит конец мира», — с неподдельным воодушевлением писал о «карканье» позднего Соловьева Д. Мережковский в статье «Немой про­рок». Этот известный литератор-интеллектуал увидел в «Трех раз­говорах» собственный «символ веры»: «Вот за что мы любим его, вот чем он близок нам, — во всяком случае ближе, чем остроум­ный и красноречивый философ, — этот безумный и безмолвный пророк»¹. «Пророком нового, апокалиптического сознания» при­знал автора «Трех разговоров» Н. Бердяев².

Критики «Трех разговоров», как правило, также усматривали в этом сочинении опыт мистического пророчества, фактически порывающий с традицией философского понимания истории и свидетельствующий о том, что философ в конце жизни, пребы-

вая в крайне тяжелом душевном состоянии, полностью поддался «пессимистическим» и «катастрофическим» настроениям. Именно так, например, считал Н.Сетницкий, специально исследовавший «восточную тему» в творчестве позднего Вл.Соловьева³. С резкой критикой «Трех разговоров» выступил Г.Федотов, увидевший в них измену Соловьева его же идеалу религиозно-нравственного прогресса (учение о Богочеловечестве) и серьезное отступление от церковной традиции понимания эсхатологического предания, прежде всего в трактовке образа антихриста⁴.

Есть, однако, достаточные основания полагать, что Вл.Соловьев и в «Трех разговорах», вопреки мнению Д.Мережковского и др., оставался все тем же «красноречивым и остроумным философом», который отнюдь не желал поразить современников мрачными пророчествами, а выразил собственное (вполне философское) понимание перспектив истории и ее возможного финала. Вл.Соловьев был блестящим знатоком Гегеля (по сей день его характеристики гегелевской философии, в частности, в словаре Брокгауза, могут быть отнесены к лучшему из того, что написано на эту тему в России) и несомненно испытал серьезное воздействие идей немецкого философа. Однако в своей концепции «конца истории» он апеллировал не к Гегелю, а совсем к иной религиозно-метафизической традиции, слишком хорошо понимая, что гегелевская диалектика, утверждающая онтологический характер исторического процесса, просто не допускает возможности *онтологического* же его завершения. Диалектический процесс вечен и в этом смысле вечна и история как один из его моментов. Вопрос о том, что же ожидает человечество за последним историческим рубежом: вечность или ничто, не встает потому, что единство вечного и временного уже реализуется в самой истории, причем со всей возможной полнотой. Гегель писал, что «на вопрос, должен ли Бог являться, следует ответить утвердительно, потому что нет ничего существенного, что не являлось бы». Этот метафизический оптимизм гегелевского историзма действительно оказал на Вл.Соловьева существенное влияние. Он всегда исключительно высоко ценил идею развития именно как идею осуществления, раскрытия, явления смысла, и смысла безусловно абсолютного. Его учение о Богочеловечестве допускало возможность достижения единства божественного и человеческого в самом историческом процессе. Но именно как *возможность*.

В определенный период Вл.Соловьев был склонен допускать реализуемость такой возможности даже в ближайшем историческом будущем (мечты о «свободной теократии» и воссоединении

церквей). Еще в 1894 г. в письме Л. Толстому он утверждал, что история после Христа, в сущности, имеет уже лишь экстенсивный характер, цель и направление движения уже заданы *окончательно*. Собственно, им декларировалось как раз то, что в современных дискуссиях именуется «концом истории». В этом смысле ссылки, в частности, Ф. Фукуямы на 1806 г. (по Гегелю) как некий рубеж постисторизма вполне симметричны соловьевскому признанию, что вся новая эра уже есть постистория. Однако Соловьев все же никогда не допускал автоматизма в осуществлении христианского идеала в истории (ни в метафизическом варианте Гегеля, ни в идеологическом – его либерального поклонника Фукуямы). С особой остротой почувствовав в конце жизни, что «неудача дела Христова в *истории*» – это вполне вероятный (возможный) итог исторического опыта человечества, он вновь ставит в «Трех разговорах» вопрос о смысле этого опыта, но уже в эсхатологической перспективе, в перспективе действительного финала истории, в ее эмпирическом и онтологическом значении. Интересно, что эсхатологические «Три разговора» содержат и вполне конкретные исторические характеристики и даже определенные геополитические идеи. В какой мере «взгляд в будущее» русского религиозного метафизика имел отношение к реальной истории? Прошло столетие...

В «Трех разговорах» в целом сложно видеть результат внезапного «озарения», резкого перелома в мировоззрении: еще в 1896 г. в письме своему французскому корреспонденту-католику Е. Тавернье Вл. Соловьев, по существу, намечает проект «повести об антихристе» (эсхатологической части «Трех разговоров») и формулирует отказ от развиваемой им ранее теократической утопии⁵. Философ, размышляя о перспективах истории, думал и о том, как будет воспринята его книга. Поэтому он считал необходимым наметить в предисловии своеобразную иерархию целей собственного сочинения, отделить, по его словам, «существенное от подробностей». Детали-подробности имеют определенную ценность, но их подлинное значение должно быть понято в свете целого, основных идей, раскрытию которых они служат. Такой подход мы должны признать совершенно естественным для основоположника российской метафизики всеединства. Обращаясь, в частности, к идее «панмонголизма», Вл. Соловьев писал: «Во всем том, что говорится у меня о панмонголизме и азиатском нашествии на Европу, также следует различать существенное от подробностей. Но и самый главный факт здесь не имеет, конечно, той безусловной

достоверности, какая принадлежит будущему явлению и судьбе антихриста... В истории монгольско-европейских отношений ничто не взято прямо из Св. Писания... В общем эта история есть ряд, основанных на фактических данных, соображений вероятности. Лично я думаю, что эта вероятность близка к достоверности...»⁶. Что общего у этих рассуждений с пророческим «карканьем» по Мережковскому? И в какой мере изменился бы, например, характер манифеста того же Ф.Фукуямы, появившись в нем утверждение типа «лично я думаю»... В «Трех разговорах» Вл.Соловьев выразил не только свое понимание религиозной традиции, но и собственное видение уже ближайшего будущего человечества. На каноничности и какой-то абсолютной истинности этого своего видения истории философ не настаивал, более того, как мы видим, совершенно определенно предупреждал об обратном. Даже будучи уже убежден на рубеже веков в неизбежности будущих столкновений Запада и дальневосточной Азии, Вл.Соловьев избегал рядиться в тогу пророка и говорил не о фатальной предопределенности, а лишь о вероятности такого конфликта. Подобная позиция имела для философа принципиальное значение. «Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно», — это последние строки Вл.Соловьева, опубликованные при его жизни⁷. В 1900 г. русский философ писал именно об исчерпанности истории, о том, что хотя постисторический «эпилог» может быть сколь угодно длительным («пять актов»), человечество на этом этапе уже не способно к творческому, «богочеловеческому» преображению своего исторического бытия. Бытие же, лишённое такой цели, уже не может претендовать на вечность. Совершенная бессмысленность постисторического эпилога? Нет, для метафизика Соловьева постисторическое существование человечества — это не только итог всемирной истории, не только ее «эпилог», но и пролог к эсхатологическому будущему. Смысл постистории не в подвигах дней минувших и не в ней самой, а в том, что это действительно последние, эсхатологические времена. Поэтому Вл.Соловьев, думая о будущем, и стремился разграничить «подробности» и «существенное». Однако никакой абсолютной грани между ними быть не могло. События постисторического «эпилога» приобретают неслучайное, символическое значение в свете эсхатологического финала. Этим обстоятельством в первую очередь и продиктована особая осторожность философа в прогнозах будущих событий («подробностей»).

Впрочем, один из участников «Трех разговоров» — «политик» — предсказывал будущее весьма решительно. Этот персонаж с предельным оптимизмом предсказывал скорое вступление человечества именно в постисторию. И прежде всего он был уверен в том, что уже в ближайшее время человечество ожидает прочный и всеобщий мир. «Военный период истории кончился, — заявляет этот герой. — ... О каком-то немедленном разоружении не может быть и речи, но я твердо уверен, что ни мы, ни наши дети больших войн — настоящих европейских войн — не увидим, а внуки наши и о маленьких войнах — где-нибудь в Азии или в Африке — также будут знать только из исторических сочинений». В безнадежной утопичности таких прогнозов человечеству пришлось убедиться уже очень скоро. Не маленькие войны где-нибудь в Африке и даже не «настоящие» военные конфликты принес с собой XX век, а войны мировые, невиданные и по масштабам опустошения, и по своей невероятной жестокости. Метафизику Вл. Соловьеву, казалось бы, столь далекому от политических и социальных реалий своего времени, тем не менее уже в конце прошлого столетия был совершенно ясен утопизм прогрессистских надежд на скорое построение «общевропейского дома». Изображенный им «политик» претендует на здравомыслие и реализм, отрешиваясь от любых «абстрактных» рассуждений о добре и зле, смысле истории, религии и пр. Исторический опыт, однако, свидетельствует о том, что слишком часто подобный подход, игнорирующий духовный смысл происходящего в истории, приводит не к реализму, а к явным иллюзиям, причем как в общих оценках и прогнозах, так и в понимании конкретных исторических событий.

Ратую за сближение России с Европой, соловьевский «политик» с воодушевлением отзывался о союзе между Россией и Францией (1891—1917): «Сближение с такою прогрессивною и богатою нацией, как Франция, во всяком случае, для нас выгодно, а затем ведь этот союз есть, конечно, союз мира и предосторожности». Замечательно, что право «отрезвить» этого русского европейца Вл. Соловьев предоставляет своему двойнику — г-ну Z, выражающему, по характеристике автора, «безусловно-религиозную» точку зрения и весьма далекому и от политики, и от какого бы то ни было культа здравого смысла. «Что касается до моральных и культурных выгод от сближения двух наций — это дело сложное и для меня пока темное, — возражает «политику» г-н Z. — Но со стороны собственно политической не кажется ли вам, что, присоединяясь к одному из двух враждебных лагерей на континенте

Европы, мы теряем выгоду своего свободного положения как третьего беспристрастного судьи, или арбитра, между ними, теряем свою сверхпартийность? Пристав к одной стороне и тем уравновесив силы обеих, не создаем ли мы возможность вооруженного столкновения между ними? Ведь одна Франция не могла бы воевать против Тройственного союза (союз Германии, Австро-Венгрии и Италии, сложившийся в начале 80-х гг. XIX в. — *В.С.*), а вместе с Россией может».

Эти мысли Вл.Соловьева замечательны прежде всего совершенной трезвостью и реализмом. Его опасения, что вступление России в один из военно-политических блоков Европы может сыграть трагическую роль в ее судьбе, подтвердились вполне. Так же как и ясно высказанное мнение, что европейцев, расколотых на эти могущественные блоки, ожидает отнюдь не безоблачное будущее. Но, может быть, еще большее значение имеет предупреждение философа, что утопические представления далеко не всегда являются плодом отвлеченного идеализма, чрезмерно буйной фантазии или идеологического нетерпения, искажающего реальную перспективу. Они могут рождаться и на основе самого что ни на есть заземленного, ориентированного исключительно на здравый смысл мировоззрения. Неспособность и нежелание видеть трагическую правду жизни и истории, стремление подменить ее той или иной удобной, рационалистической схемой также ведут к утопии. Образ «политика» в «Трех разговорах» — яркая иллюстрация именно такого рода утопизма, утопизма здравого смысла.

Вл.Соловьеву было совершенно ясно, что иллюзии относительно будто бы наступающей эры всеобщего мира и благополучия развеются сами собой и ждать этого осталось недолго. Но, не исключая в принципе возможности того, что войнам в конечном счете будет положен предел, он и в такой перспективе не видел особых оснований для исторического оптимизма. «Что милитаризм в Европе и в России съедает самого себя — это несомненно. А какие отсюда произойдут радости и торжества — это еще увидим», — утверждает г-н *Z.* Философ считал, что в условиях мира, хотя бы даже и всеобщего, если он не будет подкреплён подлинным духовно-нравственным прогрессом, а окажется лишь механическим следствием развития цивилизации (например, создания супероружия — милитаризм «съедает» себя), человечество не гарантировано от глубокого кризиса.

Утопичными, с точки зрения Вл.Соловьева, были и чрезмерные упования на успехи науки и цивилизации. «Несомненные успехи в положительную сторону уравновешиваются столь же

несомненным прогрессом невропатических и психопатических явлений, сопровождающих развитие культуры..., растёт плюс, растёт и минус, а в результате получается что-то близкое к нулю». На исходе прошлого века, наблюдая «ускорение» развития цивилизации, русский мыслитель приходит к выводу, что такой прогресс является не чем иным, как «симптомом конца». «Три разговора» завершаются «Краткой повестью об антихристе», где взгляд Вл. Соловьева на конец истории выражен уже совершенно определённо.

Единственная война, о которой говорится в «Повести» (если не считать финальных, уже безусловно апокалиптических образов), — это как раз «восточное» нашествие на Россию и Европу. Краткость и даже схематичность описания данного события на первый взгляд странно контрастирует с тем значением, которое автор, очевидно, придавал идее «панмонголизма», поставив даже начальные строки своего одноименного стихотворения эпиграфом к «Повести»:

Панмонголизм! Хоть имя дико,
Но мне ласкает слух оно,
Как бы предвестием великой
Судьбины Божией полно...

Но схематизм этот явно не случаен, ведь, как уже говорилось, Соловьев сам подчеркивал второстепенность деталей в картине последнего столкновения Запада и Востока. Два момента в связи с этим представляются ключевыми.

Во-первых, панмонголизм для Вл. Соловьева — знак, символ завершения исторического цикла, наступления «последних времен». Именно поэтому дикое имя «ласкает» слух религиозного мыслителя, верящего в то, что конец истории — это не катастрофа мироздания, а нечто совершенно противоположное — наступление «нового неба» и «новой земли». Избежать войны разобщённое культурно и идейно человечество, по его убеждению, в ближайшие десятилетия не в состоянии, война будет мировой и подведет итог тысячелетней культурно-исторической традиции, т.е., по существу, станет вступлением в *постисторический* «эпилог». Но о том, как все будет в действительности происходить, о конкретных деталях будущих потрясений Вл. Соловьев, последовательно избегая роли пророка, а можно сказать, и роли футуролога, говорит достаточно сдержанно и именно поэтому — схематично. Он, кстати, рассматривал и возможность столкновения России и Запада (действующих совершенно разрозненно) не толь-

ко с народами Дальнего Востока (собственно – с Японией, как будущим гегемоном дальневосточной Азии, подчинившей своему влиянию Китай и иные области). В предисловии к «Трех разговорам» говорится о вероятности столкновения Запада с миром «пробудившегося ислама». Существенно то, что, весьма критически относясь к мечтам о всеобщем мире («прекращение войны *вообще* я считаю невозможным»), Вл.Соловьев, при всем своем *историческом* пессимизме последних лет жизни, отнюдь не считал бессмысленными и ненужными усилия, направленные на укрепление мира и подлинного согласия. Напротив, он настаивал (в предисловии) на «необходимости и нравственной обязательности» «сближения и мирного сотрудничества всех христианских народов и государств». Религиозный мыслитель всю жизнь отстаивал идеал «христианской политики», который последовательно противопоставлял различным историческим формам гегемонии цивилизованных «христианских» стран в отношении других народов (колониализм, экономическая эксплуатация, политический и идеологический диктат). От этих своих принципов Вл.Соловьев не отказался. Но в то же время уже не верил, что сложившуюся систему международных отношений («канибальскую», как он ее охарактеризовал еще в работе «Великий спор и христианская политика») можно радикально изменить, и считал, что XX век принесет не общечеловеческое единство, а новые национальные и религиозные конфликты.

Во-вторых, панмонголизм в «Трех разговорах» – это не только символ наступления «последних времен», но и вполне определенная идеология. Мировой военный конфликт, о котором говорится в «Повести», вызывается к жизни в первую очередь причинами идеологического порядка. Причем Вл.Соловьев особо подчеркивал неоригинальность идеологии панмонголизма, сплотившей в XX в. народы Дальнего Востока: это не более, чем одна из форм *повсеместно* распространившегося идеологизированного национализма (он упоминает также пангерманизм, панисламизм и пр.). В «Повести» о «новом» национализме «подражательные японцы» узнают из западных «газет и учебников». Тем самым кризис мировой цивилизации (во всяком случае – неизбежность военных конфликтов в будущем) Соловьев самым непосредственным образом связывал с расцветом и новыми формами националистической идеологии.

Последующий исторический опыт подтвердил реалистичность этой историософской позиции русского религиозного метафизика, который, конечно, не выступал в амплуа «безумного

пророка» («я в пророки возведен врагами» — эти строки из его стихотворения). Не обмануло философа и предчувствие, что столкновение с Японией может сыграть в судьбе России особенно трагическую роль. Хотя и в данном случае говорить надо не столько о предчувствии, сколько о глубоко реалистическом подходе, который нашел отражение в уже написанном им десятилетием ранее очерке о Японии, где он, одним из первых в России, дал анализ стремительного прогресса Японии после революции Мейдзи⁸. Безусловно и то, что описанная Соловьевым «гроза» с Дальнего Востока — это далеко не только предупреждение о внешней угрозе, но и (возможно, даже в первую очередь) указание на опасности, таящиеся в самой западной цивилизации, разобщенной, захлестнутой волной радикалистской и националистической идеологии и, как казалось философу в конце жизни, уже и не заслуживающей названия «христианской». В 1900 г. разгорается военный конфликт между западными державами и Китаем, и Вл. Соловьев, думая, что его предсказания начинают сбываться даже раньше, чем он предполагал, с горечью говорил С.Трубецкому о том, «с каким нравственным багажом идут европейские народы на борьбу с Китаем..., христианства нет, идей не больше, чем в эпоху Троянской войны...»

В «Краткой повести об антихристе» Вл.Соловьев писал именно о *последней* глобальной войне. Победа «Востока» оказалась недолговечной, и последовавшее через полвека свержение «монгольского ига» как раз и символизирует начало новой, *постисторической* эры. Европа в XXI столетии представляет собой союз государств — Европейские Соединенные Штаты. «Старый традиционный строй отдельных наций повсюду теряет значение... Успехи внешней культуры... пошли ускоренным ходом. А предметы внутреннего сознания — вопросы о жизни и смерти, об *окончательной судьбе мира и человека*, — осложненные и запутанные множеством новых физиологических и психологических открытий, остаются по-прежнему без разрешения». Постисторическое общество, о котором писал Вл.Соловьев, уже не знает глубоких социальных антагонизмов и идеологических противоречий (что вполне соответствует новейшим моделям «конца истории»), но в то же время человечество захлестывает волна идеологического синкретизма, различных форм спиритизма, утонченной мистики («теоретический материализм» переживает глубокий упадок) вплоть до откровенного сатанизма. В этой атмосфере идеологической всеядности, когда традиционные нравственные и религи-

озные нормы и ценности перестают для подавляющего большинства иметь сколько-нибудь существенное значение, и происходит, внешне вполне благопристойное и вписывающееся в общую ситуацию, явление антихриста. Последний как бы принимает правила игры, существующие в постисторическом мире, и завоевывает души миллионов политической демагогией, беллетризованными социальными прожектами (всемирную популярность ему приносит трактат «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию»), хорошо организованной рекламой: «дешевые издания с портретами автора будут расходиться в миллионах экземпляров». В итоге всеевропейская демократия легко, мирно и практически безболезненно сменяется «всемирной монархией антихриста».

Очевидно, что Вл.Соловьев считал подобный переход, в сущности, не более, чем сменой декораций. Вместе с традиционными религиозными и нравственными ценностями канули в Лету и неразрывно с ними связанные социально-политические идеалы. Речь идет уже не о наступлении диктатуры, не о «последней» схватке за свободу, а лишь о некоторой постисторической рокировке: на смену псевдодемократии приходит псевдомонархия, не более. «Избранный» всемирный император решительно ликвидирует все, даже самые ничтожные, очаги сопротивления своему режиму и, совершив с «отборной армией» «военную прогулку от Восточной Азии до Марокко», «без большого кровопролития подчиняет всех непокорных». Установив, таким образом, всеобщий мир, соловьевский антихрист приступает к осуществлению вековечной мечты о царстве всеобщего изобилия. Произошло, писал русский философ, «установление во всем человечестве самого основного равенства — равенства всеобщей сытости». И тем не менее, считал Соловьев, и эту всемирную империю ожидает крах. Физическое сопротивление режиму практически невозможно, и очень сложным оказывается сопротивление духовное: ведь явью стали самые фантастические мечты и после тысячелетий трагической истории сложно пришел наконец долгожданный «золотой век». И все же, был убежден философ, даже в такой ситуации у человечества найдутся духовные силы отличить правду от лжи, не смириться с ролью сытых и играющих животных, ничего не желаящих, кроме хлеба и зрелищ.

Свои надежды Вл.Соловьев связывал не с «новыми» идеями, а с духовной традицией и *историческим* опытом христианской Церкви. Окончательно расставаясь с утопизмом (в том числе и в собственном творчестве), он, по сути, признал, что история ни-

когда не утратит смысл, никогда не завершится «осуществленной» утопией. Никакой «скачок» в постисторию не в состоянии отметить смысл исторического бытия человека и, каким бы тотальным ни был антиисторизм современного сознания, нет серьезных рациональных и тем более *исторических* оснований для того, чтобы видеть в этом равнодушии к истории рождение нового небывалого внеисторического мира, а не всего лишь еще один симптом культурного кризиса эпохи. Религиозный метафизик Вл. Соловьев считал, что это уже *последний* кризис, и стремился следовать христианской эсхатологической традиции. Но при этом он не пытался определить «сроки» и не пугал современников грядущими катастрофами. Современный либеральный мыслитель полагает, что человечество, как это ни печально, может обойтись без традиции, без искусства и философии, «лишь тщательно оберегая музей человеческой истории»⁹. Русский религиозный философ твердо знал, что такой исторический (или уже постисторический) выбор человечество не сделает никогда. Борьба идей, творчество, взлеты и падения человека будут продолжаться до самого последнего момента. Иначе говоря, история останется историей. Конечно, он верил, что метафизический конец истории неизбежен. Можно сказать, что Вл. Соловьев смотрел на историю «с точки зрения вечности». Но в конечном счете любой метафизический опыт предполагает нечто подобное. И не слишком ли самонадеянно сегодня, спустя столетие, отказывать такому опыту в реализме, опираясь, в сущности, всего лишь на определенное понимание современной ситуации? Даже если понимание это отличается предельной трезвостью и точностью, разве оно может быть основанием для суждений о будущем: XX век уже опроверг все фундаментальные прогнозы «трезвых» теоретиков, не сумевших сколько-нибудь точно предсказать ни одного действительно радикального «поворота» истории. На пороге третьего тысячелетия человечество, как и прежде, стоит перед риском *исторического* выбора и впереди нет никакого просчитанного постисторического будущего.

Примечания

- ¹ *Мережковский Д.С.* Немой пророк // Тихий омут. М., 1908. С. 135.
- ² См.: *Бердяев Н.* Проблема Востока и Запада в религиозном сознании В.Соловьева // О Вл.Соловьеве. Путь. М., 1911. С. 126.
- ³ См.: *Сетницкий Н.А.* Русские мыслители о Китае (Вл.Соловьев и Н.Федоров). Харбин, 1926.
- ⁴ Подробно об этой полемике см.: *Сербиненко В.* Спор об антихристе: Вл.Соловьев и Г.Федотов // Общественная мысль: исследования и публикации. М.: Наука. 1990. Вып. 2.
- ⁵ См.: *Соловьев В.С.* Письма. СПб., 1923. Т. 4. С. 221.
- ⁶ *Соловьев В.С.* Собр. соч. 2-е изд. СПб., 1913. Т. 10. С. 89.
- ⁷ Там же. С. 226.
- ⁸ Подробнее об этом см.: *Сербиненко В.* К характеристике образа дальневосточной культуры в русской общественной мысли XIX в. // Общественная мысль: исследования и публикации. М., 1989. Вып. 1.
- ⁹ *Фукуяма Ф.* Конец истории?..

А.И.Абрамов

Философия всеединства Вл.Соловьева и традиции русского платонизма

В предисловии к третьему изданию своего сборника «Стихотворения» Вл.Соловьев писал о том, что «чем совершеннее и ближе откровение настоящей красоты, одевающей Божество Его силой, ведущей нас к избавлению, тем тоньше черта, отделяющая ее от лживого ее подобия, — от той обманчивой и бессильной красоты, которая только увековечивает царство страданий и смерти. Жена, облаченная в солнце, уже мучается родами: она должна явить истину, родить слово, и вот древний змий собирает против нее свои последние силы и хочет потопить ее в ядовитых потоках благовидной лжи, правдоподобных обманов. Все это предсказано, и предсказан конец: в конце Вечная красота будет плодотворна, и из нее выйдет спасение мира, когда обманчивые подобия исчезнут, как та морская пена, что родила простонародную Афродиту»¹. Этот на первый взгляд свободный поэтико-эстетический дискурс, столь характерный для символистического философствования Серебряного Века начала XX века, содержит в себе очень глубокие корни взаимосвязанности таких тонких сублимаций европейской духовной культуры, как поэзия, философия и богословие. Эти культурно-исторические связи зачастую не лежат на поверхности поэтико-эстетического, историко-философского и богословско-экзегетического анализа. Далеко не все исследователи могут, как, например, это удалось Г.-Г.Гадамеру, выявить тонкие и глубокие соприкосновения и взаимосвязи между философией и герменевтикой, между философией и поэзией, философией и литературой².

Тема «Вл.Соловьев и Платон» достаточно разработана и не нова для исследований историко-философского и литературно-эстетического характера, но сделать простой и прямой комментарий, устанавливающий взаимосвязанность, например, небольшого стихотворения «Из Платона» и платонических корней философии всеединства русского мыслителя совершенно непросто:

На звезды глядишь ты, звезда моя светлая!
О, быть бы мне небом, в широких объятиях
Держать бы тебя и очей мириадами
Тобой любоваться в безмолвном сиянии³.

Гораздо проще можно обнаружить взаимосвязь философской системы Вл.Соловьева с античным платонизмом как таковым. Метафизическая проблематика платонизма в его многочисленных модификациях в самом деле представлена в философствовании Вл.Соловьева более чем полно и выразилась в определенном схематизме и понятийном структурировании мира. Возможность и необходимость структурированного схематизма естественно вытекала уже из самого принципа всеединства — «все существует во всем», что, в свою очередь, было сопряжено с античными философемами и философемами Нового времени типа — «действительность неявна потому, что ей не удастся казаться, а кажимость бессильна потому, что ей не удастся быть» или «ничто не внутри, ничто не вовне, ибо то, что внутри — есть и вовне». По стилю и афористичности формы соловьевский философский дискурс вполне соответствует этим классическим образцам: «Поскольку сущность определяется сущим, она есть его идея, поскольку бытие определяется сущим, оно есть его природа». Русский мыслитель с помощью триадически встроенных категорий предпринимает попытку построения общей картины мира. Именно на пересечении взаимодействий таких цепочек категорий, как Сущее, Бытие, Сущность и Абсолютное, Логос, Идея раскрывается поле мировых взаимосвязей Духа, Ума, Души; Воли, Представления, Чувства; Блага, Истины и Красоты. Последняя триада является не чем иным, как воплощением и реализацией на почве русского философствования античного принципа калокогатии. В творческие планы Вл.Соловьева входило написание трех особых трактатов, посвященных Благу, Истине и Красоте, но реализовалось все это лишь по поводу первой из вышеперечисленных ипостасей — написании этического сочинения «Оправдание добра».

Вл.Соловьев часто употреблял выражение «исходная точка платонизма». Она была глубоко вкоренена в структуре его многочисленных философских и богословских трактатов, в поэтике его стихотворчества, в практике его замечательных переводов диалогов Платона, в написании работы «Душевная драма Платона», в самом стиле и тоне философствования. 13 марта 1882 г. была произнесена речь «Смысл современных событий» на Высших женских курсах, в которой был затронут принцип платонического философствования: «Мы видели, что исходная точка платонизма есть отрицание действительности как подлинного бытия, как истины. Платон признает данную действительность, противопоставляет ей мир истинного, должного.

Это противоположение в платонизме, как и вообще в философии, есть по преимуществу теоретическое. Недолжный, ненормальный характер действительности заключается, с точки зрения Платона, в ее неразумности, случайности, неистинности. То, что он признает настоящим, должным, разумным, идеальный мир, открывается умственному созерцанию — деятельности теоретической, умственной. Конечно, и философия Платона содержит элемент нравственный, но он на втором плане. Дальше теоретического противоположения мира истинного и неистинного не пошла древняя философия, и самое заключение ее — неоплатонизм (как видно уже из его названия) есть не более как систематическое дополнение к философии Платона»⁴.

Выше мы уже отмечали, что тема «Вл.Соловьев и Платон» неоднократно притягивала к себе внимание достаточно многочисленных исследователей. Особое место занимает работа А.Ф.Лосева «Владимир Соловьев и его время», которая содержит в себе такие разделы, как «Вл.Соловьев и Платон», «Вл.Соловьев и неоплатонизм», «Вл.Соловьев и патристика», «Вл.Соловьев и Ориген». В первом разделе А.Ф.Лосев ссылается на выводы своей более ранней работы «Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба», опубликованной в юбилейном сборнике «Платон и его эпоха» (М., 1979): «трагизм всякого платоновского мировоззрения распространяется на любые формы идеализма вообще, придавая этому трагизму, таким образом, всемирное философско-историческое значение», что значительно расширяет «гениальную концепцию платонизма у Вл.Соловьева» и выводит «ее далеко за пределы субъективно-психологической области»⁵.

В европейской философской культуре исторические судьбы платонизма и неоплатонизма слились почти до практической незнваемости. В этой связи А.Ф.Лосев пишет: «Всякий, кто зна-

комился с античной философией, прекрасно понимает, что это есть не больше и не меньше как неоплатоническое учение о первоедином. И Вл.Соловьев оперирует этой концепцией так ясно и просто, как будто бы это было простым правилом логики или грамматики. После этого судите сами, заимствовал ли Вл.Соловьев это учение о первоедином в его источниках, античных или немецких. Нам представляется, что здесь у Вл.Соловьева был чистейший неоплатонизм и в то же время полная независимость от изучения каких-нибудь неоплатонических источников»⁶. А.Ф.Лосев приходит к выводу о том, что неоплатонизм раннего Вл.Соловьева вовсе не вычитан им из Плотина, Прокла или Дионисия Ареопажита, а является самостоятельным и свободным философским достижением, что, впрочем, корректируется наличием целого цикла энциклопедических статей на сюжеты античного неоплатонизма (Плотин, Прокл, Ориген и др.), которые свидетельствуют о глубоком знакомстве русского мыслителя с источниками неоплатонического философствования.

Разделы, посвященные патристике, Оригену и знакомству Вл.Соловьева с теософско-гностической литературой также, хоть и косвенно, связаны с кругом неоплатонического философствования. Косвенные историко-философские связи и сопряжения необычайно важны при любых историко-философских реконструкциях, и в раскрытии такой темы, как «Философия всеединства Вл.Соловьева и традиции русского платонизма», без них не обойтись.

Вопрос о традициях русского платонизма затрагивает, в свою очередь, вопрос о типологических характеристиках русского философствования вообще. В этой связи вполне можно сделать такое обобщающее заявление, что история русской философской мысли в своей самой обобщенной характеристике есть не что иное, как история русского платонизма. Относительная истинность широких выводов и обобщений лишь подтверждается наличием определенных оговорок и исключений. К самым ярким выпадениям из генерализирующей линии русского платонического философствования относятся лишь русский материализм XIX века, позитивизм и марксизм. Аналитическая историко-философская характеристика русской философской культуры свидетельствует о том, что по крайней мере к XVIII в. русская философская мысль в своих основных чертах и проявлениях была окрашена в устойчивые христианско-платонические тона⁷.

Определив платонизм как одну из типологических характеристик русского философствования, необходимо также назвать и другие его типологические характеристики, а таковыми в XIX в.

являлись святоотеческое наследие и немецкая философия. Именно только лишь в XIX в. немецкая философия стала органической составляющей русского философствования, а до начала XVIII в. платонизм и святоотеческое богословие русского философствования питались интенциями неоплатонизирующего аристотелизма первого болгарского влияния, христианизированного неоплатонизма второго болгарского влияния и схоластицированного аристотелизма третьего латино-польского влияния.

Философская система Вл.Соловьева самым замечательным образом вписывается в эту тройственную характеристику русского философствования вообще — платонизм, святоотеческое наследие и немецкая философия.

Обращаясь к традициям русского платонизма в связи с философией всеединства Вл.Соловьева, необходимо подчеркнуть особое место русского мыслителя в этой традиции. Определенным образом предваряя историко-философский анализ, можно сказать, что философия всеединства Вл.Соловьева является одной из вершин русского платонизма, вобравшая в себя предшествующую традицию и передавшая ее в будущий XX в. — золотой век русской философии. Весь этот богатейший историко-философский материал очень усложняется тем, что история русского платонизма содержала в себе не только блестящие и сияющие вершины, но и множество зияющих пропастей. Открытый интерес к философскому учению Платона на протяжении нескольких столетий в определенной мере сдерживался официальным церковным осуждением. В византийском памятнике XI в. «Синодик в Неделю Православия» в лице такого крупного мыслителя, как Иоанн Итал, философское учение Платона было предано церковной анафеме. Тем не менее интерес к платонизму, особенно в его христианизированных неоплатонических формах, не только не утрачивались, но постоянно возрастал. К началу XIX в. этот интерес настолько возрос, что стал прямо и непосредственно связываться с судьбами русского православия. В официальных церковных кругах сложилось устойчивое убеждение о том, что «католическое богословие насквозь проникнуто тенденциями аристотелевской философии». Подобная точка зрения неизбежно приводила к постановке следующего вопроса: «Не таит ли в себе и православное богословие... каких-либо таких философских тенденций, которыми заранее предрешались бы характер и направление религиозно-философского умозрения, желающего не нарушать интересов православия»⁸. Светская и духовная цен-

зура пришли к выводу о том, что свобода философского мышления ведет к политическому и религиозному вольномыслию. Возникла острая необходимость подыскать умеренное, консервативное умонастроение и мирозерцание, которые бы не угрожали существующему положению вещей. Таким умонастроением был признан платонизм, и изучение философского учения Платона было официально введено в философские курсы Духовных академий и университетов⁹.

Известно, что весной 1873 г. Вл.Соловьёв сдал кандидатские экзамены на историко-филологическом факультете Московского имп. Университета, а осенью того же года стал вольнослушателем Московской Духовной академии¹⁰, где слушал философские лекции таких платонически настроенных представителей духовно-академического философствования, как А.В.Горский и В.Д.Кудрявцев-Платонов¹¹.

Философским учителем Вл.Соловьёва в Московском университете стал П.Д.Юркевич, которого вполне можно назвать одним из самых выдающихся русских философов-платоников¹². Вопрос о преемственности философских идей П.Д.Юркевича и В.С.Соловьёва очень важен уже в силу одного того, что место, занимаемое самим Вл.Соловьёвым в истории русской философии, настолько велико и значимо, что фигура его философского учителя также выдвигается на авансцену русской философской мысли.

Философская система Вл.Соловьёва впитала в себя множество самых разнообразных влияний, и вычленив среди них непосредственные влияния самого П.Д.Юркевича во всей их полноте представляется достаточно трудной задачей. Самое общее описание этих религиозно-философских влияний можно свести к нескольким, существенно важным моментам. Несомненным представляется влияние бывшего профессора Киевской Духовной академии в разработке у молодого Вл.Соловьёва замысла «внести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, то есть безусловную форму»¹³. Отличительной чертой всего творчества Вл.Соловьёва был историзм, необычайно острое ощущение истории. Помимо несомненного влияния Гегеля и историка-отца, большое влияние на формирование у Вл.Соловьёва принципа историзма оказал и П.Д.Юркевич, который в своих лекциях и сочинениях постоянно проводил мысль о том, что при изучении философии исследователь имеет дело не только с отрывочными явлениями духовной жизни человечества, но и с целостным состоянием духа в данную историческую эпоху. Вполне очевидным представляется

также органическое восприятие Вл.Соловьевым одной из ранних работ П.Д.Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» в плане продолжения развития темы метафизики любви и философии сердца. Тень П.Д.Юркевича стоит за спиной Вл.Соловьева, когда в работе последнего «Смысл любви» читаешь такие строки: «Истина, как живая сила, овладевшая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью»¹⁴.

От П.Д.Юркевича и Г.С.Сковороды в философское творчество Вл.Соловьева вошла еще одна очень тонкая философская тема — тема женственности философии, развитая им в учении о «вечной женственности» и в учении о «жене, облаченной в солнце», сопряженных с его софиологией. Выше мы уже отмечали, что самым общим определением философии Вл.Соловьева является ее характеристика как метафизики всеединства. Помимо И.В.Киреевского с его концепцией «цельного знания», определенное влияние на формирование у Вл.Соловьева идеи «положительного всеединства» оказал своими идеями о синтезе религии, философии и науки П.Д.Юркевич. Именно в философских построениях своего учителя Вл.Соловьев смог найти предварительный эскиз системы всеединства как единства веры, мысли и опыта. П.Д.Юркевич был большим мастером философского синтеза. В речи, произнесенной в торжественном собрании Императорского Московского университета 12-го января 1866 года, которая затем была опубликована в «Московских университетских известиях» под названием «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», П.Д.Юркевич предпринял попытку философского синтеза философских учений Платона и Канта, которые, по мнению русского мыслителя, являются фундаментом общеевропейской философской мысли в ее современном состоянии и будущем развитии. Истина учения Канта об опыте возможна только вследствие истины учения Платона о разуме. Сопоставление и историко-философский анализ философских систем Платона и Канта, выполненный П.Д.Юркевичем, можно считать одним из самых глубоких по содержанию и изящных по форме изложения мысли в русской историко-философской науке: «Платон. Познание истины возможно для чистого разума. Кант. Познание истины невозможно для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытом... Это удивительное учение примиряет Платона с Протагором и Лейбница с Давидом Юмом, и оно-то и составляет душу нашей науки и нашей культуры»¹⁵.

Любое философствование, по П.Д.Юркевичу, должно начинаться с понятий «идея», так как является исследованием о том, в чем состоит истинное знание. Одним из выводов философского трактата П.Д.Юркевича «Идея» была мысль о том, что философия, как целостное мирозерцание, является делом всего человечества, а не отдельного человека. Человечество, как правило, никогда не живет отвлеченно-логическими созерцаниями. Духовная жизнь человечества имеет особенность раскрывать свое содержание во всей полноте и целостности составных элементов. И потому нет никакой необходимости, писал П.Д.Юркевич, в том, чтобы всякое доброе убеждение во что бы то ни стало доказывать из общих теоретических или логических оснований. Русский философ-платоник был убежден в том, что нельзя выводить духовное начало из материального, так как само материальное начало только во взаимодействии с духовным приобретает формы, знакомые нам из опыта.

Рассматривая вопрос о традициях русского платонизма, нельзя не отметить, что в первой половине XIX в. он обрел свое особенно четкие очертания. Произошла особая встреча двух линий платонического философствования. С одной стороны, платонизм святоотеческого предания, растворившись в богословско-философской культуре Киевской и Московской Руси, в философской культуре России XVIII в., был наиболее полно представлен в русском духовно-академическом философствовании XIX в. и в духовной, религиозно-издательской деятельности старцев Оптиной пустыни. С другой стороны, начало XIX в. было эпохой русского философского романтизма и немецких философских влияний. Если немецкие историки философии полагают возможным утверждать мысль о том, что романтизм «олицетворяет связь неоплатонизма с немецким духом»¹⁶, то вполне можно предположить, что и русский философский романтизм самым тесным образом сопряжен с проблемами русского платонизма. Об этом свидетельствует даже поверхностный историко-философский анализ философско-эстетического творчества таких представителей русского романтизма, как В.Ф.Одоевский и Д.В.Веневитинов. Русское шеллингианство 10-20-х гг. и русское гегельянство 30-40-х гг. также привнесли широкий круг проблем платонического философствования¹⁷.

Описание и аналитическая характеристика традиций русского платонизма является сложной по форме и большой по объему задачей историко-философского исследования. При максимальном снижении содержательного объема этой задачи можно ограни-

читься лишь утверждением мысли о том, что П.Д.Юркевич и В.С.Соловьев в XIX в. являются «самыми блистательными вершинами русского платонизма».

При беглом описании традиций русского платонизма в связи с философским творчеством Вл.Соловьева невозможно обойти еще одну «вершину», но уже русского XVIII в. В преданиях и семейных легендах Соловьевых достаточно часто подчеркивались родственные связи с украинским мыслителем Г.С.Сковородой. Такой исследователь философского творчества Г.С.Сковороды, как проф. Ф.А.Зеленогорский, прямо называл украинского мыслителя последователем Платона и утверждал мысль о его непосредственном знакомстве с сочинениями греческого философа. Современные исследования¹⁸ оспаривают это мнение и позволяют сделать вывод о том, что платоническое философское учение Г.С.Сковороды о трех мирах и двух натурах исходит из христианизированного платонизма таких авторов, как Филон Александрийский, Климент Александрийский, Ориген, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Почти все диалоги Г.С.Сковороды наполнены неоплатоническими реминисценциями. Прямых ссылок на Платона немного, хотя в «Иконе Алкивиадовской» есть заявление мыслителя о том, что «любомудрое слово Платоново»¹⁹ встречается с ним часто. Наиболее репрезентативно философское учение Г.С.Сковороды изложено в его последнем сочинении «Диалог». Имя ему «потоп змиин». Дух поучает и просвещает Душу, которая попросила разъяснить притчу о слепом и зрячем, о двух пришельцах в Соломоновом храме. Дух объясняет притчу – пришельцами в этом мире являются все, но все дело в том, что этот мир не один. Существуют три мира. Первый мир, в котором все рожденное пребывает, является всеобщим и великим миром и состоит из бесчисленных «мир-миров». Два оставшихся мира Г.С.Сковорода называл малыми мирами, или частными. Таким образом, если первый и великий мир есть не что иное, как макрокосм, то первый из двух малых миров является микрокосмом («сиречь мирик, мирок»), или человеком. Вторым малым миром является символический мир Библии. Солнце является оком великого мира и главой его, и человек глава маленького мира – микрокосма. Библия же является миром потому, что в ней собраны небесных, земных и преисподних тварей и существ символы, фигуры и эмблемы, которые ведут человеческую мысль к понятию вечной природы, то есть Библия, можно сказать, является связующим звеном между микрокосмом и макрокосмом. «Все

три мира состоят из двух едино составляющих естеств, называемых материя и форма. Сии формы у Платона называются идеи, сиречь видения, виды, образы. Они суть первородные миры нерукотворенные, тайные веревки, переходящую сень или материю, содержащие. В великом и малом мире вещественный вид дает знать об утаенных под ним формах, или вечных образах. Такое же и в символичном или библейном мире, собрание тварей составляет материю. Но божие естество, куда знамение своим ведет тварь, есть формах. Ибо и в сем мире есть материя и форма, сиречь плоть и дух, стень и истина, смерть и жизнь»²⁰.

Наиболее полное раскрытие темы «Сковорода и платонизм» можно найти в первой главе книги Л.В.Ушкалова и О.М.Марченко «Очерки по философии Григория Сковороды» (Харьков, 1993), которая названа «Метафизика Григория Сковороды в зеркале платонизма» и содержит тщательный научно-философский анализ заявленной историко-философской проблемы.

Таким образом, рассматривая линию развития русского платонизма, мы по сути дела назвали лишь три ключевых имени — Г.С.Сковороды, П.Д.Юркевича и В.С.Соловьева. В специальных исследовательских разработках эта тема раскрыта с гораздо более исчерпывающей полнотой²¹. Специальной задачей в данном случае было лишь стремление подчеркнуть, в самом общем виде, причастность философских идей Вл.Соловьева к самому феномену русского платонизма как одной из составляющих тройкой историко-философской характеристики — Вл.Соловьев в сопряжении с платонизмом и неоплатонизмом; Вл.Соловьев как биограф и переводчик сочинений Платона; Вл.Соловьев как оригинальный мыслитель, включивший метафизику платонизма в структуру собственных философских разработок.

Смысловое содержание третьей части этой сложной характеристики представляется делом наиболее трудным и важным, нуждающимся в развернутой историко-философской аналитике.

Философия всеединства Вл.Соловьева включала в свои центральные философские построения платоновское представление об одновременной причастности человеческого существования двум мирам — миру умопостигаемого бытия и миру чувственно воспринимаемых вещей. Философское мирозерцание Вл.Соловьева содержало в себе три основополагающие идеи: идею внутренней духовности существующего, идею абсолютного всеединства, идею богочеловечества. При этом платоновские идеи в учении русского мыслителя выполняли функцию несущей конструкции всей его

философской системы. Верховным началом идеализма Платона являлось Добро или Благо – творческое, божественное начало, которое, как солнце, дает миру свет и жизнь. Кн. С.Н.Трубецкой обращал внимание на связь создателя философии всеединства с греческим философом: «Платон ставит себе впервые ту самую задачу «оправдания добра», которая послужила предметом главного труда В.С.Соловьева»²². Этический трактат «Оправдание добра» имел подзаголовок «Нравственная философия», которая по мере своего развития переходила в теоретическую, а оправдание добра как такового уступало место оправданию добра как истины. «Если нравственный смысл жизни сводится в сущности к всесторонней борьбе и торжеству добра над злом, то возникает вечный вопрос: откуда же само это зло?.. Вопрос о происхождении зла есть чисто умственный и может быть разрешен только истинной метафизикой, которая в свою очередь предполагает решение другого вопроса: что есть истина, в чем ее достоверность и каким образом она познается?»²³. Основной вопрос метафизики Вл.Соловьев формулировал как вопрос о причине и смысле отпадения феноменального мира от идеального. Уже в постановке этого вопроса проявилась исходная точка зрения платонизма, отрицающего действительность как подлинное бытие, как истину. Действительность признавалась только в противопологающем соотношении с миром истинного и должного.

Русский спиритуалист Л.М.Лопатин в статье «Философское мирозерцание В.С.Соловьева» называл последнего самым оригинальным философом во всей Европе и подчеркивал, что идеальный духовный мир был для русского мыслителя не абстрактным термином, а живым, конкретным миром. «Во взгляде на вселенную Соловьев в этом отношении был настоящим Платоником и, казалось, совершенно не мог смотреть на нее иначе»²⁴.

В качестве примера, иллюстрирующего преломление платоновской философии в многообразном философском творчестве русского мыслителя, можно обратиться к связи знаменитого платоновского учения «о воспоминании» с гносеологией Вл.Соловьева. Учение «о воспоминании» Платон изложил в диалогах «Федр», «Филеб» и «Менон». Воспоминание, по Платону, является организующим началом познавательного процесса, оно не «наплыв убывающей разумности», а основано на символическом понимании. Воспоминание – проекция вечных идей на действительность, оно не является субъективным актом, так как направлено к объективному бытию, которое, в свою очередь, оказывает влияние на человеческое сознание, определяя его мыслительно-научные построения.

В концепции воспоминания содержится философский априоризм, предполагающий объективную действительность идеального мира, играющего в учении Платона роль смысловой предпосылки.

Вл.Соловьев дополнил платоновскую концепцию воспоминания психологическими основаниями: «Непрерывное возникание и исчезание есть время, и мы должны признать время условием всякого психического бытия, а следовательно, и мышления с его психологической стороны... логическое мышление как таковое обусловлено тем относительным упразднением времени, которое называется памятью, или воспоминанием. Говоря образно, то, что помнится или вспоминается, тем самым отнято у времени, и только этими отнятыми жертвами времени питается логическая мысль»²⁵.

В основании гносеологических построений Вл.Соловьева лежала фундаментальная философская абстракция выполнения понятого, впервые высказанная Платоном, и заключающаяся в том, что мир считается порождением выполнения понятого. На уровне философского осмысления действительности это означает признание рациональной и стабильной структуры вещей, которые у Платона являются порождением (выполнением) мира идей.

В «Оправдании добра» Вл.Соловьева есть очень интересное примечание: «Минутный подъем Платоновой мысли до идеи Эроса как моста, соединяющего мир истинно-сущего с материальной действительностью, остался без последствий: философ указал в загадочных выражениях на этот мост, но оказался не в силах идти по нему и вести других»²⁶. Рассматривая различия между степенями разумности в мире от булыжника до «божественного» Платона, Вл.Соловьев сопоставляет платонизм с буддизмом в их неспособности удовлетворить безусловному нравственному началу, которая упраздняет главные основы нравственности вообще. «Если принимать буддизм и платонизм не как необходимые переходные ступени универсального сознания, чем они действительно были, а видеть в том или в другом из них последнее слово вселенской истины, то спрашивается: что же они, собственно, дали человечеству, с каким приобретением его оставили?»²⁷. Вл.Соловьев видел определенную общность между непреложным законом буддийской кармы и платоновским вечным, истинно-сущим миром умопостигаемых идей. «Между ними нет действительного моста, быть в одном — значит не быть в другом, такое раздвоение было всегда и остается вовеки — идеализм не дает примирение в настоящем и не обещает его в будущем»²⁸.

Вл.Соловьев оказал большое влияние на последующее развитие русской философской мысли²⁹. Центральные принципы его философской системы (метафизика личности, софиология, эсхатология) послужили принципиальной основой философствования Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, Л.П.Карсавина, С.Н.Трубецкого, Е.Н.Трубецкого, П.А.Флоровского, С.Л.Франка, В.Ф.Эрна.

Вл.Словьев уже был охарактеризован нами как одна из вершин русского платонизма, но при этом необходимо отметить, что в золотом XX веке русской философии подобных вершин было немало. С.Л.Франк, создавший под влиянием Вл.Соловьева свой вариант философии всеединства, в предисловии к трактату «Непостижимое» писал: «Основа всей моей мысли есть та *philosophia perennis*, которую я усматриваю в платонизме, в особенности в той форме, в которой он в лице новоплатонизма и христианского платонизма проходит через всю историю европейской философии, начиная с Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева»³⁰.

Значительную роль философским построениям Платона придавал такой последователь философии всеединства, как С.Н.Булгаков, который был убежден, что «в основе подлинного философствования лежит особого рода откровение, «умное видение» идей, как это навсегда возведено о философии Платоном»³¹. Продолжая тенденцию христианизации Платона, Булгаков полагал, что у него неразрывно соединены чисто философствование и догматического богословие, что греческий философ одновременно был мифологом и философом, догматиком и критическим. Сформулировав основную антиномию религиозного сознания как проблему божественного «ничто», последователь Вл.Соловьева обратился к платоновскому учению об идеях для обоснования апофатического (отрицательного) богословия. «Истолкование учения Платона об идеях в смысле мифотворчества проливает свет на самую центральную и темную проблему платонизма... следует ли идеи Платона понимать в трансцендентно-критическом смысле, как формальные условия познания и его предельные грани (Кантовские идеи), или же в трансцендентно-метафизическом смысле? Что такое платоновский «анамнезис»? Разумеется ли здесь формально-логическое *argōgē*, проявляющееся в каждом отдельном акте познания, или же это есть действительное припоминание о мифотворческом ведении, причем вопрос, когда произошла встреча с трансцендентным: в этой ли жизни или за ее пределами»³².

В плане рассматриваемой темы интересно высказывание С.Н.Булгакова о русской философии, опубликованное в журнале «Русская мысль». Русская философия, писал последователь философии всеединства, в противоположность западноевропейскому мышлению, совершенно сознательно в своей гносеологии опирается на онтологию. Гносеологическая проблематика ставится как метафизическая проблема онтологического характера, в которой акт познания рассматривается как реальный выход из себя, ищущий корней познания в глубинах бытия и реальной связи субъекта и объекта в мире. «Так ставится проблема теории познания у Вл.Соловьева, у кн. С.Н.Трубецкого, у наших славянофилов (Хомякова, Киреевского, Самарина), в чем они продолжают лучшие положительные традиции древней философии — платонизма и неоплатонизма, учения некоторых отцов церкви и средневековых мистиков, а из новых западных философов... Шеллинга, Шопенгауэра, Гартмана, преодолевающих или ограничивающих разьедающий идеалистический рационализм»³³.

Подчеркивание связи философии всеединства Вл.Соловьева с русской религиозной философией XX в. С.Н.Булгаков продолжил в статье «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева», которая была опубликована посмертно в журнале «Вопросы философии и психологии» (1903. Кн. 1–2. Кн. 66–67), где память русского мыслителя почтили также А.И.Введенский, П.И.Новгородцев, Л.М.Лопатин, С.Н.Трубецкой, Г.А.Рачинский. Оценка историко-философской значимости Вл.Соловьева была более чем высокой: «В истории философии положительно нельзя указать философской системы, которая была бы в такой степени многосторонняя, как Соловьевская: не говоря уже о том, что вся новейшая философия, начиная с Декарта, является для нее необходимой предпосылкой, нет ни одного великого философского и религиозного учения, которое не вошло бы как материал в эту многогранную систему: философия греков, находящая свое историческое завершение в Платоне и неоплатониках, буддизм и христианство, каббалистическая философия, всему отведено свое место. В этом смысле система Соловьева есть самый полновзвучный аккорд, какой только когда-либо раздавался в истории философии...»³⁴.

В 1911 г. книгоиздательство «Путь» отметило десятилетие смерти Вл.Соловьева выпуском сборника статей «О Владимире Соловьеве». Среди авторов были В.Иванов, С.Н.Булгаков, Е.Н.Трубецкой, А.Блок, Н.А.Бердяев, В.Ф.Эрн. Последний в статье «Гносеология

В.С.Соловьева» пришел к выводу о том, что создатель системы философии всеединства первый после Платона сделал новое крупное открытие в метафизике, а именно то, что в умозрении ему открылась душа Мира как образ вечной женственности. «Метафизически, религиозно, мистически пробуждаясь из «кошмара сонного человечества», Соловьев всем организмом, т.е. духом, умом и телом одновременно, видел иную действительность, с ясностью, которая превосходит решительно все интуиции «великих философов» и ставит Соловьева непосредственно наряду с божественным Платоном»³⁵.

1 ноября 1925 г. в Париже состоялось заседание Религиозно-философской Академии, посвященное памяти Вл.Соловьева по случаю двадцатипятилетия со дня его смерти, а в № 2 журнала «Путь» за 1926 г. помещено описание речей и докладов. Особый интерес вызывает выступление проф. Б.П.Вышеславцева «Владимир Соловьев и Платон»: «Вслед за виднейшими восточными отцами Церкви, вслед за Дионисием Ареопагитом и Максимом Исповедником, Соловьев вступает на путь Платонизма. Платон предопределяет весь путь, весь метод его философствования, всю его любовь к Софии. В конце своей жизни он ставит себе задачей дать русской философствующей мысли Платона, как это сделал Шлеймахер для Германии»³⁶.

На одном из последующих заседаний Религиозно-философской Академии 1 декабря 1929 г. известный историк русской философии о.Василий Зеньковский сделал доклад с знаково-символическим названием — «Преодоление платонизма и проблема софийности мира». Прямое и буквальное понимание смысла здесь более чем неуместно. Под преодолением платонизма ни в коем случае нельзя понимать отказ от него или даже выход за его границы. Судьба философии Платона неразрывна с самим феноменом философии. Еще председатель Бостонского метафизического клуба Ральф Эмерсон писал, что «Платон — это философия, а философия — это Платон». О «вечности» философии Платона свидетельствует также судьба русского философствования; достаточно назвать имя такого русского платоника, как А.Ф.Лосев³⁷.

В.В.Зеньковский в своем докладе, опубликованном в философском журнале русских эмигрантов «Путь», поднял и попытался решить целый комплекс сложнейших философско-богословских проблем, возникших на протяжении 2000-летней истории взаимоотношений платонизма и христианства. Основная тема, которая занимала философствующего богослова и историка русской

философии, была связана с вопросом о возможности преодоления платонизма в смысле устранения нетварности из учения о софийной основе в мире. «Иначе эту задачу можно выразить, как устранение элемента пантеизма из этого учения... Возможно ли преодоление платонизма в этом направлении?»³⁸.

Примечания

- 1 Стихотворения Владимира Соловьёва. Изд. 4. М., б/г, С. XV-XVI.
- 2 См.: *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.
- 3 Стихотворения Владимира Соловьёва. Изд. 4. М., б/г. С. 5.
- 4 *Соловьёв В.С.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1989. С. 34.
- 5 *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 166.
- 6 Там же. С. 167.
- 7 *Абрамов А.И.* Философские традиции Киевской и Московской Руси в философских исканиях России XVIII века // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века. М., 1987.
- 8 *Тихомиров П.* Православная догматика и религиозное умозрение // Вера и разум, 1897. № 16. С. 109-110.
- 9 См.: *Абрамов А.И.* Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М., 1979.
- 10 См.: *Сербиненко В.В.* Владимир Соловьёв: Запад, Восток и Россия. М., 1994. С. 19-20.
- 11 См.: *Абрамов А.И.* Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии. 1997. № 9.
- 12 См.: *Абрамов А.И.* Философское творчество П.Д.Юркевича и его влияние на развитие русской философской мысли конца XIX — начала XX веков // Из истории религиозной философии в России XIX — начала XX вв. М., 1990; он же. Проблемы реализма, метафизики и платонизма в философском творчестве П.Д.Юркевича // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. Київ, 1995; он же. О философском реализме П.Д.Юркевича // Философия реализма. СПб., 1997.
- 13 *Соловьёв В.С.* Письма. Т. II. М., 1909. С. 89.
- 14 *Соловьёв В.С.* Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1988. С. 505.
- 15 *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 496-497.
- 16 Философский словарь. Пер. с нем. М., 1961. С. 515.
- 17 См.: *Абрамов А.И.* Шеллинг в философских исканиях русского романтизма // Шеллинг и философия в России. М., 1998.
- 18 См.: *Ушкалов Л.В., Марченко О.М.* Нариси з філософії Григорія Сковороди. Харків, 1993.
- 19 *Сковорода Г.С.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1973. С. 16.
- 20 Там же. Т. 2. С. 151.
- 21 См.: *Гиляров А.Н.* Платонизм как отношение современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. М., 1887; *Абрамов А.И.* Платонизм // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995; он же. Платон в России // Русская философия. Словарь. М., 1995; он же. Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия философия. М., 1977. № 1; он же. Slavia scholastica как форма и содержание средневекового философствования (К вопросу о неоплатонических влияниях в философской культуре Киевской и Московской Руси) // Духовна спадщина Київської Русі. Випуск 1. Одеса, 1997; *Тихолаз А.Г.* Платон в философии всеединства Вл.Соловьёва // Философская и социологическая мысль. 1991. № 7.

- ²² *Трубецкой С.Н.* Протагор Платона // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 111(58). С. 223.
- ²³ *Соловьев В.С.* Собрание сочинений. Т. VII. СПб., б/г. С. 483, 484.
- ²⁴ *Лопатин Л.М.* Философское мирозерцание В.С.Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 1(56). С. 58.
- ²⁵ *Соловьев В.С.* Собрание сочинений. Т. VIII. СПб., б/г. С. 198.
- ²⁶ *Соловьев В.С.* Оправдание добра. М., 1996. С. 236.
- ²⁷ Там же. С. 235.
- ²⁸ Там же. С. 236.
- ²⁹ См.: *Абрамов А.И.* К вопросу о преемственности философских идей Вл.Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX века // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX – начала XX вв. М., 1989.
- ³⁰ *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. С. 183.
- ³¹ *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Серг. Посад, 1917. С. 37.
- ³² Там же. С. 79.
- ³³ Русская мысль, 1910. № 5. С. 141.
- ³⁴ Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 1(66). С. 53-54.
- ³⁵ *Эрн Вл.* Гносеология В.С.Соловьева // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 221.
- ³⁶ Путь, 1926. № 2. С. 221.
- ³⁷ См.: *Рашковский Е.Б.* Лосев и Соловьев // Вопросы философии. 1992. № 4.
- ³⁸ Путь, 1929. № 7. С. 31.

Б.В.Межуев

Вл.Соловьев, Н.П.Гиляров-Платонов и «разложение славянофильства»

П.Н.Милуков ввел в научный оборот выражение «разложение славянофильства»¹. С точки зрения Милукова, старое славянофильство сочетало в себе элементы мессианизма, а также связанного с ним своеобразного религиозного универсализма (надежду на единство христианского мира, преодоление конфессионального раздора между католичеством и православием) и национализма с его убеждением в культурном превосходстве славянства. При последующем развитии этого течения мысли националистический и универсалистский компоненты славянофильского учения разошлись в разные стороны, выразителями националистических мотивов славянофильства стали Данилевский и Леонтьев, христианский универсализм, характерный для ранних славянофилов, лег в основу религиозно-церковной деятельности Вл.Соловьева. Схема Милукова не безупречна: Данилевский и Леонтьев никогда не были членами кружка московских славянофилов, на их мировоззрение оказал влияние господствовавший в 60-е годы культ естествознания, не философский идеализм Шеллинга и Гегеля. Об этих мыслителях, как справедливо подчеркивал Соловьев в критической заметке по поводу статьи Милукова², трудно говорить как о прямых наследниках славянофильства. Скорее они принадлежали к особому течению отечественной политической и философской мысли, отличному от славянофильства, хотя и родственного ему. Тем не менее, в 70-80-е гг. XIX в. славянофиль-

ство в самом деле претерпевает радикальные изменения, действительно в определенной степени «разлагается» (если не говорить более грубо, по-соловьевски, «вырождается»). Распадается чаемый Хомяковым и Киреевским свободный синтез разума и традиции — постепенно признанные наследники ранних славянофилов как будто утрачивают веру в возможность осознания человеком разумности православной традиции, соответствия ее начал высшим требованиям человеческого ума. Одновременно другие наследники славянофильского учения, в первую очередь, Вл.Соловьев и Е.Н. и С.Н.Трубецкие, делают попытку достичь нового философского обоснования православного вероучения, но только рассмотрев его уже в качестве компонента общеевропейской, общехристианской культурно-религиозной традиции.

Традиционализм Киреевского и особенно Хомякова предполагал свободное признание человеком религиозной веры: вера, по Хомякову, была тождественна свободе. Свобода, открывающаяся человеку в православной традиции, исключала подавление человеческого духа внешним авторитетом: авторитетом церковной иерархии, подчиняющей своей власти человеческую совесть, авторитетом рассудка, подменяющим истину формальным законом и в т.ч. авторитетом исторического «предрассудка». «Вера, — подчеркивал, например, Киреевский, — не один внешний авторитет, перед которым разум должен слепнуть, но авторитет вместе и внешний и внутренний, высшая разумность, живительная для ума»³. В своей критике римского католицизма славянофилы часто указывали на печальную зависимость представителей западного христианства от ложных предрассудков своей религиозной традиции, на их неспособность мужественно отрешиться от них, признав правоту восточного православия. Хомяков объяснял (и отчасти оправдывал) рационализм немецкой философии именно невозможностью для человеческой души довольствоваться «принятием веры как наследства, переходящего из рода в род по слепой привычке»⁴.

Мне представляется, что учение о «цельности духа» Киреевского, так же как и концепция «волящего разума» Хомякова с гносеологической точки зрения являли собой попытки создать «*феноменологию свободного нравственного убеждения*». Убеждение в истинности того или иного нравственного или религиозного положения, считали славянофилы, никогда не сводится к признанию его логической убедительности, соответствия индивидуальным эстетическим пристрастиям или каким-то иным склонностям характера или потребностям души — убеждение, если оно

свободное и искреннее, объемлет все духовные силы человеческого существа. Именно это средоточие духовных сил Киреевский и Хомяков называют «цельностью духа» или «цельностью разума». «И для разума истины, — пишет Киреевский, — в этом собрании всех душевных сил разум не будет приводить мысль, ему предстоящую, последовательно и отдельно на суд каждой из своих отдельных способностей, стараясь согласить все их приговоры в одно общее значение. Но в цельном мышлении при каждом движении все ее струны должны быть слышны в полном аккорде, сливаясь в один гармонический звук»⁵.

Если, вслед за Гадамером, видеть одну из характерных черт романтизма в «реабилитации авторитета и предрассудка»⁶, то учение Хомякова нельзя признать романтическим, хотя бы в силу его неприятия идеи авторитета, развитие которой он видел в католической Церкви. Тем более Хомяков не мог признать догматы христианского вероучения «предрассудками», так как в принципе не мог придать слову «предрассудок» положительного смысла. Хомякову был чужд столь характерный для романтизма примат бессознательного над рефлексированным, разумным, сознательным⁷.

Однако славянофильство к последней трети XIX в. постепенно проникается теми духовными тенденциями, которыми чревата романтизация религиозной веры: прославлением бытовой религиозности, культом «эстетики жизни» и реабилитацией «предрассудка». Вряд ли будет преувеличением сказать, что славянофильство другим путем, чем западная метафизика, приблизилось к черте, разделяющей романтическую философию от философии жизни (а в случае с В.В.Розановым фактически ее перешло). Свобода веры обернулась «скептическим», и для Хомякова совершенно невозможным, подчинением авторитету традиции, а также отказом от критической мысли. Наиболее отчетливо подобное развитие славянофильского учения проявилось в эволюции мировоззрения одного из наиболее ярких представителей позднего славянофильства Никиты Петровича Гилярова-Платонова (1824–1887).

Философское мировоззрение Н.П.Гилярова-Платонова

В истории славянофильства фигура Никиты Петровича Гилярова-Платонова (1824–1887) стоит особняком. Гилярова называли одним из крупнейших теоретиков и сильнейшим после Хо-

мякова и И.В.Киреевского философом славянофильства. По свидетельству самого мыслителя, Хомяков видел в нем единственного человека, «с которым признавал полное свое согласие»⁸, Гилярова уважал и крупнейший представитель позднего славянофильства И.С.Аксаков. Тем не менее философско-литературная деятельность Гилярова не была должным образом оценена ни русским обществом в целом, ни даже его соратниками по славянофильскому лагерю. Не случайно В.В.Розанов в статье «Поздние фазы славянофильства» писал, что «мало понятый, мало оцененный у нас Н.П.Гиляров-Платонов стоит чуть-чуть в стороне от славянофилов»⁹. Сам Гиляров горько жаловался в письме к своему другу Н.В.Шаховскому, что его значение в развитии славянофильского учения не получило надлежащей оценки, что он находился в тени мощной фигуры И.С.Аксакова. Свою собственную известность в русском обществе Гиляров сравнивал со славою кремлевской пушки Единорог, о существовании которой посетители Кремля знают, но всякий раз забывают ее посмотреть, предпочитая более знаменитую Царь-Пушку¹⁰.

Приводя данное письмо Гилярова в своей критической работе о славянофильстве «Около Хомякова», П.А.Флоренский доказывал на примере положения Гилярова в кружке московских славянофилов семейственную замкнутость этого кружка, все члены которого состояли между собой в отдаленном родстве. Именно эта семейственность славянофилов, по мнению Флоренского, не дала возможность Гилярову органично вписаться в их круг. Возможно, к семейственному, или, точнее, родовому отчуждению примешалось и сословное: в отличие от других славянофилов Гиляров происходил не из дворянской, помещичьей семьи, а из семьи священника. Его отцом был приходской священник П.М.Никитский: свою фамилию Гиляров получил при вступлении в Коломенское духовное училище (от лат. *hilaris* — веселый), а приставка Платонов была присуждена ему в Московской духовной академии при получении стипендии митрополита Платона (Левшина) за написанную им в 1846 г. философскую работу об онтологии Гегеля. По окончании курса в июле 1848 г. Гиляров был причислен к первому разряду воспитанников и определен бакалавром по классу библейской герменевтики и учения о вероисповеданиях, ересях и расколах. Гиляров был знатоком истории русской церкви, его лекции, на которых он попытался психологически объяснить феномен раскола, пользовались большой популярностью у слушателей. Впрочем, преподавательская карьер

ера Гилярова неожиданно оборвалась. Московский митрополит Филарет (Дроздов) заподозрил скрытую симпатию молодого преподавателя к старообрядчеству, что повлекло за собой прекращение лекций и уход Гилярова из Духовной академии в 1855 г.

Как пишет кн. Н.В.Шаховской (под легко раскрываемым псевдонимом кн. Н.В.Ш.) в статье «Н.П.Гиляров-Платонов и А.С.Хомяков (по сочинениям и письмам Гилярова)», «А.С.Хомяков и Аксаковы познакомились с Гиляровым-Платоновым в одно из посещений Троице-Сергиевой Лавры, куда особенно часто приезжали Аксаковы ввиду близости от Троицы их имения Абрамцево... Из сохранившегося в семье Гилярова предания об этом знакомстве мы узнали, что оно состоялось после того, как либо Константин Аксаков, либо Хомяков, попав на лекцию Гилярова в Московской Духовной Академии, поразился сходством направления, которое проводилось с кафедры молодым бакалавром с тем, которое высказывалось славянофилами»¹¹. Близость Гилярова Хомякову подтверждается и тем, что после смерти последнего Гиляров принял активное участие в составлении собрания сочинений Хомякова, в частности, он перевел на русский язык несколько богословских произведений мыслителя, написанных на французском языке¹².

Литературная деятельность Гилярова после ухода из Академии была разносторонней: он продолжал выступать со статьями по истории церкви, написал теоретическое исследование об основах экономической науки «Основные начала экономики»¹³, в котором уделил основное внимание анализу значения психического, морального элемента в развитии хозяйства, интересовался и проблемами языкознания¹⁴. Однако главной его деятельностью с 1867 г. стало издание и редактирование одной из первых московских ежедневных газет «Современные известия», на страницах которой сам Гиляров регулярно выступал со статьями и заметками по религиозно-церковной и политической проблематике. Деятельность Гилярова как религиозного публициста близкий ему кн. Н.В.Шаховской характеризовал так: «Он был единственный публицист, осторожно, умно и со знанием дела касавшийся в газете вопросов веры и церкви, и тем сближавший общество с областью, считающуюся как бы монополией духовных журналистов, которые обращаются только в кругу духовенства»¹⁵. Впоследствии редакционные статьи Гилярова были изданы К.П.Победоносцевым в 1905-1906 гг. в посмертном сборнике Гилярова-Платонова «Вопросы веры и церкви»¹⁶.

Впрочем, именно издательская деятельность Гилярова оказалась чрезвычайно unsuccessful. «Современные известия» не выдерживали конкуренции с аксаковской «Русью» и с катковскими «Московскими ведомостями». С 1882 г. у газеты резко упало число подписчиков, Гилярову с огромным трудом удалось продолжить издание газеты, которая постепенно все более приобретала облик популярного массового издания. В доверительном письме к Гилярову, помеченном 1884 г., И.С.Аксаков деликатно объяснял своему единомышленнику-конкуренту причину практического неуспеха его газеты. «Вы уже не *удовлетворите* — потому, что вечно прозираете в будущее за целый век, а иногда и за несколько, — потому что мысль ваша слишком оригинальна, и в то же время радикальна. Вам под стать написать «Новые начала политической экономии» — целый трактат, и его оценят прежде всего германские ученые. Этого достоинства Катков не имеет, а потому именно он и сильнее Вас, его слово более веско, ближе к делу как оно есть — что современникам, вообще практикам, а нашим купцам пуще всего — на потребу... Как газетный публицист он несомненно стоит выше и меня, и Вас. Он не мучается никакими вопросами, не выражает ни сомнений, ни недоумений, слово его не замысловато, не мудреное, но властное. Ваша же газета, напр., это — «альбом» моих ощущений, впечатлений и мыслей...»¹⁷. В 1886-1887 гг. ушли из жизни один за другим основные соперники Гилярова по лагерю консервативной публицистики — И.С.Аксаков и М.Н.Катков. Н.П.Гиляров-Платонов надеялся занять место Каткова в качестве редактора газеты «Московские ведомости». Однако петербургское начальство предпочло ему С.А.-Петровского. Не в силах пережить горечь обиды и разочарования, Н.П.Гиляров-Платонов скончался в петербургской гостинице от разрыва сердца в октябре 1887 г.

Политические взгляды Гилярова на протяжении всей его жизни оставались практически неизменными: он был убежденным сторонником самодержавия, противником политического либерализма и социального радикализма¹⁸. Как и многие другие славянофилы, Гиляров приветствовал реформы Александра II и сочувствовал либеральному духу преобразований: бюрократический официоз николаевского правления вызывал у него отторжение. Однако впоследствии, по мере усиления нигилистических настроений в русском обществе и ослабления охранительных начал, мировоззрение Гилярова начинает приобретать ярко выраженную консервативную направленность. Приверженность идеологии

консерватизма в конце XIX в. предполагала признание приоритета интересов целого, государства, нации или общества над интересами отдельного человека: в таком понимании консерватизма сходились консерваторы-идеалисты, идеализировавшие интересы целого, сводившие их к национальным культурным и религиозным ценностям, и, условно говоря, консерваторы-утилитаристы, которые интересам целого — национальным, государственным, общественным — давали прагматическую интерпретацию. Полного разрыва между этими двумя партиями не было, но определенная противоположность все же имела место. Очевидно, например, что лагерь М.Н.Каткова тяготел к прагматическому пониманию интересов целого, к подчинению деятельности Церкви «пользе и выгоде» государства. Гиляров-Платонов, бесспорно, был выразителем именно идеалистического направления отечественного консерватизма. Свое общественно-политическое кредо он сформулировал следующим образом: «Не личная выгода, не материальная корысть связуют единицы в органическое целое, а духовное единство, воспитываемое историей, хранимое преданиями, верой, обычаями, языком, тысячелетними основаниями политического, экономического устройства. Но дух есть свобода. Отсюда всевозможный личный простор в духовной области, со сдерживающей уздой против материального своекорыстия в экономической; сохранение и поощрение коллективных исторических единиц и воздержание от созидания новых по отвлеченной теории каких бы то ни было доктрин и всегдашняя поддержка общественным желанием против личных возмущений внутри, против личного нажима снаружи»¹⁹.

Как консерватору-идеалисту, отстаивавшему «личный простор в духовной сфере», Гилярову не могла импонировать подмена творческого консерватизма полицейским охранением общества; психологически он был готов понять даже тех, кто с идеалистических позиций выступал против существующего общественного устройства, не разделяя при этом ни целей радикалов, ни используемых ими методов их достижения. Одно из писем Гилярова прекрасно выражает противоречивое отношение мыслителя к тем политическим лагерям, на которые разделилось русское общество. «Теперь реалисты и классики, прежде были реалисты и идеалисты. Но вот как поменялись роли: теперешние реалисты суть именно идеалисты: они идут к идеальному, они его просят, по нем вздыхают, хотя ищут не там, где нужно. А идеалисты, — виноват, классики — отождествляют себя с полицией, насильственными мерами, с

теми, кто в старину назывались практиками»²⁰. Несложно усмотреть в этой оценке Гилярова критический выпад против Каткова и его единомышленников, являвшихся апологетами классического образования, видевших в нем своеобразное противоядие от разъедавшей русское общество заразы нигилизма. Гиляров, как и ранние славянофилы, опорой консерватизма видел в духовной традиции народа, в религиозных основах социальной и культурной жизни. По этой причине он должен был с неизбежностью задавать себе вопрос: на какие идейные основы опирается сама традиция, подлежат ли ее установления разумному оправданию.

Хомяков был убежден, что православная традиция, основывающаяся на Священном Предании православной Церкви, может быть принята человеческим разумом свободно, если только не отождествлять свободу разума с логической необходимостью. Первоначально Гиляров придерживался точно такой же точки зрения. В своих философских статьях он, так же, как и Хомяков, противопоставлял свободу православного вероисповедания поклонению авторитету одного лица в римском католицизме и авторитету логической необходимости в германском рационализме.

Последний он подверг резкой критике в упоминавшейся уже работе 1846 г. об онтологии Гегеля, первая часть которой была напечатана в 1859 г., в т. 3 журнала «Русская беседа» под заглавием «Рационалистическое движение философии новых времен» (Гиляров подписался псевдонимом Н.Г.-ов). Вторая часть работы была обнаружена после смерти Гилярова в его архиве и опубликована под заглавием «Онтология Гегеля» в журнале «Вопросы философии и психологии» (1891. Кн. 8, 10, 11). Основная задача Гилярова — анализ развития философского рационализма и осмысление причин его упадка, следствием которого стало распространение естественнонаучного материализма в теоретической философии и «инстинктуализма» (оправдания требований инстинкта) в философии практической. По мнению Гилярова, рационализм есть «признание безграничных прав логического разума и отождествление его со всем миром внутренним и внешним, а вместе с тем, следовательно, и скрытое отрицание того и другого, а с ними — и самого их общеначала»²¹.

Разумеется, свое полное и окончательное выражение рационализм получает только в системе Гегеля. Для Гилярова гегелевская система представляет самую последовательную систему мировой философии: из диалектики Гегеля исчезло все пребывающее: истинная действительность была отождествлена с деятельностью

и только идеальной деятельностью, т.е. мышлением. «Бытие есть мысль, и кроме мышления не существует ничего, — излагает Гиляров основной вывод системы Гегеля. — Нет ни мыслящего Я, — никакого особого субъекта, которому бы принадлежало мышление; никакого особого объекта, о котором бы оно мыслило: словом, нет ничего реального, пребывающего, ничего такого, о чем говорили доселе: «оно есть», разумея под сим, что это не одно пустое мышление»²². Абсолютизируя сам процесс мышления, исключив из него всякую субстанциальность, Гегель фактически обезопасил себя от критики, любому критику он мог бы ответить, что тот судит его систему по чужим, а не по ее собственным законам. Однако гегелевская система сталкивается с одной внешней по отношению к ней трудностью: она противоречит обыденному опыту человека. Действительно, каждый человек убежден в реальности себя самого и внешнего мира, тогда как Гегель фактически признает это убеждение ложным и оставляет реальность только за процессом мышления. Критике обыденного воззрения человека на мир Гегель посвятил свою знаменитую первую главу «Феноменологии духа», в которой, как известно, указал на противоречивость нашего непосредственного опыта. Обыденное воззрение человека, полагал он, бессильно преодолеть разрыв между общими понятиями, которыми мы оперируем при описании непосредственных впечатлений, и конкретным, т.е. неуловимым в общих категориях, характером обозначаемых этими понятиями явлений действительности. Признание противоречивости внешнего и внутреннего опыта позволило Гегелю оттолкнуться от наших непосредственных чувств и развивать далее свою диалектическую систему, опирающуюся на идею о тождественности субъекта и объекта в восприятии. Во второй, посмертно опубликованной, части своей работы Гиляров подвергал критике этот «первый шаг» гегелевской феноменологии, позволивший философу возвыситься над непосредственным опытом и здравым смыслом. Если же критика Гегелем, как доказывал Гиляров, наличного восприятия софистична, то человек в его системе остается с двумя равноправными воззрениями на мир: обыденным и тем, который открывается ему в рационалистической философии. Понятно, что выбор в пользу первого для человека предопределен, что и объясняет успех материалистической философии после кратковременного торжества гегелевского рационализма. Гиляров в своей работе дает и иное, несколько менее изящное объяснение распространению материализма в европейской философии.

Непосредственная действительность имеет свое бытие только в понятии, а не сама в себе, бытие тождественно понятию, но если между ними нет никакого различия, то и понятие равно непосредственному бытию. Так как понятие обнимает собой все, то в той же степени категория всеобщности может быть приписана непосредственному бытию, которое в человеческом существе проявляется в виде животного инстинкта, а во внешнем мире — в виде вещества²³. Итак, по мнению Гилярова, Гегель не смог преодолеть требования здравого смысла, приведя рационализм к самоотрицанию. В чем же причина, по мнению отечественного мыслителя, столь драматического завершения развития западноевропейского рационализма?

Гиляров дает на этот вопрос определенный ответ. Односторонность рационалистической философии, которая привела ее к печальному завершению, связана с забвением, по мнению мыслителя, «самого главного двигателя нашего знания», который Гиляров называет «умом». Гиляров проводит тонкое различие между «умом» и «разумом». «Ум... не есть только формальная сила, но сам по себе владеет материей знания: а Vernunft Канта есть способность чисто формальная и, следовательно, вовсе не есть ум, ratio, νοῦς, но просто intellectus, т.е. тот же Verstand, только на высшей своей потенции... Он здесь столько же формален, как и в суждении, только его формальная деятельность приняла иное направление, потому что он находится под влиянием ума; — не в том, впрочем, смысле будто бы ум здесь есть действующее начало — ум здесь не более, как только центр тяготения, к которому невольно стремится intellectus, и около которого, само собою, сжимается в единство все разнообразие приобретенной материи знания»²⁴. Ум является, таким образом, способностью человека, снимающей благодаря воспринятой ею материи знания — идеи — противоположность непосредственного восприятия и отвлеченного мышления. В другой работе, в письме Ю.Ф.Самарину о терминологии А.С.Хомякова, вошедшей во второй том сборника сочинений Гилярова, мыслитель явно солидаризуется с воззрениями Хомякова и называется «ум» не только способностью мысли, но «отчасти и просветленной воли»²⁵. Таким образом, «ум» в концепции Гилярова-Платонова выступает, так же, как и у Хомякова, не только как интеллектуальная способность, но и как сила нравственного убеждения.

Однако в том же письме Гиляров упрекает Хомякова за неверную интерпретацию термина «разум». Традиция употребления понятий «ум» и «разум» в русском и греческом языках, по мнению

Гилярова, предполагает их трактовку, совершенно противоположную той, которую мы встречаем в произведениях Киреевского и Хомякова. Хомяков и Киреевский, отмечает Гиляров, «называли *разумом* противоположность вещественному; человек, поколику он невещественное, есть разум. Это неверное означение, и притом означение путающее. Противоположность веществу есть *дух*... Хомяков употреблял слово разум в этом случае, мне кажется, по двоякой причине; потому, по-первых, что воспитание его было все-таки французское, и ему представлялось прежде всего все-таки *l'intelligence* удивительно убогое слово этого убогого на высшие понятия языка. *Esprit* — буквальный перевод *духа* во французском, совсем иное значит... Во-вторых, мешала правильному словоупотреблению гегелевщина. *Der Geist*, хоть и есть собственно дух, у Гегеля обратился в нечто собирательное, принял значение подобное тому, какое мы соединяем с фразою, например, *дух писателя*, или *дух времени*»²⁶. Правильное употребление категорий «ума», «разума» и «рассудка», по Гилярову, связано с таким смысловым различением этих понятий: «ум есть чувство, обращенное к бытию премирному; мысль, обращенная к уму, есть разум, она же, обращенная к чувству, есть рассудок, в том и в другом случае она формальна и заимствует предмет либо из мира вещественного через чувства, либо из невещественного через ум»²⁷. Гиляров, как видно из письма к Ю.Ф.Самарину, хотя и расходится с Хомяковым в употреблении категорий «ум» и «разум», но, по существу, разделяет его неприятие отвлеченного рационализма и стремление к синтетическому единству человеческого сознания. Однако некоторые оттенки в философских воззрениях мыслителей все-таки существуют, для Хомякова разум человека — это активное духовное начало, тогда как концепция Гилярова допускает дуализм пассивного «ума», органа не столько мысли, сколько духовного созерцания, и формального «разума» — интеллекта, активность которого связана только, условно говоря, с логической обработкой идей «ума». Тем не менее, Гиляров в это время еще не отходит от позиции интеллектуализма, или, точнее, христианского логизма, ибо обращения к бессознательной разумности традиции, к «истинам жизни» в противовес «истинам разума» в его ранних произведениях обнаружить нельзя.

Соловьев и Гиляров

Опубликованная в 1859 г. работа Гилярова «Рационалистическое движение философии новых времен» получила положительную оценку В.С.Соловьева в его магистерской диссертации «Кри-

зис западной философии» (1874). К тексту работы Гилярова Соловьев обращается дважды. Первое обращение связано с критикой гегелевской системы Гиляровым (как уже отмечалось, свою статью он подписал псевдонимом), с которой Соловьев всецело солидаризуется. В подстрочном примечании он отсылает читателя диссертации к работе Гилярова, содержащую «более подробное», чем в тексте самого Соловьева, изложение системы Гегеля, «особенно ее исходной точки и метода»²⁸, и «основательную ее критику». Труд Гилярова Соловьев характеризует как «замечательный». Действительно, оценка Гиляровым гегелевской системы как логического завершения философского рационализма и восприятие им метафизики немецкого философа как продукта «абсолютизации» или, говоря словами Соловьева, «гипостазирования» процесса отвлеченного мышления были усвоены автором «Кризиса западной философии» в его критическом анализе развития европейской философии. Однако следует учесть, что с последней частью работы Гилярова, опубликованной только после смерти мыслителя и содержащей критику первой главы «Феноменологии духа», Соловьев до 1891 г. познакомиться не мог (о каких бы то ни было личных контактах Соловьева с Гиляровым ничего неизвестно, скорее всего, близкого знакомства между ними не установилось ни в 70-е, ни в 80-е годы). Разделил бы философ отрицательное отношение Гилярова к основоположению гегелевской феноменологии в 1874 г., сказать очень трудно: в своей докторской диссертации «Критика отвлеченных начал», опубликованной в «Русском вестнике» в 1877–1879 гг. и защищенной в 1880 г., Соловьев прямо опирался на критику Гегелем обыденного восприятия²⁹, которую Гиляров во второй части своей работы признал ложной. Второе упоминание работы Гилярова в тексте соловьевской диссертации связано с попыткой выведения Соловьевым материалистической философии из внутренних противоречий гегелевской системы. Так же, как и Гиляров, Соловьев был убежден, что материализм является закономерным следствием гегелевского панлогизма, логически проистекает из последнего. Соловьев также соглашается с Гиляровым, что отвержение гегелевского рационализма естественно повлекло за собой отвержение рационализма как такового, однако объяснение Гиляровым логической связи материализма с гегелевским идеализмом Соловьев подвергает некоторой коррекции. Рассуждение о тождественности понятия непосредственному бытию, доказываемой Гегелем, и вытекающей из этого положения логической возможности ус-

тановить примат непосредственного бытия над понятием, по Соловьеву, «имеет вид софизма и во всяком случае никакому материалисту никогда в голову не приходило»³⁰. Соловьев предлагает иную трактовку этой связи; с его точки зрения, абстрактность всеобщего понятия материалисты заменили конкретностью конечного человека, и в силу теоретической невозможности «признать человека, или конечный дух, абсолютным началом, всеобщим подлежащим», они избрали в качестве безусловного начала «обуславливающее его бытие внешней природы»³¹.

Итак, отношение Соловьева к Гилярову, точнее, к его философским произведениям, в середине 70-х годов было вполне положительным. Оценку Гилярова сочинений молодого мыслителя, столь сочувственно отозвавшегося на его давнюю работу о Гегеле, выяснить не удалось. Письма Гилярова-Платонова, помеченные 1874 г. и хранящиеся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, свидетельствуют о том, что в момент защиты Соловьевым магистерской диссертации и во время ожесточенной полемики вокруг нее Гилярову было не до философских дискуссий. Его письма этого периода заполнены только одним: просьбами о деньгах (письмо В.М.Сперанскому от 12 июля 1874 г., письмо М.П.Погодину от 11 июля 1874 г.³²). Издательские дела, по всей видимости, у Гилярова в это время шли неважно. В газете Гилярова «Современные известия» я обнаружил лишь скудное и лишенное всех дополнительных комментариев сообщение о магистерском диспуте В.С.Соловьева в Петербургском университете 24-го ноября, автор которого, как можно понять из его текста, на диспуте не присутствовал и писал о нем со слов корреспондентов других газет³³.

Как уже говорилось выше, в первый период своей творческой деятельности Гиляров был близок Хомякову в стремлении к разумному осмыслению исторической традиции православия, однако два исторических обстоятельства не могли не сделать его первоначальное убеждение крайне проблематичным. Первым из этих исторических обстоятельств было усиление «просвещенческих» и леворадикальных настроений в кругах русской интеллигенции. Устремлению интеллигенции к радикальной ревизии исторического наследия необходимо было противопоставить веру в разумный, но открывающийся со временем смысл российской религиозной и государственно-политической традиции. Консерваторы, многие из которых вовсе не были склонны смотреть на российскую действительность сквозь розовые очки, очень ясно

представляли себе ужасающие последствия окончательного разрушения веры в «предрассудки», сознавая, что слишком многое в частной и публичной жизни человека опирается на установления, *разумный* смысл которых для него не очевиден. Доказывая, какую роль играют «предрассудки» традиции в человеческой жизни и сколь проблематичным может оказаться их полная дискредитация, русские консерваторы часто указывали на институт семьи. «Во многое, — писал Н.Я.Данилевский, — существенно христианское государство, по ограниченности сферы своих действий, не может и не должно вмешиваться; но во многом также обе эти сферы, церковная и государственная, столь же тесно связаны, столько же проникают друг в друга, как дух и тело. Таков, например, супружеский союз, который есть существенно церковный, христианский, а вместе с тем и существенно гражданский. Объявляя себя свободным от церкви, государство необходимо должно нарушить и эту неразрывную связь, должно видеть в браке учреждение исключительно гражданское и тем лишить его всякой нравственной основы»³⁴. Данилевский полагал, что сохранение института брака (а вместе с ним и табу на адюльтер, полигамию и инцест) в тех европейских странах, где было провозглашено отделение церкви от государства, объясняется лишь «инерцией или косностью» христианских «предрассудков», а не открытием новых внерелигиозных оснований нравственности.

Кризис традиционалистского мирозерцания объяснялся не только влиянием просветительского дискурса с его несколько наивной верой во всевластие человеческого разума. Существовал и другой не менее, если не более угрожающий фактор этого кризиса: не рационалистическое отвержение традиции радикалами, а ее свободная, не скованная официально-церковными запретами, интерпретация русским сектантством. С этой стороны стабильному общественному устройству грозило бедой уже не просвещенческое неверие в традицию, а фанатичное доверие к ней, порождающее надежду и отчаянное усилие открыть ее истинный смысл. Единственный и непреложный смысл положений Священного Писания или Предания размывался без остатка в свободной от церковного авторитета их трактовке. В статье «Русские скопцы: опыт истории» современный историк и психолог А.М.Эткинд показал, как вольно интерпретировался смысл евангельских слов о блаженстве скопцов по своей воле в изуверской русской секте. Эткинд замечательно рассказывает о тщетных усилиях официальных церковных публицистов (и среди них особое место он уделя-

ет как раз Н. П. Гилярову-Платонову) найти обоснование изначальной порочности и греховности этого сектантского течения³⁵. Не помогали, по мнению Эткинда, ни ложные ссылки на корыстолюбие скопцов, ни столь же беспочвенное указание на тот особо порочный вид наслаждения, которое доставляло им совершение акта самокастрации.

Гиляров-Платонов — едва ли не единственный славянофил, кто был реально знаком с той действительно народной средой, откуда происходило русское сектантство. На наш взгляд, по этой причине он в конечном счете и пришел к выводу, что хомяковское отвержение начала авторитета в вопросах веры грозит в столь религиозной неиндифферентной стране, как Россия, еще более разрушительными для традиционного социально-культурного уклада последствиями, чем религиозная Реформация XVI в. в Германии. Не исключено, что именно этим обстоятельством объясняется и сомнение мыслителя в конце его жизни в правомерности разделения конкретных религиозных верований, но выделенным Хомяковым в «Записке о Всемирной истории» началом «свободно-творческого духа» и «природной необходимости». Следы такого рода сомнений особенно видны в переписке Гилярова с И. Ф. Романовым (Рцы): «Дойдя своим умом до признания (так же как и Хомяков) основного фактора в истории в известной антитезе свободы и необходимости, определяя совершенно или почти тождественно дух и материю, я восставал (и восстаю) против механического преемства верований, которое проводил Хомяков в Семирамиде... Это существеннейшее разногласие. Поэтому на вопрос: «Неужели Хомяков узок?» я отвечу: и да, и нет. Правильнее будет ответить, что нахожу некоторую односторонность. Точнее будет выразиться, что он неполон»³⁶. В другом письме к Романову эти колебания выразились еще более определенно, в отличие от ранних славянофилов, Гиляров сомневается в возможности «усвоения сознанием» культурных или религиозных начал русского народа, допуская, однако, что причина его сомнений состоит в неполном пока раскрытии православной или «русской» идеи в истории. «...сознание народных начал, — утверждает Гиляров, — есть предвестие смерти. А я не думаю, что русский народ умер»³⁷.

Одним из возможных способов предохранения традиции от угрозы постепенного размывания ее в сектантском дискурсе было обращение к авторитету высшей церковной инстанции, подобному авторитету римского папы в католицизме. Однако для Гилярова-Платонова и для других поздних славянофилов, полеми-

зировавших долгое время с католицизмом по поводу решения I Ватиканского собора о непогрешимости папы в делах веры и связавших себя с экуменическими инициативами по взаимодействию со старокатоликами, этот вариант был категорически неприемлем. Однако существовал и другой, более безопасный для православного славянофила путь, а именно уже известная из гадамеровской характеристики романтизма компрометация критической мысли, отрицания принципиальной возможности для сознания найти положительную альтернативу традиционным «преданиям и привычкам» или же обнаружить путь к их единственно верной интерпретации. Уже апробированная немецким консерватизмом начала XIX в. тенденция превознесения бессознательной «правды жизни» над сознательной «правдой естественного разума» для наследников Хомякова и Киреевского в этой ситуации являлась наиболее приемлемой альтернативой, и поэтому неудивительно, что к концу своей идейной эволюции они избрали именно ее. Одним из первых встал на этот путь духовный вождь позднего славянофильства И.С.Аксаков. Гиляров-Платонов, а вслед за ним, видимо, и Розанов, прошли его до конца.

Консерватизм: Жизнь против Теории

В работе «Консервативная мысль» (1953) Карл Маннгейм подверг анализу феномен немецкого консерватизма начала XIX в., возникшего как реакция на Французскую революцию XVIII в. «Если рассуждать а priori, — пишет Маннгейм, — на тему, какая группа делает акцент на жизни, а какая строит теории, опираясь на абстрактные неизменные понятия, то следовало бы сказать, что на жизнь упор делают прогрессисты, а консерваторы полагаются на жесткие нормы и абстракции. Однако беглый взгляд на исторические события убеждает нас, что в действительности было как раз наоборот. Причина этого заключается, очевидно, в том, что революционная мысль буржуазии возникала в союзе с рационализмом. А потому реакция приняла противоположную идеологию как для оппозиции, так и для более значительных целей. Революционная мысль черпает силы в желании реализовать точно определенный образец совершенства политического и общественного порядка. Консервативная мысль, противостоя реализации этой утопии, должна непременно задуматься над тем, почему современное состояние общества не соответствует этому рациональ-

ному образцу»³⁸. Нетрудно увидеть сходство между немецким консерватизмом, описанным Маннгеймом, и воззрениями Ивана Аксакова 60—80-х годов с его категорическим неприятием «догматизма теории над жизнью» «Слишком медленное развитие масс, — писал И.С.Аксаков в 1865 г. в редакционной статье газеты «День», — и слишком быстрое прогрессивное движение отдельных единиц из народа и вообще тех досужих классов общества, которые по своему положению менее связаны с общей народной жизнью узами материальными и духовными и потому свободнее во всех отношениях могли, отрываясь от нее, вдавываясь в отвлеченную деятельность мысли, — произвели, независимо от других причин, тот разрыв между жизнью и знанием, между практикой и теорией, которым особенно болеет наше время... В самых огромных размерах такое насильственное приложение теории к практике, такое заклятие жизни на алтарь отвлеченной теории явила первая Французская революция: это была оргия теории, пирующей на развалинах сущего и живого — вакханалия деспотизма отвлеченной самоуверенной мысли отдельных единиц, приносившего в жертву теоретически-понятному идеалу народному-народную совесть и нравственность — жертву теоретически понятой свободе»³⁹.

Антиинтеллектуализм И.С.Аксакова, как и всего позднего славянофильства⁴⁰, был прямым аналогом антиинтеллектуализма консервативной немецкой мысли, эволюцию которой от апологии феодального строя в духе Ю.Мезера и романтического преклонения перед Жизнью до критического историцизма проследживает в своей работе Маннгейм. «Сначала консерватор противопоставляет жесткости статической теории Разума движение «Жизни» и истории. Позднее, однако, он находит значительно более радикальный метод отделаться от вечных норм Просвещения. Вместо того, чтобы рассматривать мир как вечно меняющийся в отличие от статичного Разума, он представляет сам Разум и его нормы как меняющиеся и находящиеся в движении»⁴¹. Эволюция русского консерватизма была несколько иной, но, по существу, аналогичной. Доказательству разумности «предрассудков» традиции русский консерватизм мог предпочесть анализ просветительских теорий с целью обнаружения и в них положений, не опирающихся на достаточное основание. Традиционные представления и жизненные принципы в этом случае было легко признать действительными «предрассудками»: их укорененность в прошлом, апробированность опытом истории, «практикой» давали им преимущество над «предрассудками» современными. К подобному

решению проблемы уже вплотную приблизился И.С.Аксаков, однако отождествления положений православия, Священного Предания с «предрассудками» в его работах встретить нельзя. Несмотря на то, что антиинтеллектуализм был в немалой степени присущ миросозерцанию И.С.Аксакова, вождь поздних славянофилов не сделал окончательных, скептических выводов из проповедуемой им консервативно-романтической идеологии с ее преклонением перед недоступной суду человеческого разума мудростью жизни. Термин «предрассудок» для Аксакова сохраняет свой привычный негативный оттенок, как и для его противников — сторонников просветительского миросозерцания. В споре с нигилистами он иногда называет «любовь к родине, неравнодушные к чести и славе своей страны» «предрассудками», но в его устах такое обозначение имеет понятный иронический смысл — выражения удивления, как столь значимые для духовной жизни человека ценности можно именовать «предрассудками» и отождествлять их таким образом с бытовыми суевериями. Однако, если консерватизм Хомякова принципиально отличался от романтического консерватизма в духе А.Мюллера и К.Савиньи, то в случае с И.Аксаковым различие оказывается минимальным. В работе Н.П.Гилярова-Платонова «Откуда нигилизм?», которое представляет собой наиболее откровенную в русской философской традиции реабилитацию «предрассудка», это различие окончательно сходит на нет.

Работа «Откуда нигилизм?» первоначально была опубликована в аксаковской газете «Русь» в № 24 за 1884 г. в виде двух писем редактору газеты. Статья представляла собой ответ на работу Н.Я.Данилевского «Происхождение нашего нигилизма», опубликованную в том же издании. Данилевский, как известно, объяснял нигилизм преимущественно влиянием Запада, поэтому противодя от нигилизма он находил в обращении образованной части общества к национальным традициям России⁴². Гиляров-Платонов отчасти соглашался с оценкой автора «России и Европы». «Теоретически нигилизма нет. Все, что выдается за нигилистическое исповедание, есть заемное умствование, в сыром и отрывочном виде понадерганное из книг немецких, французских, английских, причем вышедших из различных школ; Фейербах, Бюхнер, Лассаль, Конт, Бокль, Дарвин, Секки; — вали все в одну кучу»⁴³ (единственным русским теоретиком нигилизма, тем, кто попытался самостоятельно продумать все следствия этого радикального течения мысли, Гиляров-Платонов считал М.А.Бакуни-

на). Однако для Гилярова, в отличие от Данилевского, нигилизм представлял собой не столько идеологию, сколько определенное психологическое состояние человека, столкнувшегося с несправедливостью действительности, пороками общественного строя и т.д. Гиляров был готов допустить, что существующий общественный порядок и в самом деле несовершенен, и «озлобленность» нигилиста объективно может быть оправдана. Однако «озлобленная воля» нигилиста приводит его к теоретическому заблуждению: нигилист полагает, что все беды общества проистекают из того, что общество основано не на разумных принципах, а на традиционных «предрассудках». И ослепленный ненавистью радикальный критик общества не замечает, что те принципы, которые он считает естественными, представляют собой такие же «предрассудки», как и отвергаемые им привычные ценности, только «новейшие», а не укоренные в традиции. За пределы «предрассудка» человеческое сознание вырваться в принципе не может. «Сказать: «долгой все предрассудки» значит сказать – долгой общежитие, долгой самый язык, ибо язык есть один из величайших предрассудков, носящий в себя понятия, частью не проверенные, частью отжитые»⁴⁴.

«Предрассудок», по мнению Гилярова, есть основа человеческой морали и регулятор общественного порядка. Смена религий, исторических укладов представляет собой не более, чем уход с исторической сцены одного «предрассудка» и приход на его место нового. Легко заметить, что Гиляров не связывает однозначно, как Гадамер, «предрассудок» с «традицией», для Гилярова возможен выбор между «традиционным» и «новейшим» предрассудками, для Гадамера каждый «предрассудок» традиционен, вне традиции просто невозможно наше знание о мире. Однако и немецкий герменевт, и русский славянофил используют противоположение (впервые, по-видимому, развернутое французским просветителем XVIII в. Кондорсе, в России наиболее ярко выраженное Лавровым, который вместо слова «предрассудок» предпочитал говорить «предания и привычки», а понятие «традиция» заменял тождественным ему «культура») *superstition – ratio* для того, чтобы подвергнуть сомнению последний член этой дихотомии. Дело не в том, что установления традиции не «предрассудки», а в том, что т.н. разумные принципы представляют собой те же «предрассудки», говорит Гиляров, или в том, что традиционен наш разум, говорит автор «Истины и метода». «Мир-то только и живет предрассудками, – категорически утверждал Гиляров-Платонов. – Когда было мне еще

семнадцать лет, я писал сочинение на тему: «Есть ли темные представления?» Я отвечал, что других представлений кроме темных даже не существует. Чем долее я жил и чем более изучал философию и историю, тем больше убеждался в этой истине и убежден в ней доселе. Мир только и живет предрассудками, только ими и держится. Разница в степени. Предрассудком в логике называется «суждение, принятое без достаточного основания». Вот в этой достаточности и дело; у одного она дальше, у другого ближе, у иного совсем нет, полной достаточности [нет] ни у кого»⁴⁵. «Веду к тому речь, — заключает Гиляров, — что если болезнь, именуемую нигилизмом, рассматривать как общественный, а не личный припадок, то существо его окажется в чрезмерном, а отсюда самоубийственном восстании против предрассудков; он обращается в самопожирательный процесс, в призрак, в ложь, ложь в квадрате»⁴⁶. Тем не менее традиционное, «унаследованное» мнение, и в особенности обычай, с точки зрения Гилярова, «имеют за себя уже то, что они *есть*. В этом их если не истина, то право: они, как ответчик, дожидаются, чтобы истец не только уличил их в отсутствии документов на владение, но представил свои, подлинные и неопровержимые, из которых видно, что другого наследника не только нет, но и быть не может»⁴⁷.

В эволюции славянофильского традиционализма Гиляров поставил логическую точку. Крайний антиинтеллектуализм его концепции «предрассудка», заявленной в работе «Откуда нигилизм?», исключал возможность дальнейшего развития доктрины. Однако эта позиция, уместная в полемике с теми, кого консервативные авторы называли — в 70—80-е годы уже не совсем справедливо — нигилистами, обезоруживала славянофилов в межконфессиональном споре. В самом деле, что означала бы теперь борьба с католицизмом и протестантизмом, которую с таким упорством вели А.С.Хомяков и И.С.Аксаков, как не борьбу одной системы предрассудков против другой⁴⁸.

Гиляров не только проводил ревизию славянофильского традиционализма, он разрушал принципиальные основания этого течения российской общественной мысли, подвергал сомнению один из важнейших его постулатов о конфессиональном превосходстве православия над католицизмом и протестантизмом, превосходстве, постигаемом свободным нравственным убеждением. Но представление о «предрассудке» как основе всякой религиозной традиции полностью снимало их качественное различие, спор об основах вероучения становился чем-то подобным осужденно-

му народной поговоркой спору о вкусах. С этим наследники старого славянофильства, и среди них в первую очередь И.С.Аксаков, никак не могли согласиться. Сразу после появления в газете «Русь» первой части работы Гилярова Аксаков направил автору письмо, в котором попросил уточнить во второй части категорию «предрассудка», которую Гиляров берет над защиту. «Статья ваша весьма обращает на себя внимание, — писал Аксаков, — хотя в газетах еще о ней и не говорят. Прочел ее и Штром, один из членов Правления Взаимного Кредита, который заведывает учетом векселей, и выразился следующим образом: «не возьму в толк: по статье выходит одно из двух — или будь нигилистом, или будь идионом, т.е. блуди в предрассудках». Этот отзыв примите к сведению; вот почему я, как редактор, имеющий всегда в виду читателей и то, как отражается в их уме печатное слово, находил, да и нахожу вашу статью требующею дополнения. В настоящую минуту требуются обществом положительные идеалы, положительные начала, по ним оно тоскует, очень хорошо знаю, что задача вашей статьи была иная, но т.к. «нигилизм» в жизни есть отрицание, то необходимо, указывая несостоятельность существующей системы нападением на эту отрицательную силу, — дать какую-нибудь опору покрепче предрассудков; в вашей статье — по замечанию тоже одного из читателей — «истины высшие воспринимаемые без достаточного логического основания» низведены на «один уровень с чешушеюя переносицею»⁴⁹. В другом письме, датированном 26 ноября 1884 г., Аксаков подчеркивал возможность скептической и даже антирелигиозной интерпретации гиляровской апологии «предрассудка»: «...Необходимо вам сделать какую-нибудь оговорку — для области веры, поставить ее в перспективе или над всей этой мукомольной работой человеческого духа. Иначе статья ваша совсем неполна. Возбуждая вопрос, она описывает состояние мысли и духа, — но не дает ответа, а многих совсем смутит или приведет в отчаянье, осуждая будто бы на роковую бессознательность, произвольность темных представлений: с этим мириться нельзя, — да и не следует, а нужен свет веры, конечно неупрятываемый ни в какую логическую доктрину»⁵⁰. Гиляров попытался во второй части своей работы несколько смягчить ее неприятно поразившие Аксакова выводы. Он утверждал, что отождествляет положения веры с «предрассудками» только в одном строго определенном смысле: и «предрассудки», и «истины веры» не опираются на достаточное основание. Однако дух скептицизма, который ощутил Аксаков при чтении статьи «Откуда нигилизм?», оговорками Гилярова не развеялся.

В других работах Гиляров стремился уточнить свою позицию. Он отмечал, что религиозная истина определяется субъективным психологическим чувством человека, для внешней оценки которого не существует никаких объективных критериев. Книга воспоминаний Н.П.Гилярова-Платонова «Из пережитого» завершается в высшей степени характерным признанием автора, подводящего итоги своих идейных исканий. Он пишет об убеждении, «ставшим коренным для него», убеждении «в призрачности всех формул; в добросовестном самообмане всех мнений, как бы ни казались они бесспорными; в зависимости всех мнений и верований от душевных требований нравственного или животного порядка, смотря по обстоятельствам»⁵¹. Психологизм Гилярова логически вытекал из его «скептицизма»: если наш разум бессилен отличить достоверную истину от предрассудка, то, утверждаясь в том или ином мнении или веровании, человек может следовать только голосу своего внутреннего чувства или, по выражению Гилярова, «душевным требованиям нравственного или животного порядка». Таким образом, от безверия и полного скептицизма самого Гилярова спасала только приверженность православной традиции, мотивировавшаяся уже не столько сознательным убеждением, сколько безотчетной предрасположенностью к дорогому для него жизненному и духовному миру, разрушения и гибели которого он хотел избежать. Как и впоследствии Розанов, Гиляров-Платонов оправдывал уже не веру отцов, а свою горячую, но безотчетную и в каком-то смысле «неразумную» приверженность к ней. Духовное оправдание православному вероучению, к которому стремились все ранние славянофилы и в первую очередь А.С.Хомяков, их прежний единомышленник Гиляров-Платонов к концу своего жизненного пути искать отчаялся.

«Он был человек ни во что не верующий...»

Выше уже говорилось о той высокой оценке, которую дал Соловьев в своей магистерской диссертации статье Гилярова «Рационалистическое движение философии новых времен». Реакция Соловьева на работу «Откуда нигилизм?» оказалась, напротив, резко негативной и даже болезненной. Работа Гилярова была опубликована в газете «Русь» в 1884 г. В это время Соловьев издавал первый том своей работы «История и будущность теократии», в которой он, как известно, подверг критике ранних сла-

вянофилов за непоследовательность в осмыслении идеи универсального единства христианской церкви, предполагавшей, по мнению Соловьева, реальное воссоединение православия с католицизмом. В 1884 г. Соловьев, уже разойдясь в воззрениях на католицизм с представителями славянофильства, прежде всего с И. С. Аксаковым, в газете которого он публиковал в 1882–1883 гг. свою работу «Великий спор и христианская политика», еще не порвал окончательно с этим течением общественно-политической мысли. Соловьев надеялся на помощь одного из представителей позднего славянофильства генерала А. А. Киреева в деле публикации книги «История и будущее теократии» в России. В одном из писем к А. А. Кирееву Соловьев в довольно резкой и даже грубой форме выразил свое первое впечатление от чтения той полемики о нигилизме, которая состоялась на страницах «Руси». Статью Н. Я. Данилевского Соловьев называет «просто глупой», а Н. П. Гилярова-Платонова «сугубо глупой», прибавляя в заключении «Ах, как стыдно!»⁵². По всей видимости, сторонника воссоединения церквей и возведения «веры отцов» на новую ступень разумного сознания возмутило в статье Гилярова оправдание безотчетного следования национальной традиции. Соловьев сразу же оценил гиляровский труд как эволюцию славянофильства в сторону безыдейного национализма и религиозного скептицизма. Сразу после кончины Гилярова-Платонова в письме Н. Н. Страхову за 26 октября 1887 г. Соловьев дал в целом более взвешенную, но в сущности столь же неллицеприятную характеристику мировоззрения покойного мыслителя. «Пожалели ли Вы Гилярова? — спрашивал Соловьев Страхова. — Для меня смерть его имеет некоторое значение. Он оставался единственным из наших писателей, который мог бы при случае — если не с силой, то с некоторым подобием силы — выступить против меня по церковному вопросу. Сам по себе он был человек ни во что не верующий, с значительным умом и без всякого разума. Нравственной стороны не касаюсь. Мир его праху!»⁵³. Не комментируя, конечно крайне субъективную, оценку Соловьевым Гилярова, отметим, что в письме Страхову мыслитель отождествляет принятие «предрассудков» традиции с неверием. Любопытно также и замечание Соловьева о «значительном уме» и отсутствии «разума» у Гилярова, пародийно воспроизводящее разделение этих категорий в ранней философской статье последнего. Если допустить, что Соловьев непосредственно следовал гиляровской интерпретации понятий «ума» и «разума», то можно сделать вывод, что, по мнению Соловьева, Гиляров обладал «значительной» философской интуицией при неспособности к строгому логическому мышлению.

Еще один вопрос, который встает при анализе соловьевской характеристики Гилярова в письме к Страхову: почему, действительно, Гиляров не выступил против религиозно-церковной проповеди Соловьева? Об этом его спрашивали и единомышленники. В переписке с одним из них, И.Ф.Романовым (Рцы) Гиляров-Платонов отвечал на предложение вступить в полемику с Соловьевым так: «Вы меня подзываете еще на полемику с Соловьевым. Но, извините, у меня не хватает терпения даже прочитывать его. И опровержение его есть дело толстого журнала»⁵⁴. Впрочем, в своих газетных статьях Гиляров все же мимоходом касался известных проектов Соловьева о воссоединении церквей. В одной из заметок Гиляров называет этот союз «унией» и отмечает совершенную беспочвенность проекта объединения церквей с помощью унии. «Управление варшавской газеты, — писал Гиляров в одной из передовых статей «Современных известий» за 1885 г., — напоминает нам о настояниях, с которыми год тому назад и более обращались некоторые письменно к редактору «Современных Известий», почему он, и именно он, в частности, не выступит со словом против В.С.Соловьева, который явился проповедником своего рода тоже унии. Не отвечая за других, скажем, за себя, что ни оригинальное воззрение, с которым выступил В.С.Соловьев, ни склонность к унии, приписываемую константинопольскому патриарху, мы не считаем достойными не только серьезного спора, но даже серьезного упоминания. Уния! Мысль о ней есть нечто забавное, не говоря о том, что к вере она не имеет отношения»⁵⁵.

В другом письме к И.Ф.Романову Гиляров кратко прокомментировал полемику Соловьева с Н.Я.Данилевским, развернувшуюся в 1884 г. по поводу отношения к католицизму. Гиляров признает победу Соловьева в этом споре. «Бесовским силлогизмом» называет он рассуждение Соловьева о невозможности определить позицию православной Церкви (не признающей догматического авторитета официального главы Церкви) по вопросу истинности или ложности решений того или иного Вселенского Собора: какой Собор является подлинно Вселенским, а какой «разбойным». «Долго я бился над этим «бесовским силлогизмом», — пишет Гиляров, — и наконец пришел к отрицательному заключению. Нельзя узнать, каков только что сейчас распущенный собор: «Разбойничий» или подлинно «Вселенский», то есть внешне-логическим путем доказать нельзя»⁵⁶.

Я обнаружил также еще одно свидетельство критики Гиляровым Соловьева в письме последнего А.С.Суворину, датированном 1883 г. Соловьев в этом письме писал об отклике газеты на свою

заметку «Соглашение с Римом и московские газеты», опубликованную в № 2639 за 1883 г. издаваемого Сувориным «Нового времени». Данный отклик, как сообщает Соловьев, был помещен в газете в качестве передовой статьи; обычно неподписанные передовые «Современных известий» принадлежали редактору газеты, поэтому и данная заметка, по всей видимости, была написана не кем иным, как Гиляровым. «Из этой статьи, — пишет Соловьев, — совершенно ясно, что московские просвирни нас с папой в грощ не ставят. Особенно бедному папе достается. Объявляют его лишенным всех прав состояния, власть его прямо передают в Alliance Israélite, и наконец предсказывают, что «скоро» ни одно государство не будет принимать папских нунциев. Конечно, изрекать такие предвещения довольно свойственно почтенной церковнослужительнице, которая смолоду была в дружбе с Иваном Яковлевичем Корейшей. Не удивительно также и то, что близ Москвы-реки «нунций» понимается исключительно в смысле «металла» и «жупела» <...>⁵⁷.

Вернемся к оценкам Соловьева работы Гилярова о «нигилизме». Наиболее резкой критике Соловьев подверг славянофильство в статье 1889 г. ««Славянофильство и его вырождение». В этой работе он, опираясь на вышедшую в № 5 и 6 журнала «Русский вестник» статью М-ева «Жозеф де Местр и его политическая доктрина», доказывал влияние этого виднейшего представителя французского традиционализма на политические воззрения поздних славянофилов и М.Н. Каткова. Вл. Соловьев приводит, ссылаясь на М-ева, следующую выписку из де Местра: «Всякая конституция есть не что иное, как лоскут бумаги. Такая конституция не имеет престижа и власти над людьми. Она слишком известна, слишком ясна, на ней нет таинственной печати помзания, а люди уважают и повинуются активно в глубине сердца только тому, что сокровенно таким именно темным и могучим силам как нравы, обычаи, предрассудки, господствующие идеи, которые держат нас в своей власти, увлекая нас и господствуя нами без нашего ведома и согласия...»⁵⁸. Соловьев выделяет в тексте курсивом слово «предрассудок» и в подстрочном примечании указывает на сходство вышеприведенных слов де Местра с воззрениями одного из представителей славянофильства Гилярова-Платонова. «Здесь кстати будет вспомнить, что один из выдающихся представителей нашего национализма, покойный Гиляров-Платонов, напечатал в «Руси» Аксакова (если не ошибаюсь в 1884 г.) статью о нигилизме, где доказывал, что предрассудок есть единственная

настоящая основа человеческой жизни»⁵⁹. В этом парадоксальном сближении славянофильского консерватизма с идеями крупнейшего мыслителя французской реакции Соловьев усматривал следствие «вырождения» славянофильства, завершившего свое развитие «поклонением народной дикости».

С критикой Соловьевым славянофильства в статье «Славянофильство и его вырождение» полностью согласиться нельзя. Ошибочно считать Гилярова-Платонова, и тем более И.Аксакова, поклонниками народной дикости, нельзя рассматривать обращение этих мыслителей к идеям романтического традиционализма начала XIX в. о поклонении «темным и могучим силам» народного убеждения следствием усвоения учения де Местра: полемический настрой Соловьева не позволил ему усмотреть более глубокие причины эволюции славянофильского движения в сторону реакции и философского скепсиса. Однако в одном он был безусловно прав, к 80-м годам XIX в. позднее славянофильство находилось в серьезном идейном кризисе. Этот кризис проявился в самоотжествлении с романтическим консерватизмом Европы начала XIX в., даже усилении и заострении некоторых его фундаментальных положений (в частности утверждения значимости укорененного в народной жизни предрассудка) и разрыве с философскими интуициями мыслителей раннего славянофильства. Судьба Гилярова-Платонова свидетельствовала, что это движение утратило веру в возможность разумного оправдания той религиозной и национально-культурной традиции, с которой оно связывало свою историческую судьбу. Не случайно, симпатию к этому мыслителю испытывал К.П.Победоносцев, осуществивший посмертное издание сочинений Гилярова. Подобно позднему Гилярову, Победоносцев с холодным равнодушием относился к умозрительным религиозно-философским поискам, будучи убежден, что и вера, и неверие зависят от решения человеческого сердца, а разум бессилен и бесполезен в этих вопросах⁶⁰. Миссию философского «оправдания веры отцов» взяли на себя В.С.Соловьев и плеяда русских мыслителей-идеалистов конца XIX века.

Примечания

- 1 См.: Милоков П.Н. Разложение славянофильства // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 5.
- 2 Соловьев В.С. Замечания на лекцию П.Н.Милокова // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 6. С. 423-428.
- 3 Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1978. С. 319.
- 4 См.: Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию. М., 1994. С. 70.
- 5 Киреевский В.И. Указ. соч. С. 318-319.
- 6 Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 329.
- 7 «Как ни важна категория «быта» в самом построении Хомякова, вывести его мировоззрение из бытового самочувствия никак невозможно. — писал Г.В.Флоровский. — У него не было чувства земли. Напротив, слишком часто создается впечатление именно его не-почвенности, впечатление чрезмерной напряженности этого «волящего разума» (См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С. 273).
- 8 О данном высказывании А.С.Хомякова свидетельствует Н.П.Гиляров-Платонов в письме к кн. Н.В.Шаховскому («Русский архив», 1889. Т. 3. С. 267), а также в письме к И.Ф.Романову (Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений. Изд. К.П.Победоносцева. Т. 1. М., 1899-1900. С. VII).
- 9 См.: Розанов В.В. Поздние фазы славянофильства // Розанов В.В. Литературные очерки. Сборник статей. 2-е изд. СПб., 1902. С. 189.
- 10 «Приезжий иностранец смотрит в Москве царь-пушку и царь-колокол и ищет случая видеть Каткова и Аксакова. Но в том же Кремле есть пушка-единорог: об ней не говорят и ее не упоминают... Я не был авторитетом ни для кого; ни разу никто меня не назвал кандидатом на выдающееся общественное положение» (Цит. из письма Н.П.Гилярова-Платонова кн. Н.В.Шаховскому по поводу смерти И.С.Аксакова от 2 февраля 1886 г. // «Русский архив», 1889. Т. 3. С. 267-269).
- 11 Кн. Н.В.Ш. Н.П.Гиляров и А.С.Хомяков (по сочинениям и письмам Гилярова) // «Русское обозрение», 1895. № 11. С. 14.
- 12 Напр., такие работы А.С.Хомякова, как «Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры» (1858); «Письмо к г. Бунзену» (1860) и др.
- 13 Гиляров-Платонов Н.П. Основные начала экономики. М., 1889.
- 14 Гиляров-Платонов Н.П. Экскурсии в русскую грамматику. М., 1904.
- 15 См.: Шаховской Н.В. Никита Петрович Гиляров-Платонов // Гиляров-Платонов Н.В. Сборник сочинений. Т. 1. С. XLII.
- 16 Гиляров-Платонов Н.П. Вопросы веры и церкви. М., 1905-1906. Т. 1-2.
- 17 Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Часть 2. Т. 2. СПб., Изд. Императорской публичной библиотеки, 1896. С. 286-287.
- 18 См.: <Гиляров-Платонов Н.П.> Р.С.Т. и З.Н.Н. Три партии, мы на перепутьи. Берлин, 1860.

-
- 19 *Гиляров-Платонов Н.П.* Сборник сочинений. Т. 1. С. XLIII.
- 20 Неопознанный гений. Памяти Никиты Петровича Гилярова-Платонова (сост. С.Ф.Шарапов). М., 1903. С. 26.
- 21 См.: *Гиляров-Платонов Н.П.* Сборник сочинений. Т. 1. С. 322.
- 22 Там же. С. 339.
- 23 Там же. С. 367.
- 24 Там же. С. 322.
- 25 Указ. соч. Т. 2. С. 64.
- 26 Там же. С. 65.
- 27 Там же.
- 28 *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 1. С. 58.
- 29 *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 2. С. 196-206.
- 30 *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 1. С. 64-65.
- 31 Там же.
- 32 См.: ОР РГБ, ф. 649, к. 1, ед.хр. 18; ОР РГБ, ф. Пог./П., к. 8, ед.хр. 5/5.
- 33 «Современные известия», № 309, 30.11.1874, раздел «Внутреннее обозрение». С. 2-3.
- 34 *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., Книга, 1991. С. 209.
- 35 См.: *Эткинд А.М.* Русские скопцы. Опыт истории // «Звезда», 1995. № 4. С. 131-163.
- 36 «Русское обозрение», 1895. № 11. С. 23.
- 37 «Летописец» <Ежемесячный журнал (ред. И.Ф.Романов)>, 1904. № 1-2. С. 23.
- 38 *Маннхейм К.* Диагноз нашего времени. М., Прогресс, 1994. С. 639.
- 39 *Аксаков И.С.* Сочинения. Т. 2. Славянофильство и западничество. 1860-1886. СПб., 1891. С. 263.
- 40 Идею эволюцию позднего славянофильства, конечно, нельзя рассматривать, не принимая во внимание влияния на его представителей таких философов консервативной ориентации, как Т.И.Филиппов, А.А.Григорьев и др. Возможно, Аполлон Григорьев был первым мыслителем, который придал славянофильской идеологии ярко выраженный эстетико-романтический оттенок и определил ее последующее тяготение в сторону консервативного романтического историцизма с характерным для него культом «жизни» и апологией «предрасудка». Несомненно, что в мировоззрении самого Григорьева первая из указанных характеристик романтического историцизма – культ «жизни» – превалировала над последней – «оправданием предрасудка». По замечанию Г.В.Флоровского, Григорьева привлекала в славянофилах органическая «сила жизни» (т.е. близость глубинному, «почвенному» духу русского народа), а не «сила убеждений» (См.: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 306). Высказывания И.С.Аксакова о пагубности «деспотизма теории над жизнью» во многом воспроизводят идеи А.А.Григорьева, которые он выразил в своей работе «Парадоксы органической критики». О мировоззрении А.А.Григорьева и его влиянии на русскую консервативную мысль второй половины XIX века см.: *Авдеева Л.Р.* Русские мыслители: Ап.А.Григорьев, Н.Я.Данилевский, Н.Н.Страхов. М., Изд-во Моск. ун-та, 1992.
- 41 *Маннхейм К.* Указ. соч. С. 616.
- 42 См.: *Данилевский Н.Я.* Происхождение нашего нигилизма // *Данилевский Н.Я.* Сборник политических и экономических статей. СПб., Изд. Н.Страхова, 1890. С. 231-271.

- ⁴³ *Гиляров-Платонов Н.П.* Сборник сочинений. Т. 2. С. 159.
- ⁴⁴ Там же. С. 166.
- ⁴⁵ Там же. С. 164.
- ⁴⁶ Там же. С. 166.
- ⁴⁷ Там же. С. 177.
- ⁴⁸ Конечно, оставалась возможность признать православие учением, воплотившим традицию вселенского христианства в более чистом, неискаженном виде, свободном от позднейших рационалистических привнесений вроде католического *filiocue*. Однако здесь возникала проблема с догматическим развитием церкви на Вселенских Соборах, которую впоследствии поднимал Соловьев в своей попытке оправдания католицизма. Во всяком случае, связь принципов соборности и традиционализма, фундаментальная для православия, явно не могла быть утверждена при редукции традиции к предрассудку, ибо святоотеческая традиция, о целостности и непрерывности которой от VI в. до XV писали в XX в. такие авторы, как Г.В.Флоровский, конечно, представляет собой что-то принципиально не подлежащий суду разума иное, чем «предрассудок». Не случайно, что Гиляров все-таки не смог серьезно поколебать позиции Соловьева в споре о догматическом развитии, фактически признав аргументы последнего неопровержимыми (см. ниже в следующем разделе).
- ⁴⁹ Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. СПб., 1896. С. 291-292.
- ⁵⁰ Там же. С. 289.
- ⁵¹ *Гиляров-Платонов Н.П.* Из прошлого. Автобиографические воспоминания. М., Изд. Товарищества М.Г.Кувшинова, 1886. С. 347.
- ⁵² *Соловьев В.С.* Письма. Т. 2. С. 115.
- ⁵³ *Соловьев В.С.* Письма. Т. 1. С. 40.
- ⁵⁴ Неопознанный гений. С. 61.
- ⁵⁵ Заметка <Об унии> опубл. В № 43 газ. «Современные известия» за 1885 г.; См. также: *Гиляров-Платонов Н.П.* Вопросы веры и церкви. Сборник статей 1868-1887 гг. Т. 2. М., Изд. К.П.Победоносцева, 1906. С. 469-470.
- ⁵⁶ «Летописец», 1904. № 10. С. 417-418.
- ⁵⁷ Письма русских писателей к А.С.Суворину. Серия II Материалы по истории русской науки, литературы и общественности. Ленинград, 1927. С. 173-174.
- ⁵⁸ *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 5. С. 234-235.
- ⁵⁹ Там же. С. 235.
- ⁶⁰ См.: *Победоносцев К.П.* Церковь // К.П.Победоносцев: pro et contra. СПб., РХГИ, 1996. С. 204-222.

А.П.Козырев

Нижегородская сивилла

Dies irae, dies illa,
solvat saeculum in favilla,
teste David cum Sibylla

Из католической заупокойной мессы

Народ наш любит словесность
и привержен к сказкам...

М.Горький

«По Большой Покровке, парадной улице Нижнего Новгорода, темным комом, мышинным бегом катится Анна Николаевна Шмит, репортерша «Нижегородского листка». Извозчики говорят друг другу:

— Шмитиха бежит скандалы искать.

И ласково предлагают:

— Мамаша, — подвести за гривенничек?

Она торгуется, почему-то всегда дает семь копеек. Везут ее и за семь, — извозчики и вообще все «простые» люди считают Анну Шмит «полуумной», «блаженной», называют «мамашей», хотя она, кажется, «дева», они любят услужить ей даже — иногда — в ущерб своим интересам¹, — так начинает свои воспоминания об одной из самых необычных обитательниц Нижнего ее знаменитый земляк пролетарский классик Максим Горький.

Если Владимиру Соловьеву было суждено стать чем-то вроде «великого кормчего» русского религиозного ренессанса, его пророком и первосвященником, находящимся в «непосредственной связи» с Софией, то журналистку «Нижегородского листка» А.Н.Шмидт (1851—1905) можно назвать зеркалом той эпохи (в том самом смысле, в каком классиков классик обозвал Льва Толстого) или же барометром его духовного здоровья. В александрийском цветнике русского ренессанса Шмидт — один из самых диковинных цветков, выросших на почве рафинированного гнозиса, воскрешавшего

древние течения — подводные и надземные — дохристианской, раннехристианской, околехристианской и просто языческой мысли. Мифический основатель раннехристианского гностицизма Симон Волхв водил за собою некую фривольную девицу, которую он представлял Еленой — воплощением божественной мудрости. Серебряный век, склонный к самоиронии и пародированию, просто не мог не откликнуться на этот замечательный факт, восполнив миф пророка в крылатке образом его женского трикстера. Соловьев начинал свою писательскую деятельность как реформатор, претендующий на гностическую редакцию христианства, создание новой «вселенской религии». Если возлюбленная философа Софья Хитрово представляла собой ипостась земной, воплощенной Софии, романтический аспект мира (что, впрочем, не мешало дурачащимся аргонавтам расшифровывать инициалы С.П.Х. как София, Премудрость Христова), то тема Анны Шмидт «звучала» в ином, более высоком регистре, как псевдоморфоза Софии небесной. Ирония — вещь на самом деле довольно серьезная, и было бы упрощением сказать, что наследники Соловьева воспринимали Анну Шмидт лишь как забавную карикатуру или ходячий анекдот. Ожидание апокалипсиса на фоне тревожных исторических событий превратилось в некое подобие спортивного мероприятия; вырабатывался целый символистский язык, на котором каждое событие истории (всемирной или дворовой — не важно) могло быть прочитано как символ, как условие и правило игры. Таким игровым характером обладало и отношение к Анне Шмидт. Впрочем, насколько всерьез шла эта игра, пусть читатель судит сам.

Анна Шмидт, бесспорно, была человеком незаурядных интеллектуальных способностей. Религиозный мыслитель шел в ней впереди угрюмого канониста, блюдущего чистоту догмы. Ее гностико-философские идеи, наверное, не выбивались бы из пестрого фона всевозможных дивинаций эпохи, если бы не один важный нюанс — она мыслила себя не более и не менее, как воплощением самой Церкви, дочерью Бога Маргаритой, в которой совместились черты соловьевской Софии и Души мира. Горький вспоминает: «Мы пили чай с вишневым вареньем и сушками, — я знал, что это любимые лакомства Анны Николаевны. А к полуночи я узнал, что старенькая забавная репортерша провинциальной газеты Анна Шмит — воплощение одной из жен-мироносиц, кажется — Марии Магдалины, которая, в свою очередь, была воплощением Софии, Вечной Премудрости. На расстоянии от Ма-

рии Магдалины до Анны Шмит Вечная Премудрость воплощалась, разумеется, не однажды, одним из ее воплощений была Екатерина Сиенская, другим – Елизавета Тюрингенская, был и еще ряд воплощений, уже не помню имен их»². В 1885 г. в результате некоторой таинственной встречи (см. упоминание о ней ниже, в ее переписке с Соловьевым), Анна Шмидт стала получать откровения, вылившиеся в большой текст, озаглавленный «Третий завет», напоминающий, впрочем, не новое религиозное откровение, а талмудический комментарий к существующим положениям церковного учения. В этом отношении «Заратустру» Ницше можно с гораздо большим основанием назвать профетическим, если можно так выразиться, текстом. Именно как текст прежде всего интерпретирующий воспринимал «Третий завет» о. П.Флоренский: «Если исключить несколько неловких оборотов речи, по существу дела не имеющих в виду никакого еретического умысла, и пункт о перевоплощении, смысл которого должен быть обсужден особо, то можно сказать, что учение А.Н-ны не вступает в борьбу с церковным учением, но, напротив, всюду предполагает его и, с другой стороны, нередко само бывает уяснением и освещением учения Церкви. Нельзя не изумляться, как удачно обходит А.Н-на разные подводные камни, иногда, быть может, и сама не подозревая о грозящей ей опасности»³. Заметим, кстати, любопытную историческую параллель: в изданной в 1916 г. без указания издательства книге «Из рукописей А.Н.Шмидт» датой написания «Третьего завета» выставлен 1886 г. Именно этот год упоминает Владимир Соловьев в одном из своих ранних черновиков, как время откровения миру Софии и начала третьей мировой эпохи, эпохи «Вечного завета». В том же году выходит первая книга Розанова – «О понимании». Все это наводит на мысль, что 80-е гг. были весьма снисходительны к проектам построения грандиозных мыслительных утопий. Но до мистической «помолвки» со Шмидт остается еще 15 лет. Анонимно посылая для прочтения рукопись своего «Третьего завета» св. Иоанну Кронштадтскому в 1888 г., она сообщала о себе в третьем лице: «Не какую-нибудь представительницу Церкви, в человеческом смысле, считает она себя, а самую Церковь, живую и олицетворенную, мать детей своих». Полагая возможность неоднократного воплощения ипостасей Божества и считая Святой Дух женственной ипостасью, она возомнила, что и Логос, вторая ипостась Святой Троицы, должен воплощаться повторно, искала подобного воплощения в еврейх, покуда не сочла, познакомившись со стихами и пророчествами Соловье-

ва, что именно он и явился вторично воплотившимся Богочеловеком, она же — Софией его видений и, упорно настаивая на этом, предлагала внести соответствующие дополнения в Символ веры. При этом она считала себя ни в чем не отступающей от православной догматики. Впрочем, ошибкой было бы считать, что к этим убеждениям она пришла уже в пору написания «Третьего завета», где, может быть из ложной скромности, она пишет: «Умерла ли уже вторично воплощенная Маргарита — неизвестно, как неизвестна и она сама».

По отзыву С. М. Соловьева-младшего, «интересно в писаниях А. Н. только то, что она создала все это сама, не читая ни гностиков, ни каббалы, ни даже Соловьева, с которым познакомилась позднее»⁴. О том же пишет и о. Павел Флоренский, одно время весьма равнодушный к творчеству нижегородского воплощения Софии: «Большей части того, о чем свидетельствует А. Н.-на, вычитать негде; значительная же доля остального, если и содержится в письменности нечто подобное ей, например в Каббале, А. Н.-ною не могла быть заимствованною, ибо соответствующая литература ей была недоступна»⁵. Хотя сама Шмидт и поддерживает в своих писаниях представление о себе как о мало читающей и практически даже ничего не читающей особе (репортерская журналистика — род занятий действительно мало совместимый с научным или даже общеобразовательным чтением), но тем не менее в абсолютной чистоте ее «откровений» можно усомниться. По воспоминанию М. Горького, одно время, как и Шмидт, сотрудничавшего в «Нижегородском листке», во время их личной встречи на Троицу 1900 г. сей человек «говорил очень складно, красиво уснащал речь свою цитатами из творений отцов церкви, говорил о гностиках, о Василиде и Энойе; голос его звучал учительно и властно». Конечно, о гностиках она могла узнать и из энциклопедических статей Соловьева в словаре Брокгауза-Ефрона, но то, что она относилась к учению своего мистического Возлюбленного с пониманием, умело беря в толк все извивы софиологической доктрины Соловьева, не подлежит никакому сомнению⁶.

Не вступая в темную область теософии А. Н. Шмидт (где, впрочем, без труда можно отыскать ряд интересных совпадений, общих тем и проблем с соловьевской философией), заметим, что она предельно эсхатологична и весьма кровожадна: конец приносит гибель миру, гибнет косная физическая материя, но «невидимая нашему телесному глазу материя, нечто более тонкое, лучезарное, свет» обретает спасение: «Чем скорее разрушится мир, как бы в

нем не стало хорошо перед последними его бедствиями — тем лучше, потому что тем больше умерших спасет Церковь и тем больше спасется живых. Скорый разгром мира — великая благодать. При этом условии мы спасем многих, быть может, всех! А медля мы многих погубим»⁷. Знакомство с Владимиром Соловьевым и его пессимистическими настроениями относительно будущего мировой истории, произвело функцию катализатора — бойкая репортерша, залезавшая в шкаф, чтобы подслушать разговор деятелей земского движения, распространила сферу своей тайфунной активности и на проповедь своеобразно понятого христианства — завела в Нижнем секту (Горький красочно описывает двух ее представителей — пожарника Луку Симакова и портниху Палашу), пыталась обратить в свою веру разных известных людей — среди них, например, писатель В.Г.Короленко, пространные письма к которому хранятся в рукописном отделе РГБ. Возможно, и Соловьев поначалу был одним из малознакомых потенциальных кандидатов на вращение вокруг ее орбиты. Она написала ему первое письмо (им неполученное) 21 октября 1899 г., хотя и сама она в Дневнике, и Флоренский с Булгаковым — ее издатели, говорят о том, что переписка началась 7-го марта 1900 г. Учитывая, что у Соловьева, живущего последний год жизни, каждый месяц по внутренней, духовной, катастрофической интенсивности можно смело принять за год, это немалое расхождение. По почтовым квитанциям, сохранившимся в бумагах Шмидт, Булгаков подсчитал, что было 26 писем Шмидт к Соловьеву (и это кроме посылки и телеграмм), но скорее всего их было больше. Соловьев, прочитав исповедь несчастной дамы и премного задумавшись, не отверг ее и не ушел от переписки (что делал с легкостью в последние годы, даже в газете раз и навсегда извинился за неотвеченные письма и ненаписанные рецензии), но послал ей как минимум 7 писем и согласился на rendez-vous во Владимире, на полпути от Нижнего в Москве, где 30 апреля (на вокзале, вероятнее всего, в станционном буфете) случилось-таки «четверное свидание».

Но подлинным местом встречи двух одиночеств стала апокалиптика — та существенная сфера всей соловьевской думы, которая оказалась наиболее притягательной и интригующей для его наследников. Предсмертная тревога Соловьева относительно близкой развязки мировой истории передалась и ей, или, вернее, удивительным образом наложилась на ее гностическое сознание, ожидающее скорого разрешения мира от бремени зла. Здесь проявилась какая-то общность тона, сближающая апокалиптиков

разных культур и конфессий — Соловьева и Иоахима Флорского, Леонтьева и Блуа... Апокалиптик — это не только психологический тип личности, но и обостренный слух, позволяющий расслышать в истории те музыкальные обертоны, которые не открываются слуху обычного человека. Но ведь важно не только услышать, но и распознать этот тайный шум. А.Н.Шмидт по-своему откликается на китайское восстание «боксеров», предмет последней статьи Вл.Соловьева. Обмен идеями «по поводу последних событий», ощущение того, что мировая история окончилась, становится предметом их последних писем друг к другу.

Из исторических пророчеств А.Н.Шмидт, сделанных уже после смерти Соловьева (а она пережила его почти на 5 лет) особой популярностью в кругах поэтических символистов пользовалось ее толкование четырех апокалиптических коней (содержится в опубликованной С.Н.Булгаковым в 1916 г. части «Дневника»): четыре коня Откровения Иоанна Богослова отождествлялись ею с четырьмя последовательно сменяющимися друг друга мировыми владычествами: «белое царство послужит вселенской единой церкви, соборной, апостольской»; красное царство — «царство ужаса, всемирного кровавого мятежа из-за обладания материальным богатством»; черное царство, реакция на красный террор, которое «учредят священники, недостойные ни своего сана, ни имени христиан, палачи всех, мыслящих иначе, чем они»; и, наконец, реакция иного рода — бледное царство, символ его — «конь блед», которое дает власть, вслед за монахами, атеистам, «таким же палачам, как те, гонителям какой бы то ни было веры»⁸. В сознании русских символистов и философов начала века, во всяком случае, значительного их числа, произошло совмещение пророчеств Шмидт и соловьевской футурологии «Трех разговоров». Ценно свидетельство А.Белого в его мемуарах: «Бредовый образ Анны Николаевны Шмидт поразил мое воображение как художника; поразила нелепостью схема ее бреда о себе как воплощении мировой души; и в этом разрезе я стал по-новому вчитываться в стихи Владимира Соловьева как подавшие ей материал к бреду; отсюда и «тип» соловьевца-фанатика в моей «Симфонии» <Второй (Драматической) — А.К.>, — фанатика, вооруженного бредом Шмидт и этим бредом повернутого к светской даме... Я прислушивался к слухам о Новоселове, Тернавцеве, разъяснившим Апокалипсис; апокалиптики особенно интересовали меня, ибо мои будущие «Симфонии» должны были их отразить...»⁹. Принципиально важно, что в сознании А.Белого фигура А.Н.Шмидт не вос-

принимается как полярная по отношению к кругу «ищущих христианского просвещения». Так, побывав на одном из их собраний, он сообщает Э.Метнеру: «имел случай увидеть у Л.А.Тихомирова собрание церковников (Грингмут, Введенский, Погожев, Трифановский, Новоселов, Фудель, викарий Анастасий, Никон, В.Васнецов и др.) когда он читал свой реферат — и... плевался три дня... Этим все сказано... Боже мой, как *все* печально!.. Вот вы боитесь вторжения Анны Николаевны Шмидт, а между тем эта самая Анна Николаевна гнездится и в недрах Церкви...»¹⁰. Интерес М.А.Новоселова, отрешившегося толстовца, издателя известной «Религиозно-философской библиотеки» к фигуре Анны Шмидт засвидетельствован его воспоминаниями о ней на похоронах Соловьева, приводимых в предисловии к книге «Из рукописей Анны Шмидт» и письме Шмидт 1903 г., обращенном к нему и воспроизведенном в том же издании (вместе с письмом другому «апокалиптику» — чиновнику по особым поручениям при Св.Синоде В.А.Тернавцеву — имена и того, и другого скрыты, разумеется, под криптонимами).

После смерти Соловьева Шмидт не оставляет в покое практически никого из близко знавших Соловьева, вызывая к себе подчас диаметрально противоположное отношение — она наводит ужас на М.С.Соловьева, усердно сжигающего компрометирующие его покойного брата черновики с медиумическим письмом. В его квартире ее впервые видит заинтересовавшаяся ее личностью Андрей Белый. Вот как вспоминается ему ее первый приход к М.С.Соловьеву (с сыном которого Сергеем Белый дружил) осенью 1901 г.: «Помню: раздался звонок: скоро серо-орехового цвета дверная портьера раздвинулась, и в комнате оказалась — девочка не девочка, карлица не карлица: личико старенькое, как печеное яблочко, а явная ирония, даже шаловливый задор, выступавший на личике, превращал эту «сущностицу» в девочку: что-то от шаловливой институтки; она была очень худа, мала ростом, быстра; и не пошла, а быстро-быстро просеменила навстречу к нам, окидывая меня не то шутивым, не то насмешливым взглядом, как бы говорящим:

«Что пришел позабавиться над душой мира? Ну, очень забавна я?»»

И подмигнула; и, сев в кресло, пропала в нем; мне казалось, что одна голова приподымается над столом: старая карлица. И стало неприятно: чем-то от бредовых, детских кошмаров повеяло на меня, и я разглядывал ее во все глаза: да, да, — что-то весьма не-

приятное в маленьком лобике, в сухеньких, очень маленьких губках, в сереньких глазках; у нее были серые от седины волосы и дырявое платьице: совсем сологубовская «недотыкомка серая» или — большая моль»¹¹. Заметим, что троп ребенка-старушки постоянно возникает в воспоминаниях о ней (старушке в это время едва перевалило за 50 лет). Детскость как существенную черту мы находим и в ее «автопортрете»: «лицо у матери-церкви полудетское, — пишет она в «Третьем завете», — так, в ее душе шесть «детских душ»» (т.е. шесть предвечных ангелов с младенческим духом).

Имя ее становится своеобразным паролем для кружка младосимволистов, в который входили Андрей Белый, Александр Блок, Сергей Соловьев-младший, Элиис (Л.Кобылинский). Заметим, что все они, так или иначе, испытали сильнейшее влияние софиологических идей Вл.Соловьева. Так, в своих воспоминаниях о Блоке Белый вспоминает о забавной игре — самопародируя свой кружок, они изображали его как секту «блоковцев», контуры которой реконструирует трудолюбивый профессор культуры XXII века Ларан: вопрос о существовании секты решается на основании: «стихотворений А.А., произведений Владимира Соловьева и «Исповеди» А.Н.Шмидт»¹². Шмидт тяготела к поэзии Блока и даже навестила его в Шахматове в 12–13 мая 1904 г. После этой встречи Блок писал А.Белому «К нам приезжала А.Н.Шмидт. Впечатление оставила смутное, но во всяком случае, хорошее — крайней искренности и ясности ума, лишенного всякой «инфернальности» — дурной и хорошей»¹³). Друг Белого и Блока (и цензор первого блоковского сборника гётеанец Эмиль Метнер слушит в это время в Нижнем Новгороде цензором, а значит, автоматически попадает в орбиту активности Анны Шмидт. 4 ноября 1903 г. он сообщает Белому в Москву: «А вчера приковыляла *впервые* ко мне Шмидтиха. Признаюсь, чуть-чуть испугался. Не помогли намеки Мельникова, делаемые ей по моему поручению о замкнутости моего характера и моей нелюдимости. Пришла таки. Пришла и сказала, что еще придет. Пела о Соловьевых Владимире, Михаиле и Сергее. Обиделась на Андрея Белого за смешение им Софии и Марии (в статье о Теургии). Просила меня передать ему, что написала в *Новый путь* заметку и что ей хотелось бы узнать судьбу этой заметки. Что такое? Я кажется заразился расставновкой слов «симфонии»! <речь о второй (драматической) симфонии А.Белого, написанной в 1902 г. под влиянием мистических умонастроений и знакомства с мистикой Шмидт. — А.К.>. Сделайте милость, Борис Николаевич, узнайте в редакции *Ново-*

го пути, куда девалась эта заметка? А то мистическая поблекшая роза не дает мне покою ни днем ни ночью. Она уже объявила мне, что ложится спать страшно поздно и может говорить целую ночь! О боже! Я читаю Menschliches Allzumenschliches Ницше и совершенно не в мистической колее. Я сейчас — позитивист. Тем более, что щеки у меня расширились еще на 1½ т.т. — *Непременно* узнайте о заметке А.Н.Шмидт из Н.Новгорода (*Редакция Нижегородского листка*)»¹⁴. Метнер имеет в виду отповедь Шмидт на статью А.Белого «О теургии» (в сентябрьском «Новом пути» за 1903 г.), в которой Анна Николаевна вполне в соловьевском духе, а может быть, и еще яснее, разъяснила, как соотносятся (разумеется, в рамках теософского учения) София и Мария — вопрос, разрешение которого во всяком случае достаточно туманно для самого Соловьева. «Единственный смысл, — писала Шмидт, — в котором София может служить *воплощению* Христа, это тот, что она, как мировая душа, заключает в себе и все истинное содержание материального мира, и всю низшую человеческую природу, которой причастен был Христос, и тем самым заключает в себе и Его Самого как человека. И если все живущее на земле — ее порождение, то и Он, поскольку Он — человек. Но не в том личном, буквальном смысле, в каком Его Матерью является Мария. И в той же мере, как Иисуса, мировая душа заключает в себе и Марию. Высший же, божественный дух Иисуса, выше и больше ее, и в свою очередь заключает ее в Себе. А Мария, как мать Его, Бога-Слова, есть также и ее мать»¹⁵. Можно сказать, что софиологическая проблема соотношения Софии и Марии выражена здесь с лапидарной филигранностью. Задетый за живое самим фактом Белый пишет Метнеру в ноябре 1903: «Заметка Шмидт (я слышал что-то о ней) не пойдет в Н.П., если не ошибаюсь. Но постараюсь узнать. Знал, что <делал?>, когда путал Софию с Марией, но в той плоскости, на которой я стоял (символической, а не воплощен-ной) можно и должно смешивать Софию с Марией. Г^{жа} Шмидт не умеет соблюдать перспективы плоскостей»¹⁶. В январе 1904 г. по прочтении присланной критики же пишет: «Шмидт прислала мне возражение на *Теургию*. Верно и хорошо, но — Бог мой — как длинно: посему оно и не может идти в «Весех» (В.Я. <Брюсов> забраковал)»¹⁷. Надо сказать, что еще до сотрудничества в «Новом пути» Шмидт предлагал некую свою рукопись М.А.Новоселову (уж не в «Религиозно-философскую библиотеку» ли!), подчеркивая тем самым нежелание сотрудничать с органом религиозно-философских собраний и мотивируя это тем, что ««Новый путь»

свою «святою плотью» вредное, дурное проповедует, не то, что в христианском преображении заключено и что Вл.С. разумел под полным истинным соединением любви. Они как раз постыдный, тленный путь увековечивают». Видимо, вскоре она самолично посещает Белого, чтобы узнать о ходе заметки и расставить все точки над *i*. 6 апреля 1904 Метнер сочувственно интересуется: «Как Вы справились с надоедливым нижегородским антихристом в юбке? Она спрашивала у меня адрес Хлудова! Сидела у меня до вторых петухов»¹⁸. В мае снова визит к Белому: «Была Шмидтиха, приставала, но я был с ней мундирно-вежлив и только»¹⁹.

Уход А.Н. из жизни в марте 1905 г. вовсе не прекратил споров и слухов вокруг ее наследия. Проводы ее описываются Э.Метнером почти эпически: «Шмидт переехала на зимнюю квартиру... Был сегодня на похоронах рабы Божией девицы Анны. Все комизмы, нескладности и подозрительности сметены дыханьем смерти. Потемневшее слегка лицо покойницы полно было не только спокойствия, но даже радости, полного довольства достигнутым. Черты стали красивее и мудрее. Ей можно было дать и 100 и 10 лет. Я потому так долго останавливаюсь на ее внешности, что помню, как *нехорош* был в гробу ее возлюбленный Владимир Соловьев. — Дорогой на кладбище разговаривали с редактором *Ниж. Листка*; он изумлялся, как могут умные люди, как Шмидт, быть мистиками. Спрашивал о Вас и узнав, что Вы — естественник, беспомощно развел руками, остановился и разинул рот: и он пишет «симфонии!»²⁰.

Получив скорбное известие и некролог, Белый отвечает: «Бедная, бедная Анна Николаевна! А мы в Москве устраивали подписку в пользу нее по просьбе Георгия Чулкова, который (надо отдать ему справедливость) любит ее»²¹. Метнер прибегает к своим полномочиям цензора, чтобы оберечь память новопреставленной девицы Анны от досужих сплетен вокруг ее имени: «Некто С.Протопопов, сотрудник *Нижегородского Листка* написал большую статью об А.Н.Шмидт, где рассказал все ее эзотеризмы: (например, ее символ веры: И неизменно на небесах пребывающего и *вторично* на землю сошедшего и воплотившегося в лице Владимира Соловьева — человека от рождения, ставшего Богочеловеком в 1876 г. при явлении ему Церкви в пустыне египетской и скоро грядущего со славою судить живых и мертвых. Его же царствию не будет конца) — рассказывает подробно, как Анна Николаевна видела Христа в одной церкви во время обедни, как после этой «галлюцинации» она впала в религиозную «манию» и вообразила

себя евангельской Марией; как познакомилась с Вл. Соловьевым и т.д., с позитивною благонамеренностью изумляется, как мог в ней мистицизм мириться со свободомыслием!! Удивляюсь, как могла Анна Николаевна откровенничать с такими ослами! Вот до чего доводит *одиночество*! Вчуже унинительно было читать эту статью. Конечно я ее дозволил к печати, но написал *privatissime* письмом редактору, где объяснил ему, что статья — неприлична, что нельзя доводить свой «позитивизм» до бесцеремонного обращения с тайнами, доверенными в частной беседе, считая всякие стеснения излишними только потому, что эти тайны не политические, а мистические, следовательно якобы мнимые. Конечно, я писал подробнее и вразумительнее, нежели Вам. Письмо подействовало. Статью не поместили»²². Что дозволено Юпитеру, не дозволено быку. Белый отвечает 1 апреля: «Как хорошо, что Вы <приостановили> о Шмидт. Бедная! На днях даем вечер в пользу ее старушки матери в одной частной квартире, думаем собрать около ста рублей»²³. «Ее мать, — вспоминает Горький, — больная старуха лет восьмидесяти, могла питаться только куриным бульоном, для нее необходимо было покупать ежедневно курицу, это стоило шестьдесят-восемьдесят копеек, то есть тридцать-сорок строк, а печатала Шмидт, в среднем, не шестидесяти строк... если курица оказывалась жестка или надоедала ей, старуха топала ногами на дочь и бросала в нее ложками, вилками, хлебом»²⁴.

В надгробной речи на ее могиле один из ораторов зачислил ее в близкие, кровные родственники «святого» доктора Гааза. «Она делала в Нижнем то же, что делал в свое время знаменитый доктор в Москве: неутомимо помогала всем нуждающимся в помощи словом и делом»²⁵. Но это было лишь начало эпизации образа блаженной репортерши. В пародии на программу журнала «Новый путь», написанную еще при жизни Шмидт, А.Блок поместил среди прочего «А.Н.Шмидт. Несколько слов о моей канонизации»²⁶. Но всерьез вопросом о ее «канонизации» занялись позднее — эта участь выпала на долю двух знатоков и ценителей мистических традиций всех времен и народов — о. Павла Флоренского и тогда еще светского профессора С.Н.Булгакова. Булгаков познакомился с текстами Шмидт в 1906 г., впрочем, еще в 1903 г. он видел одно письмо Соловьева к Шмидт в копии. Об истории бумаг Шмидт Белый сообщает: «пропали бумаги ее; года через четыре они обнаружились в «Нижегородском листке»; метранпаж передал А.П.Мельникову эти «перлы»; не зная, что делать с таким «наследством», он прислал Э.К.Метнеру ворох ее бумаг; тот принес

его мне; мы, не зная, куда девать это все, передали Морозовой; последняя – Булгакову; он и напечатал «бред» Шмидт»²⁷. Однако от замысла публикации бумаг до их издания прошло десять лет – оно стало возможным лишь в 1916 г. 24 декабря 1914 г. Булгаков пишет своему постоянному корреспонденту А.С.Глинке-Волжскому: «Между нами. Мы приступили к печатанию творений А.Н.Шмидт. Уже много встреч прошло в колебаниях и незнании, как поступить с ее рукописями. Дело в том, что по характеру их содержания установить внутреннее к ним отношение до сих пор невозможно (да и не станет возможно до каких-либо мистических подтверждений или обнаружений). Но со времени войны нам стало ясно, что таить от мира факт существования Шмидт далее нельзя, да и докуда же таить? И разве нерешительность и медлительность есть решение? Под этим молчаливым и настойчивым понуждением и было принято это очень важное решение. Возможно, впрочем, что книга будет задержана цензурой и т.д., ну, значит, так и надо, а мы свое дело сделали»²⁸. На полуироническое замечание Глинки о том, что у Булгакова со Шмидт прямо-таки мистический роман, тот отвечает: «Ваши слова о «романе» с Шмидт психологически очень метки и, вероятно, в известном смысле и верны. Только, как вы увидите, это и ответственнее, и страшнее, чем все мои другие «романы», так что один я, не разделив это бремя с о. Павлом, не знаю, подъяли бы. Особенно все ответственно становится на фоне событий, ею предвиденных в общем. Почти все уже напечатано, – прочтете осенью, будет и маленький вступительный биографический очерк. Вы меня осудите, я знаю, но, когда будете судить, мысленно поставьте себя в мое положение и ответственность»²⁹.

Книга выходит без указания издательства, редактора-составителя, предисловие остается неподписанным и лишь под несколькими криптонимами скрываются имена известных людей – Новоселова и Тернавцева. Предисловие к этому изданию, написанное С.Н.Булгаковым совместно с о. П.Флоренским, показало, насколько эсхатологические переживания А.Н. могли задевать за живое. По всей видимости, решающую роль в его написании, да и в самом издании, сыграл Булгаков. Ведь последние шесть страниц, дающие оценку мистическому опыту Шмидт, по мысли очень близки идеям статьи «Владимир Соловьев и Анна Шмидт», напечатанной Булгаковым в 1916 г. в газете «Биржевые ведомости», а затем включенной в сборник «Тихие думы» (М., 1918). Делая массу оговорок о безблагодатности ее мистики, С.Н.Булгаков тем не менее позволяет себе заметить: «Повторяем, мы не знаем, на-

сколько истинны все исторические откровения А.Н-ны, но именно потому, что мы этого не знаем, замалчивать о них *сейчас*, когда они могут оказаться и ключом к мировым событиям, — из боязни и нерешительности замалчивать то, что нам лишь поручено, но вовсе *не наше*, — стало, очевидно, невозможно»³⁰. Несмотря на отповеди, которые С.Н.Булгаков получил за издание и за «тон», в частности, от кн.Е.Н.Трубецкого (можно вообразить, что это был еще не самый взыскательный критик) и даже призывы к церковному покаянию, Анна Шмидт долго не отпускает его. На пороге своего священства он сообщает о. П.Флоренскому: «Был здесь проездом из Петрограда С.А.Аскольдов. Он вдумчив и трогателен и особенно поразил меня своею любовью к А.Н.Шмидт, творения коей, по простодушному его заявлению, он ставит рядом с Евангелием. При этом у него есть свои личные и теплые ноты в разговоре о ней, есть и некоторый пол. В общем у меня осталось от него положительное впечатление. Не знаю почему-то я и сам последние дни почувствовал себя снова охваченным ее переживаниями, словно она опять начала о чем-то суесться. И вот как бы в ответ сегодня получил от А.П.Мельникова из Нижнего, ее постоянного комивояжера, письмо о том, что нашлась новая ее рукопись и есть надежда получить ее для ознакомления. Хотя я не жду ничего принципиально нового, однако прошу его дать возможность этого знакомства. Там же он упоминает, что на днях его «шарахнул» эпилептический припадок с видениями 4-х «коней» Апокалипсиса, — это уже второй, первый был при А.Н-не еще»³¹.

Статья «Владимир Соловьев и Анна Шмидт» является подлинным апофеозом шмидтианства, которым ее автор был охвачен весьма продолжительное время. В ней мистический опыт Анны Шмидт напрямую увязывается с софийными видениями Соловьева. Ведь если софийные видения Соловьева достоверны и мистически доброкачественны, то и видения другой участницы «мистического романа», соловьевской поклонницы «в образе Наины», имеют право требовать серьезного к ним отношения. Булгаков рисует даже своеобразную математическую пропорцию, где явления Возлюбленного Шмидт ставятся в прямое соотношения с тремя свиданиями Соловьева. Собственно, здесь не возникает сомнения в действительности и действенности опыта Соловьева и Шмидт, но мучает вопрос, кто являлся? Кто Возлюбленный? Булгаков, целых пятнадцать лет потрудившийся для того, чтобы фигура Соловьева выросла из странного чудака и бойкого публициста в фигуру поистине космического звучания, словно демо-

ническое искушение принимает мысль о том, что Соловьеву мог являться кто-то другой, а не Премудрость Божия. «Страшно даже произносить эти вопросы, ибо здесь идет речь о скрытом нерве всей жизни, об ее сокровенной тайне»³². Вспомним, однако, что сопоставление характера видений двух участников «астрального флирта» проделывались еще на заре века, когда тот же Андрей Белый рассматривал на дому у Михаила Соловьева, брата философа и наследника его архива, рукописные листки со странными опытами медиумического письма, подписанного словом «Sophie» или просто «S». Именно этим криптонимом подписывала Шмидт свои статьи, и, в частности, упомянутое уже «Замечание по поводу одной теософской статьи». Сетование на нечуткость общества к прозрениям нижегородской пророчицы находим и в диалогах Булгакова «На пиру богов (Pro и contra)», написанных весной 1918 г.: «Было ли замечено грандиозное явление мистической литературы — «рукописи» А.Н.Шмидт, в которых дан, может быть, ключ к новейшим событиям мировой истории?»³³. Она же, по его мнению, предугадала проявление человека новой формации — homo socialisticus — «указание на появление таких существ без духа, но с душой, начиная уже с 1848 г., есть в записях А.Н.Шмидт; она относит это к подготовке царства антихриста»³⁴. Опыт священства и первые революционные годы были переломными для отца Сергия — здесь было и оставление философии, и резкое увлечение католичеством, и ослабление апокалиптического пафоса по отношению к истории, и обращение к имяславию, а на этом фоне и новый образ софиологии, значительно более укоренный в церковном предании. В плоскости мысли этот период ознаменовался отходом от Соловьева и охлаждением к Анне Шмидт. Показательна в этом смысле запись, сделанная в пражской дневниковой тетради «Из памяти сердца» 25.X/7/XI.1924: «В моей душе снова поднялась *София*. О Ней думаю, Ею опять вдохновляюсь (составляя лекции), а еще так недавно мне казалось, что это выдумка, к-ото>рой *не* соответствует опыт. И мой опыт новый, более духовный и церковный, из к-ото>рого изгнан всякий пол, он преодолен, наконец, в моем софисловии, к-ото>рое стало тем самым церковно: ни Вл.Сол-овьева> с романом с Софией, ни Шмидт, «личного» воплощения Софии. Все это бред, иллюзии, хула. Но София стоит как солнце на небе церковном, разгоняя мглу и туман, и спасает меня своими лучами и свободой от ... папизма, к-ото>рый в этих лучах кажется испорченной, прозаичной ненужностью, вроде пугала»³⁵. В своем прежнем умственном со-

стоянии ему стал видаться протестантизм религиозной мысли, полагание на самодостаточность личного творчества в Церкви, подмена церковности личной религиозной позицией. В письме-исповеди своему другу о. Павлу Флоренскому, написанном во второй половине августа 1922 г., незадолго до ареста и высылки, о. Сергей писал: «За эти годы исканий и в этом уединении я открыл очень простые, но верные вещи: о себе, что я *умру* как все люди, и с благодарной покорностью и умилением это приемлю, а раньше я искренно шмидтианствовал — с соответствующей мистической имажинацией, что я не вкушу смерти по случаю преобразования; о мире же, что история еще не кончилась, и что думать так *грех*, и надо ориентироваться на историю, и мне стало *казаться* но только *казаться*, это м. б. еще и $\delta\acute{o}\xi\alpha$, что ранее конца предстоит еще великий расцвет христианства, новые средние века (о чем и Ты говоришь), и Россия, пережив посланную ей небом трагическую судьбу, предопределенную в Херсонисе, где греки вместе с крещением отравили нас своим завистливым и надменным особнячеством, еще начнет новую жизнь вместе со всей христианской Европой». Попыты Анны Шмидт весьма напоминают тот духовный феномен, в котором Флоренский видел основной изъян протестантского стиля философствования: «пьянство для себя, проповедующее насильственную трезвость для других». Творчество ее было востребовано в результате тех культурных ожиданий, которыми томилась деятели «нового религиозного сознания»³⁶. В этом смысле Анна Шмидт, вне сомнения, — одна из центральных фигур русской религиозно-философской мысли. Но собственно мысль ее мало кого интересовала, и «Третий завет», вряд ли многими был до конца дочитан. В ней, как и во Владимире Соловьеве, привлекал прежде всего особый тип личности, тип жизнестроительства. Русская религиозная философия оформилась в той среде секулярной русской культуры, которая по-романтически болезненно переживала свое обмирщение, строя религиозный поворот не столько на «народном православии», сколько на религиозных переживаниях и томлениях души. Светской культуре были нужны новые святые. И Анна Шмидт, и Соловьев удачно пробовались на эту роль. Но сами того не замечая (впрочем, после со всей ясностью сознав это), превращались в персонажей блоковского «Балаганчика». «Она явилась», — писал в воспоминаниях «Годы странствий» Георгий Чулков, — как бы живым предостережением всем, кто шел соловьевскими путями. Мы все повторяли гётевское «Das Ewig Weibliche zieh uns hinan...». Однако

вокруг «вечно женственного» возникали такие марева, что кружились не только слабые головы, но и головы достаточно сильные. И «высшее» оказывалось порою «бездною внизу». Старушка Шмидт, поверившая со всею искренностью безумия, что именно она воплощенная София, и с этою странною вестью явившаяся к Владимиру Соловьеву незадолго до смерти — это едва ли не возмездие одинокому мистику, дерзнувшему на свой страх и риск утверждать новый догмат»³⁷.

Церковь «третьего завета» Шмидт основать не удалось, она все как-то не находила для нее подходящих членов. Но тем не менее, по сообщению А.Л.Никитина, кружок ее почитателей-адептов существовал в Нижнем Новгороде вплоть до конца 20-х годов и едва ли не мертвых ее именем пытался воскрешать.

Письма А.Н.Шмидт к В.С.Соловьеву

Публикуемые ниже фрагменты — все, что осталось от известных нам на сегодняшний день писем Анны Шмидт к Владимиру Соловьеву. Они хранятся в фонде М.К.Морозовой (Ф. 171. Карт. 2. Ед. 48), издательницы «Пути» и известной меценатки философов, в рукописном отделе РГБ.

I

Закрытое письмо, адресованное: Москва, Университет. ЕВ Г^{чч} профессору³⁸ Владимиру Сергеевичу Соловьеву. Москва — зачеркнуто красным карандашом, им же, в левом нижнем углу: СПб. 2 штемпеля: Нижний Новгород 3 ноя<бря> 1899; на обороте внешней стороны закрытки: Адреса в Москов<ском> Ун<иверси>те не имеется. Штемпели: Москва 4.XI.1899, СПб. 27.XI.1899, 28.XI.1899.

«л. 1» 3 нояб<ря>99³⁹ г.

Многоуважаемый Владимир Сергеевич!

29 октября с.г. я послала на Ваше имя рукопись со вложенным в нее письмом, но по непонятной забывчивости написала «Владимиру Всеволодовичу»⁴⁰ Соловьеву. Имя Вашего батюшки мне между тем с детства привычно — я училась по его «Истории России»; еще недавно я видела это имя в посвящении Вашей книги «Оправдание добра». И все-таки непростительно ошиблась. Я боюсь, дошло из-за этого до Вас мое письмо и рукопись. Последнее я очень дорожу — черновика у меня нет. Посланы они были в университет. Не будете ли так милостивы разъяснить, если нужно, недоразумение. С глубоким уважением А.Шмидт

Н.Новгород. Редакция «Нижег<ородского> Листка».

II

Обрывок письма, лист сфолиацией «4»⁴¹.

<л. 2-2об> ...моей жизни, когда я обратилась через газету «Новости о благотворительной помощи, — то не сказав всего в газете о причинах бедствия — помощь очень существенная и достаточная пришла от I.P. Я была поражена этими инициалами — они для меня многозначщи. Но я не узнала, какой они имели тогда смысл; во мне осталось все-таки убеждение, что *они не случайны*.

Умоляю Вас, Владимир Сергеевич, если Вы несомненно, бесспорно будете знать кому передавать прилагаемое письмо — передайте его. А до тех пор храните, не читая.

Может быть Вам еще непонятно мое поручение. Тогда ждите ясных указаний свыше, от Духа Святого, Вы ли должны передать письмо или не Вы, и действуйте, как Вам скажет Дочь Божия, Мать церкви.

Сердечно Вас уважающая А.Шмидт

III

Закрытое письмо. Адрес: С.-Петербург ЕВ Владимиру Сергеевичу Соловьеву. Отель д'Англетер против Исакиевского собора. Заказное, Штемпели: Н.Новгород 19.IV.1900, СПб. 21.IV.1900.

<л. 3> Я пишу длинное письмо в необходимое дополнение к автобиографии, Владимир Сергеевич, — не для печати, если бы и автобиография смогла быть напечатана. Думаю, что послав его, мне останется только молиться и ждать, не подождете ли Вы этого письма в Петербурге, а если нельзя, то распорядитесь, чтоб Вам его выслали.

Всем сердцем преданная Вам А.Шмидт

Не знаю, как удастся отправить это письмо завтра, 20^{го}, или послезавтра, 21^{го}.

IV

Письмо без начала.

<л. 4> Не спросила я Вас, (не смею сказать — Тебя), и Вы не сказали, долго ли пробудете в Москве, и прямо ли поедете в Петербург, и где будете лечиться. У Вас в Петербурге, в гостинице, лежат, кроме посланного до Вашего отъезда, не заставшие Вас три моих письма, от 1^{го}, 10^{го} и 16^{го} мая. Во всех есть вопросы, для меня существенные. Не получая на первые два Вашего ответа, я очень убивалась, может быть напрасно. Пишу уже в Москву, предположив, что Вы еще не там ли. Дай мне Бог поскорее получить известия, иначе слишком тяжело.

Ваша А.Ш.

V

<л. 5> 17 июня 1900 г.⁴²

Дорогой друг! 28 мая Вы меня порадовали, написав: «на днях постараюсь написать больше». Но письма все нет, и мое сердце давно с болью сжимается. Китайские события глубоко и сложно волнуют мне душу⁴³. Не начало ли развязки наступает? Так это или нет, но едва ли будет теперь перерыв чисто мировых событий и едва ли возобновится прежнее болотное прозябание. Уже появилось небывалое никогда понятие — *европейское* войско. Конечно, оно, это войско, испытает и междоусобие, но все же первый шаг к международному союзу сделан. В виду таких серьезных и страшных времен я внутренне рвусь к исполнению моей жизненной задачи. Я чувствую на себе Ваши слова:

И в глубине вопрос, вопрос единый
Поставил Бог⁴⁴.

<л. 5об.> Вы на свой вопрос, кажется, ответили. Не моя ли очередь? Мне кажется, для меня было бы целебно, благотворно больше сообщаться с Вами, чаще видеться, а пока чаще получать известия — не надо много, но две строки ведь не долго написать, как Вы не заняты? А для меня это такая отрада! Право, можно бы молиться об «упокоении моей души» уже теперь, как об умершей, настолько мне тяжело, и настолько я «умерла» в известном смысле. Неужели господь находит, что для Его цели относительно меня нужно удалить меня от Вас? Невидимый Друг, неразлучный со мной, с трудом утешает меня: мне мало теперь невидимого присутствия и общения, при видимом и все невидимое пошло бы как <л. 6> будто успешнее. Мне говорят про Ваши мысли обо мне такие вещи, которые были бы блаженством, если бы я им вполне поверила; но, не видя Вас, я боюсь и верить — не кажется ли мне это только? Вы верно другого мнения, чем я, о пользе сокращения разлуки: Вы не ответили, можно ли мне съездить к Вам. Я устроила бы это, но без позволения не поеду. Диктуйте какие хотите условия, только дайте на Вас взглянуть. Уж не чудится ли Вам, в каком-нибудь искушении, что у меня есть себялюбивые мысли при этом? Не верьте ничему, ничему дурному во мне относительно Вас. Топите... проклинайте такие сомнения. Написала бы Вам о случае видения и чудесного обращения раскольничьего священника, про что говорят в народе, но, не получая ответа <лб об.> и о старом основном эпизоде, опасаясь, что это Вам не интересно.

Рецензия Розанова в Нов<ом> Врем<ени> о Ваших стихотворениях⁴⁵ частью радует, как невольное признание завистника и врага (ведь и демоны в Евангелии кричали признания вроде этого). Только, что он пишет про связь смысла между песней офитов, молением к Пр<есвятой> Деве, стихотворением «В тумане утреннем» и даже Басмановым и Грозным? Уверяю Вас, не понимаю ясно его намеков, но чую их мерзость. (Не надо ли Вам прочесть и обличить?)

Рецензия Краснова в «Кн<ижках> Нед<ели>» написана тепло и мило⁴⁶. Прощаю в начале статьи его недоразумения с Вами, б<ыть> мож<ет> неизбежные у ограниченных людей от непонимания Вас. Но зачем он говорит, что *большинство* стихотворений о любви относятся к «видению» — *все* к нему относятся (кроме мож<ет> быть двух, которых я немножко боюсь, как бы и <л. 7> они не относились, хоть временно, к «видению» (избави Бог!) — это «Уходишь ты, и сердце в час разлуки» да «В былые годы любви невзгоды». Пусть уж они относятся к кому-нибудь другому!)

Буду ждать, что мне будет вскоре — радость или опять тоска? Страшно, страшно тяжело жить без Вас теперь, когда я Вас нашла и узнала.

Вся Ваша, душой и сердцем, А.Шмидт.

Примечания

- ¹ Горький М. А.Н.Шмит // Полн. собр. соч. Т. 17. М., 1973. С. 45.
- ² Там же. С. 51.
- ³ Флоренский Павел, свящ. По поводу «Сочинений» А.Н.Шмидт // Сочинения в 4-х т.т. Т. 2. С. 725.
- ⁴ Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 400-401.
- ⁵ Флоренский Павел, свящ. Указ. соч. С. 725.
- ⁶ О гностических мотивах в творчестве М.Горького см.: Агурский М. Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель) // Вопросы философии, 1991. № 8. С. 69.
- ⁷ Из рукописей А.Н.Шмидт. С письмами к ней Вл.Соловьева. М., 1916. С. 257.
- ⁸ Там же. С. 262.
- ⁹ Белый А. Начало века. М., 1990. С. 156.
- ¹⁰ А.Белый – Э.Метнеру. Москва, 4.01.1903 // РО РГБ Ф. 167. Карт. 1. Ед. 6. Л. 1 об.
- ¹¹ Белый А. Начало века. С. 142-143.
- ¹² Белый А. Воспоминания о Блоке. М., 1995. С. 67.
- ¹³ Александр Блок и Андрей Белый. Переписка (Летописи Государственного Литературного музея. Кн. 7). М., 1940. С. 92.
- ¹⁴ Э.Метнер – А.Белому. Нижний Новгород, 4.11.1903 // РО РГБ. Ф. 167. Карт. 4. Ед. 25. Л. 1 об.
- ¹⁵ Из рукописей... С. 20.
- ¹⁶ А.Белый – Э.Метнеру. Москва, ноябрь 1903 // РО РГБ. Ф. 167. Карт. 1. Ед. 27. Л. 4 об.
- ¹⁷ А.Белый – Э.Метнеру. Москва, январь 1904 // РО РГБ. Ф. 167. Карт. 1. Ед. 32. Л. 3.
- ¹⁸ Э.Метнер – А.Белому. Нижний Новгород, 26.04.1904 // РО РГБ. Ф. 167. Карт. 4. Л. 1 об.
- ¹⁹ А.Белый – Э.Метнеру. Москва, май 1904 // РО РГБ. Ф. 167. Карт. 1. Ед. 35. Л. 2 об.
- ²⁰ Э.Метнер – А.Белому. Нижний Новгород, 10.03.1905. РО РГБ. Ф. 167. Карт. 4. Ед. 50. Л. 1 об.
- ²¹ А.Белый – Э.Метнеру. Москва, март 1905 // РО РГБ. Ф. 167. Карт. 1. Ед. 43. Л. 1.
- ²² Э.Метнер – А.Белому. Нижний Новгород, 29.03.1905. РО РГБ. Ф. 167. Карт. 4. Ед. 51. Л. 3-3 об.
- ²³ А.Белый – Э.Метнеру. Москва, 1.04.1905 // РО РГБ. Ф. 167. Карт. 1. Ед. 44. Л. 4 об.
- ²⁴ Горький М. Указ. соч. С. 46.
- ²⁵ <Булгаков С.Н., свящ. Флоренский П.> Предисловие к книге «Из рукописей А.Н.Шмидт» // Священник Павел Флоренский. Сочинения в 4-х тт. Т. 2. С. 714.
- ²⁶ Блок А. Собрание сочинений в 8-ми тт. Т. 7. М., 1963. С. 441.
- ²⁷ Белый А. Начало века. С. 145.
- ²⁸ Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 607.
- ²⁹ Там же. С. 645.
- ³⁰ Из рукописей А.Н.Шмидт. С. XII.
- ³¹ С.Н.Булгаков – о.П.Флоренскому. Москва 5(18).06.1918 // Начала. 1993. № 4. С. 90-91.

- ³² Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 78.
- ³³ Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 283.
- ³⁴ Там же. С. 243.
- ³⁵ Булгаков С., прот. Из памяти сердца // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 195.
- ³⁶ О.Сергий Булгаков – о.Павлу Флоренскому, 17.08.-1.09.1922, Ялта. Письмо хранится в семейном архиве Флоренских. Выражаю глубокую признательность С.М.Половинкину за возможность ознакомления с ним.
- ³⁷ Чулков Г.И. Годы странствий. М., 1930. С. 263.
- ³⁸ Соловьев не был профессором ни Московского, ни какого-либо другого университета, что заметно понижало его официальный статус в глазах чиновников. С Московским университетом его отношения завершились в 1877 г., откуда он ушел в звании приват-доцента.
- ³⁹ Датировка первого из известных нам писем Шмидт к Соловьеву указывает на то, что попытка завязать отношения между ними была предпринята нижегородской журналистской не в начале марта 1900 г., на что указывает сама Анна Шмидт в своем дневнике, а значительно раньше – в октябре. «В 1900 г., дочитав до конца «Три разговора» Вл.С.Соловьева, я почувствовала такое состояние, точно меня что-то подымало от земли. Родственность его духа и идей с моими была мне очевидна. Я написала ему 16 страниц, где изложила вкратце, но сполна, мои верования и чаяния, и полученное мною от Бога учение. Он получил мое письмо 7-го марта, а ответил уже 8-го» (С. 264). Из даты этого письма следует, что Шмидт взяла Соловьева на заметку еще до чтений об антихристе и третьего издания стихотворений. Впрочем, это еще не означает, что сразу же ею предписывалось личности и мысли Соловьева столь исключительное значение, как в 1900 году. Как указывал С.Н.Булгаков, впервые опубликовавший письма Соловьева к Шмидт в приложении к тому «Из рукописей...», в ее бумагах были обнаружены почтовые квитанции на 26 писем, одну посылку и 5 телеграмм, отправленных Соловьеву (заметим, что Соловьев требовал от всех своих корреспондентов неукоснительного исполнения одного правила – посылать корреспонденции только заказной почтой). Однако даты публикуемых нами фрагментов писем свидетельствуют о том, что этими письмами дело не ограничилось и их было больше. Не случайно Шмидт упоминала в дневнике о том, что писала Соловьеву «много и часто, почти каждый день».
- ⁴⁰ Пикантность ситуации в том, что А.Шмидт перепутала имя отца – Сергея и старшего брата Всеволода, известного исторического романиста и одно время сотрудника Блаватской. Между братьями были крайне неприязненные отношения, сложившиеся в результате семейной ревности и непростых имущественных отношений по разделу наследства отца.
- ⁴¹ Фрагмент из письма, написанного в конце марта 1900. В Дневнике Шмидт писала «Вскоре я надумала спросить его, не знает ли он одного человека, с инициалами I.P., не тот ли это Пансофий, о котором говорится в его лекции? При этом я написала ему об эпизоде, случившемся со мной в первые времена моих откровений, в одной часовой беседе образа Спаса Нерукотворного, и о том, что некто I.P., неизвестный мне, оказал мне шедрую помощь по газетной заметке, в которой я молила о помощи добрых людей при ужасном бедствии...» (С. 265). Ответ Соловьева сохранился и опубликован в 4-ом томе радловского собрания

писем под номером 2. По поводу явления таинственного господина, явившегося ей 4 января 1885 г. и по всей видимости косвенно инициировавшего мистический опыт Анны Шмидт (она видела в нем первое явление Возлюбленного) Соловьев, в частности, писал: «Разыскивать лицо, соответствующее инициалам И.Р., я не вижу человеческой возможности, а получить об этом прямые сообщения свыше не считаю себя достойным. Могу служить Вам тут лишь своей догадкой. И.Р. — Иуда Раскающийся? Но в адресном столе он, конечно, записан под другой фамилией и, значит, если бы даже моя догадка была достоверна, то она осталась бы все равно бесполезной» (*Письма*, IV, 10).

- 42 На это письмо, вероятно, предпоследнее со стороны Анны Николаевны в этом эпистолярном романе (Булгаков приводит дату на последней почтовой квитанции — 24 июня), есть соловьевский ответ, который приводим здесь полностью:

«22 июня 1900 года.

Дорогая Анна Николаевна!

Приехав из деревни, нашел Ваше письмо от 17 июня. В нем много верного. Я тоже думаю, что прежняя историческая канитель кончилась. Ну, а дальнейшее: нам не дано ведать времена и сроки.

На днях еду в южную Россию на неопределенное время. Как видите, Ваше желание приехать в Петербург, чтобы видеться со мною, независимо от основательности или неосновательности этого желания, все равно не может осуществиться. Очень рад, что Вы сами сомневаетесь в объективном значении известных видений и внушений или сообщений, которых Вы не знаете. Настаивать еще на их сомнительности было бы с моей стороны не великодушно. По возвращении в Петербург (вероятно, в августе) напишу Вам непременно. Будьте здоровы, дорогая Анна Николаевна.

Искренно Ваш *Влад. Соловьев*» (*Письма*, IV, 13).

Анна Шмидт придет уже к смертельно больному Соловьеву в Узкое, пробудет возле него 3 суток, но допущена будет лишь раз — к спящему.

- 43 Речь идет о китайском восстании боксеров, создавшем угрозу для введения немецкой военной миссии в Китай для обеспечения безопасности сотрудников дипкорпуса. Соловьевым оно было воспринято как преддверие схватки Запада и Востока, напороченной в «Трех разговорах», и нашло отражение в стихотворении «Зигфриду (Дракон)» и статье «По поводу последних событий, письмо в Редакцию» (*Вестник Европы*. 1900. № 9).

- 44 Из стихотворения Вл.Соловьева «Нет, силой не поднять тяжелого покрова...» (1897).

- 45 *Розанов В.В.* На границах поэзии и философии. *Новое Время*, 1900. 9 июня. № 8721. С. 2. Непростые отношения между Розановым и Соловьевым, не раз испытывавшие крутые повороты от дружбы и духовного сближения до взаимной подозрительности и упреков в печати (см. об этом: *Галлербах Э.Ф.* В.В.Розанов. Жизнь и творчество. Пб., 1922), окончательно пресеклись к 1897 г. Розанов, критиковавший философскую и эстетическую позицию Соловьева, тем не менее высоко ценил его как поэта, подтверждением чего является данная рецензия — последняя, из написанных Розановым о Соловьеве при его жизни. Приводим фрагмент рецензии, вызвавший наибольшее смущение Анны Шмидт:

«В «царстве страданий и смерти» живем мы, рожденные и рождающие, и смысл этих строк совпадает с «Послесловием» к «Крейцеровой сонате», которое тоже указывает людям «выйти из круга рождения и страдания», не отвергая, по крайней мере, не убивая женственности и существа женщины. Грешный человек, ничего в этом не понимая, — живя, страдая и рождая, — я оставляю эти темы для философствования и богословствования современным Платонам и платоникам, которые пусть уж сочетают

Белую лилию с алою розой,

как это устроил и наш московский самодержец, когда в Александровской слободе клал поклоны, а Басманов ему подзванивал:

С девичьей улыбкой, с змеиной душой

Отверженный Богом Басманов,

как его характеризовал гр. Алекс. Толстой. «Змеиная эта душа» немного напоминает «древнего змея», о коем поет не без звучности и Влад. Соловьев, по крайней мере, напоминает термином. По нашему же, по-простому, змей всегда есть зло, как древний, так и самые новенькие, последнего выводака».

⁴⁶ *Краснов Пл.* На высокие темы // *Книжки «Недели»*. 1900. № 6.

Л.А.Коган

В.С.Соловьев и проблема свободы

У Владимира Соловьева нет отдельного монографического труда (типа «Критики отвлеченных начал», «Оправдания добра», «Национального вопроса в России»), специально посвященного данной теме¹. И все же мы не ошибемся, признав, что она была его постоянным спутником. Суть его философии — не в масштабной, но довольно громоздкой и не вполне сложившейся доктринальной системе, а в неравнодушно поисковым характере его жизненных устремлений, их неангажированности и человечности, их вольном полете. Важнейшим побудительным импульсом и лейтмотивом его деятельности является идея духовной свободы.

Свобода и философия: ключ друг к другу

Подлинная философия и свобода, считал Соловьев, нераздельны, они тянутся друг к другу и питают, обогащают одна другую, работая в едином силовом поле — всеобщности и бесконечности Бытия. В этом, как и в других вопросах, русский философ продолжал, хотя и по-своему, своеобразно традицию отечественной и мировой мысли. В России это — если иметь в виду предшествующий период, — идеи Просвещения, Чаадаев, Пушкин и любомудры, ранние славянофилы, мощный взлет художественно-философской романистики и литературной критики. На Западе — Спинозизм и Лейбницеанство, французские энциклопедисты, идеологи английского либерализма и особенно великие немецкие философы конца XVIII — начала XIX века.

Классический немецкий идеализм осознал необходимость системного подхода к свободе, рассматривая ее в контексте истории культуры. Особенно важны размышления Канта о единстве

свободы и нравственности. Он видел в свободе единственный способ достойного человеческого самоопределения. Для этого ее динамизм должен сочетаться с внутренней самодисциплиной, чувством долга. Глушение свободы пагубно для общественного здоровья. «Нельзя ожидать, — пишет Кант, — чтобы короли философствовали или философы стали королями; да этого и не следует желать, так как обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные (самоуправляющиеся по законам равенства) народы не должны допускать, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем и другим для внесения ясности в их деятельность»².

Фихте утверждает, что действие человеческого духа должно быть свободным. Свобода понимается им как творческая сила, активное и целесообразное деяние человеческого «я»; его самостоятельность, самодеятельность является важнейшим условием существования философии и вообще правильного мышления. Фихте говорит о системе свободы, отмечает ее социально-историческое значение. «...Взаимодействие посредством свободы (*Wechselwirkung durch Freiheit*) — положительный признак общества». Свобода понимается им как первопринцип собственного учения: «Моя система с начала и до конца есть лишь анализ понятия свободы»³.

Шеллинг считал свободу сокровеннейшим средоточием философии, ее важнейшим проблемным полем. «Задачей философского исследования о сущности человеческой свободы, — пишет он, — может быть отчасти установление ее истинного понятия, — ибо, несмотря на присущее каждому человеку непосредственное чувство свободы, факт свободы отнюдь не лежит на самой поверхности сознания, и потребна большая, нежели обычная, степень чистоты и глубины суждения уже для того, чтобы даже только выразить его в словах, — отчасти же такую задачу является выяснение связи этого понятия с научным мировоззрением как единым целым... Идея сведения всего содержания философии к понятию свободы дала человеческому духу во всех его проявлениях (а не только в сфере его внутренней жизни) свободу и вызвала во всех отраслях науки более мощный подъем, нежели какая-нибудь из предыдущих революций». В целях сохранения свободы нужны гарантии правового строя, но последний может возникнуть и укрепиться лишь с помощью свободы. Разрешение этого противоречия связано с внутренней необходимостью, присущей свободе.

«Если ты хочешь действовать свободно, — говорит Шеллинг, — ты должен действовать. ...Настало время провозгласить для лучшей части человечества свободу духа и не терпеть более, чтобы она оплакивала потерю своих оков». Любовь к мудрости совпадает с любовью к свободе. Философия является «символом союза свободных духов»⁴.

Дальнейшее развитие этой трактовки соотношения свободы и философии дано в трудах Гегеля. «Нашим лозунгом, — пишет от Шеллингу в конце января 1795 г., — да останутся разум и свобода». В свободе мышления, его независимости, антиавторитарности он видел коренную черту философии. Основанная на необходимости, свобода является ее истиной. Всемирная история понималась Гегелем как прогресс в сознании свободы. Свобода — альфа и омега философии⁵.

Этот подход характерен в определенной мере и для Соловьева. Следует в то же время учесть, что условия, в которых развернулась его деятельность, придают этой трактовке особую остроту и динамизм. Философия оказалась в России как бы между молотом и наковальней. С одной стороны, на нее обрушивалось недоверие и преследование властей. Еще в 1823 г. попечитель Казанского учебного округа М.Л.Магницкий, клеймивший разум, как нового идола, предлагал запретить философию. Министр просвещения С.С.Уваров вполне разделял мнение Николая I о философии как нечестивой, мятежной, богомерзкой науке. Он обрушивался на немцев (и естественно, на их русских единомышленников) за «страсть немцев копаться в глубинах и пропастях таинственности, разоблачать ее покровы — страсть, безумно воспитанную трансцендентальной философией, разрушительное развитие коей ускорили позднейшие мудрования»⁶. Такого же мнения придерживались поздние современники (и гонители) Соловьева обер-прокурор Синода — К.П.Победоносцев и министр просвещения И.Д.Десянов. В 1850 г. кафедра философии была ликвидирована в русских университетах; чтение логики и психологии возлагалось на богословов. Эта акция мотивировалась тем, что мол, польза от философии не доказана, а вред возможен. Хотя в 1860 г. преподавание философии восстанавливается, университетский устав 1884 г. вновь его ограничил.

С другой стороны, авторитет философии заметно подрывался (разумеется, не только в России) кризисом панлогизма, его претензией на роль самодержавно царствующей науки наук и нигилистически-утилитаристской экспансией позитивизма, объявлявшего философию метафизическим реликтом, от которого пора избавиться.

И вот в этих условиях Владимир Соловьев решительно выступил в защиту философии. Конечно, он был не единственным в этом отношении, — достаточно назвать Г.В.Чичерина, Н.Ф.Федорова, В.В.Розанова, но именно Соловьеву принадлежит главная заслуга в повороте внимания русской интеллигенции XIX в. к философии. Он и сам это признает (будучи обычно весьма сдержан в самооценке): «...Я первый предварил обращение русских умов к метафизическим вопросам».

Философия, за которую ратует Соловьев — это, по его мнению, учение нового типа, существенно отличающееся от прежних систем, хотя и опирающееся на их опыт. Время абстрактных, чисто теоретических умозрений безвозвратно ушло. Философия должна не бегать от мира, а идти в него, предъявлять свои верховные права в деле жизни, стать общественной силой. Это предполагает ее включение в систему цельного знания, объединение с наукой, искусством, религией. Возникший таким образом синтез имеет, полагал Соловьев, конкретно-идеалистический, теософский характер, является метафизикой обновляемого, реформируемого христианства, цельным органическим мировоззрением, философией жизни. Ключ к решению этих задач — в свободе мысли или, как говорит Соловьев, в самостоятельности человеческого ума, его способности действовать по собственным убеждениям. Это основано на том коренном свойстве нашей духовности, в силу которого «она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием. Это стремление к все большей и большей внутренней полноте бытия, эта сила ... уже содержит в возможности то, к чему стремится — абсолютную полноту и совершенство жизни».

свобода издавна понималась в России как бесстрашие, самоотверженность, нравственный подвиг (особенно у Пушкина: «Пока свободою горим,/ пока сердца для чести живы...»), — это вполне применимо и к познанию, к готовности не останавливаться на полпути в поисках истины. Правдоискание не терпит малодушия и половинчатости. Характерно, что не только в этике, но и в своей теоретической философии в теории познания Соловьев настаивает на «свободе от нравственного разлада», на максимальной добросовестности, требующей преодоления всех преград на пути к правде. Хотя бы мыслитель-теоретик и верил, что истина ему дана или открыта им, он должен, по Соловьеву, «испытать или оправдать свою веру свободным исследованием», отдаваясь этому процессу без всяких опасений и страхов. К нему, считает Со-

ловьев, еще больше, чем к поэту, применима призывная заповедь Пушкина: «Дорогою свободной/ иди, куда влечет тебя свободный ум». Мышление философа столь же самозаконно, как и нравственная воля. «Будь верен самому себе, не уклоняйся до конца от чистого стремления к истине...» И снова в подтверждение приводятся слова Пушкина: «Ты сам свой высший суд». Субъект познания — это у Соловьева не слепо верующий монастырский послушник, не странник или соглядатай, случайно заблудший в этот мир, а его со-творец, со-страдатель, полноправный гражданин вселенской ойкумены. Первое основание философии — это «бесконечность человеческого духа, которая выражается здесь в несогласии мыслящего ума поставить заранее какие-нибудь внешние границы или пределы своей деятельности, — заранее подчиниться каким-нибудь предположениям, не вытекающим из самой мысли, не проверенным и не оправданным ею. Итак, первая основа философского мышления, или первый критерий философской истины есть безусловная принципиальность: теоретическая философия должна иметь свою исходную точку в себе самой, процесс мышления в ней должен начинаться с самого начала. Это не значит, конечно, что философская мысль должна вновь создавать из себя самой все свое содержание, ничего не принимая извне. Если бы так, то деятельность мысли должна бы начинаться до всякого содержания, т.е. в состоянии чистого ничтожества, и философия была бы самосозданием всего из ничего. Но такая задача заключала бы в себе внутреннее противоречие и упраздняла бы сама себя. Истинное начало чистого мышления или теоретической философии состоит не в том, чтобы отвергать все существующее, пока оно не будет создано мыслью из нее самой, а в том, чтобы не признавать достоверным никакого положения, пока оно не будет проверено мыслью... Настоящее философское мышление должно быть *добросовестным исканием достоверной истины до конца*». Особая роль отводится Соловьевым замыслу или почину, проблеме начала познания. Это, по его мнению, — «то творческое *да будет*, которое из хаоса фактических состояний сознания создает умственные мирки и миры... Только с замысла житейского и научного познания начинается новый процесс образования, превращающий личную и собирательную память в житейский, исторический, научный опыт». Достоинство философии — в бесконечности ее познавательного потенциала, — не в том, что уже достигнуто, а в замысле и решении неуклонно постигать истину. Философия — «дело свободной мысли».

Духовная первосущность свободы

Свобода характеризуется Соловьевым как основа человеческого существования. Это не предмет потребления и не готовый, извне преподнесенный дар, а определенное, постоянно меняющееся отношение — к себе, людям, бытию, оптимальный образ мысли и жизни. Свобода процессуальна по своей сущности. В неорганическом мире ее вообще не существует. В дочеловеческой живой природе, при наличии относительно высокой организованности форм жизни, возникают начальные предпосылки свободы. Да и в человеческом обществе она складывается далеко не сразу. Мы рождаемся лишь с возможностью свободы. Ее конституирование происходит постепенно и связано с усложнением, совершенствованием структуры бытия, его способности к самосознанию. Соловьев выделяет три степени (уровня) этого поступательного движения или, как он полагает, формирования воли: 1) животное инстинктивное хотение; его характеризует физическая (вернее, физиологическая) обусловленность, сопоставимая с земным тяготением; 2) желание, в котором уже сказывается психическая детерминация; 3) воля в собственном, строгом смысле слова, реализующаяся через акт решения, свойственный лишь тем существам, которые обладают способностью к отвлеченному мышлению, разумом. Растениям присуща первая степень воли, животным — первая и вторая, а человеку кроме них и воля как таковая, способность самостоятельно решать в соответствии со своими идеями и принципами. Таким образом, вопрос о свободе (или свободной причинности, поскольку воля трактуется тут как особый вид причинно-следственной связи, характерной для разумных живых существ) относится только к третьей степени, к выбору между различными желаниями, связанными с интеллектуально-психологической мотивацией. Свобода воли — это свобода выбора (не свобода от желаний, а именно — выбора между ними, предпочтение одних другим). Вместе с тем свобода характеризуется Соловьевым как возможность человека подчинять свою низшую, животную природу высшей, чувственность — разуму. «Я могу, — пишет он, — решиться актом своей воли не приводить в исполнение того, что требуется данными моими желаниями и хотениями. Сами эти желания и хотения, как факты, не свободны...»

Идею противопоставления свободы и необходимости нельзя считать, по мнению Соловьева, однозначно вытекающей из историко-философской традиции. У Сократа и его ближайших последователей не было абстрактной антитезы между свободой «в

смысле независимости от всякого мотива и необходимостью в смысле перевеса сильнейшего мотива во всяком случае». Они были поглощены «внутренним качеством мотивов». Подчинение низшим, чувственным побуждениям эти философы «считали рабством, недостойным человека, а его сознательное подчинение тому, что внушал универсальный разум, было для них настоящей свободой, хотя из этого подчинения достойные и добрые действия вытекали с такою же необходимостью, с какою из подчинения бессмысленным страстям вытекали дурные и безумные поступки. Переход от низшей необходимости к высшей, т.е. к разумной свободе, обуславливается, по Сократу, истинным знанием».

Соловьев также не разделяет абстрактного противопоставления свободы и необходимости, равно как и их абстрактного отождествления. Все дело в их качественной определенности, направленности и реальном соотношении, мере их соответствия или расхождения. У каждой из них свое место и назначение. Свобода является спонтанно-динамическим, транспозиционным, инициирующим началом, прорывающим горизонт налично-конечного бытия. Это, по Соловьеву, способность «начинать само собой известное состояние», действуя независимо от чужих, внеположных причин. «...Свободно, — пишет он, — только то, что действует по законам своей природы, а не направляется чем-либо извне». Необходимость является истоком и индикатором основательности этого процесса. «Необходимо то, что имеет достаточное основание или что определяется достаточной причиной».

Соловьев различает разные роды необходимости. Одно дело — необходимость движения брошенного и падающего на землю камня или соударение двух бильярдных шаров, другое дело — необходимость животворного воздействия солнечных лучей на растения или качественно особенная необходимость высшего порядка, с которой благородная идея вызывает человека на нравственный подвиг. Понятие необходимости широко и разноаспектно. Взятое в этом широком плане, «а нет, — пишет Соловьев, — никакого основания понимать его в узком смысле, — это понятие необходимости нисколько не исключает свободы. Свобода есть только один из видов необходимости. Когда противопоставляют свободу необходимости, то это противопоставление обыкновенно равняется противопоставлению *внутренней* и *внешней* необходимости».

Для Бога, напр<имер> необходимо любить всех и осуществлять в творении вечную идею блага. Бог не может враждовать, в Боге не может быть ненависти: любовь, разум, свобода для Бога

необходимы. Мы должны сказать, что для Бога *необходима свобода* — это уже показывает, что свобода не может быть понятием безусловно, логически исключающим понятие необходимости.

Все совершается по непреложным законам, но в различных сферах бытия, очевидно, должны господствовать разнородные законы (или, точнее, различные применения одного и того же закона), а из этой разнородности естественно вытекает различное взаимоотношение этих частных законов, так что законы низшего порядка могут являться как подчиненные законам порядка высшего подобно тому, как, допуская специфические различия между мировыми силами, мы имеет право допускать и различное отношение между ними, допускать существование высших и более могущественных сил, способных подчинять себе другие»⁷.

Соловьев склонялся к выводу о сути необходимости как доминантной тенденции развития — «в смысле перевеса сильнейшего мотива». В состав необходимости, управляющей нашей жизнью, он включает и «наше собственное личное отношение к этой необходимости», — это как бы связующее звено между необходимостью и свободой.

Свобода противостоит чуждой, враждебной ей необходимости. Антиподом свободы является насилие, принуждение, угнетение. Иное дело — соприродная, единосущная человеку необходимость. Свобода связана с трансформацией внешней необходимости во внутреннюю. Необходимость переходит, преобразуется при определенных обстоятельствах в свободу и наоборот. Субъектом этих метаморфоз является мыслящий и действующий человек. Соловьев отмечает в одной из своих рукописей: «Свобода, необходимость. То же и другое. Субъект, объект, лицо, вещь — человек»⁸. Он говорит также, фиксируя это взаимопроникновение противоположностей, о «собственной, внутренней причинности», «собственной необходимости», «необходимости идейно-разумной или нравственной», «свободной причинности» или «причинности свободы» о внутренней или свободной необходимости, о переходе «от низшей необходимости к высшей, т.е. к разумной свободе», о «самостоятельности духовных сил», о человеке как «цели в себе и для себя», то есть самоцели. Личная свобода, или свобода самоопределения придает человеку безусловное нравственное значение. «Можно спорить о метафизическом вопросе безусловной свободы выбора, но самодетельность человека, его способность действовать по внутренним побуждениям, по мотивам более или менее высокого достоинства, наконец, по самому идеалу

совершенного добра — это есть не метафизический вопрос, а факт душевного опыта». И далее: «действующая положительная свобода существа предполагает власть, положительную силу или мощь над тем, отчего это существует свободно».

Поразительное по своей энергоемкости и продуктивности сведение воедино свободы и необходимости, их контрапунктное совмещение, совпадение в одном лице, в решающий момент и на главном жизненном направлении со всей очевидностью проявляется в феномене творческого вдохновения, интуитивного озарения личности. Парадоксальность этой ситуации состоит в том, что апогей творческой свободы менее всего окрашен субъективными пристрастиями, волевыми порывами, склонностью к произвольным волюнтаристическим действиям; пик творческой активности сопряжен с наибольшей самоотдачей, самоотречением, подвластностью высшим, надличностным мотивам, выражающим сущность происходящего, объективную логику развития. Именно тут сосредоточен момент истины. Отмечая присущую истинному искусству (речь идет в данном случае о Пушкине) «свободу от всякой предвзятой тенденции и от всякой претензии», Соловьев продолжает: «Как ясно из гениально простого свидетельства Пушкина, творчество свободно никак не в том смысле, чтобы ум поэта мог по своей воле, по своему заранее обдуманному выбору и намерению создавать поэтические произведения. Такие сочинения могут быть только подделками под поэзию; настоящий же поэт, когда и захочет насиловать свою музу, проявить над нею свою свободу воли и творчества — не может, и из этих попыток совсем ничего не выходит. Настоящая же свобода творчества имеет своим предварительным условием пассивность, чистую потенциальность ума и воли, — свобода тут принадлежит прежде всего тем поэтическим образам, мыслям и звукам, которые сами, свободно приходят в душу, готовую их встретить и принять. И сама поэтическая душа свободна в том смысле, что в минуту вдохновения она не связана ничем чуждым и противным вдохновению, ничему низшему не послушна, а повинуетя лишь тому, что в нее войдет, или приходит к ней из той надсознательной области, которую сама душа тут же признает иною, высшею и вместе с тем свою, родною». При всей тонкости и проницательности этих соображений, Соловьев отступает тут, на мой взгляд, от истины, говоря о пассивности ума и воли в искусстве, как предпосылке его совершенства и полагая, что поэтический гений не зависит от самостоятельности разума. Выходит, что в момент кульминации творче-

ства человек утрачивает относительную суверенность своего «я», становясь лишь восприимчиком и ретранслятором чего-то иного, запредельного, ирреального — это не так. Нет оснований противопоставлять ум сознанию и подсознанию. Вернее было бы, мне кажется, говорить в данном случае не о пассивности интеллектуально-волевого начала, а об особом, своеобразном режиме его работы при включении в индивидуальную художественно-творческую систему гения. Все его силы подчинены вдохновению, выражающему логику самозаконного творческого процесса. Это его собственная глубочайшая внутренняя потребность, концентрирующая сущность его природы в целом. Дело, стало быть, не в безволии и несамодетельности ума в процессе (и особенно в момент кульминации) творчества, а в предельной самоотдаче и объективности в исключении своеволия, волюнтаристического произвола.

Давно замечена трудность понятийного определения свободы, объясняющаяся ее многомерностью, переходным положением на стыке настоящего и будущего, возможно-проективного и реально-действительного. Отсюда не раз делался вывод о неопределенности свободы как таковой. Ситуация выбора толкуется при этом как абстрактная возможность принятия любых произвольных решений, аура концептуальной размытости. Соловьев не разделяет такой позиции. Диапазон возможностей и особенно альтернативность нравственного выбора свидетельствует не о туманности феномена свободы, а об его специфических особенностях — повышенной сложности, динамичности, первопроходности, рискованности, ответственности. Покорная статика несвободы не есть достойная человека определенность, как и нерешительность и разбросанность не есть свобода. Началом освобождения, обретения точки опоры является сознательный выбор и решение. То и другое четко фиксировано. Ограничивая амплитуду абстрактно возможного, они сосредоточивают усилия на главном, решающем. «Очень часто, — пишет Соловьев, — свободу выбора смешивают с *неопределенностью выбора*, то есть пока человек еще не решился, пока его решение не определилось, он предстает как бы свободным, сохраняющим общую возможность каждого из выборов. Но в этой неопределенности положения нет еще решения или воли, а есть только борьба желаний; решится же эта борьба на основании какого-нибудь достаточного мотива. Что эта неопределенность различных действий или решений до тех пор, пока ни одно решение не принято в действительности, что эта неопределенность не есть свобо-

да, можно видеть уже из того, что такая неопределенность одинаково принадлежит всем явлениям до тех пор, пока они рассматриваются только в возможности или как потенциальные».

Непосредственным субъектом и генератором свободы, ее живой (хотя в разной мере реализующейся) персонификацией является личность. В ней выражено не только отдельное, особенное, своеобычное, что отличает одного человека от других, — это обозначается обычно понятием «индивид», — но и то, что их объединяет в историческом, социокультурном контексте, делает частью общественного целого. Отсюда не следует, что личное предшествует свободному — эти аспекты взаимосвязаны; человек становится свободно-разумной личностью по мере того, как он начинает сознательно выбирать пути и способы своего самоосуществления, отвечать за свои действия. Это не значит также, что личное предшествует общественному; нет личности вне общества, как и нет подлинного гражданского общества без личностей. Соловьев выступает как против апологетов (или, по его выражению, гипнотиков) индивидуализма, так и против гипнотиков абстрактного коллективизма. Первые уповают на абсолютную самодостаточность личности, якобы определяющей из себя общественные отношения; вторые признают только массы, растворяя в них отдельного человека как ничтожную песчинку. «Но что же это за общество, — возражает Соловьев, — состоящее из бесправных и безличных тварей, из нравственных нулей?.. В чем будет заключаться и откуда возьмется его достоинство, внутренняя ценность его существования, и какую силою оно будет держаться? Не ясно ли, что это печальная химера, столь неосуществимая, сколь и нежелательная? И не такая ли же химера противоположный идеал, себе — довлеющая личность? Отнимите же у *действительной* человеческой личности все то, что так или иначе обусловлено ее связями с общественным или созидательным целым, и вы получите животную особь с одного лишь чистою возможностью, или пустой формат человека, то есть нечто в действительности не существующее. Общественность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно познающая и нравственно действующая, а то и другое возможно только в образе бытия общественном». Общество — это дополненная, расширенная личность, а личность — сжатое, сосредоточенное общество. Главной немощью последнего Соловьев считал слабое развитие личности, а потому и общественности, поскольку они соотносительны;

при подавлении личного начала образуется не гражданское общество, а стадо. «Тут уже нет речи о законности и праве, о человеческом достоинстве, о нравственности общественной — все это заменяется произволом и раболепством. И вот культ сильной и *только сильной* власти, доходящей до апофеоза Иоанна Грозного, возводит в принцип коренное бедствие нашей жизни, указывает в нем наше главное превосходство над западно цивилизацией, погибающей будто бы от доктринерских идей законности и права». Нравственно-историческая задача состоит, по Соловьеву, в сознании личностно-общественной солидарности и в превращении ее из невольной в вольную, — так, чтобы «каждый понимал, принимал, исполнял общее дело, как свое собственное».

Ни по генезису, ни по своему значению личная свобода не замыкается в рамках отдельного индивида, его эгоистических интересов. Соловьев выступает против волюнтаристски-эгоцентрического толкования свободы. Нельзя быть по-настоящему свободным только для себя и, тем более за счет подавления чужой свободы. Видя в нормальном, отвечающем общечеловеческим критериям обществе свободный организм, Соловьев считал, что свобода личности не должна противоречить его интересам. Без личной свободы невозможно достоинство человека, но последний может существовать и развиваться свободно и нравственно только в обществе. Поэтому личная свобода должна соответствовать запросам и интересам общества, его благу.

Человек, по Соловьеву, — это по своей сути духовное существо. Искра свободы высекается в его духе, — не в разреженной атмосфере чистой рефлексии самой по себе и не в простом наборе эмпирических фактов, а в живой персонифицированной духовности, включающей наряду с разумом (и на основе его) эмоциональный внутренний мир, моральное самосознание, конкретную целеустремленность, душевность. Духовная свобода охватывает свободу мысли, творчества, слова, печати, вероисповеданий.

Религиозная свобода, которой Соловьев придавал особое значение, предполагает, по его мнению, и возможность отхода от ортодоксии — свободную теософию, свободную теургию и даже свободную теократию (последняя представляет собой явное *contradictio in adjecto* — противоречие в соединении понятий: клерикальное самовластье, как и всякое иное, несовместимо со свободой).

Резко негативной позиции по отношению к свободе придерживался в противоположность Соловьеву его современник К.Н.Леонтьев. Непримиимый враг демократии и либерализма,

он видел в свободе губительное, растлевающее начало, сводя ее к анархическому самоуправству. Свободе противопоставляется им государственный деспотизм, беспрекословное повиновение, страх народа перед властью. Без страха и насилия, утверждает он, «всё прахом пойдет». Народ, по мнению Леонтьева, «должен быть ограничен, привинчен, отечески и совестливо стеснен. Не надо лишать его тех внешних ограничений и уз, которые так долго утверждали и воспитывали в нем смирение и покорность... Чтобы продолжать быть и для нас самих с этой стороны примером, он должен быть сызнова и мудро стеснен в своей свободе». Соловьев отмечает крайний консерватизм византийско-аскерического мировоззрения Леонтьева. В своем презрении к этике и культуре самоутверждающей силы последний, по его мнению, во многом предвосхитил Ницше. Его надежды и мечтания чужды христианству.

Интересна полемика Соловьева с В.В.Розановым по вопросу о свободе (прежде всего, религиозной, но не только – проблема поставлена гораздо шире). Статье Розанова «Свобода и вера», опубликованной в 1894 г., противостоит памфлетно-сатирический отклик Соловьева «Порфирий Головлев о свободе и вере». В целях опровержения своего идейного противника Соловьев использует образ щедринского персонажа как воплощение одичалой совести, двоедушия, лицемерия. Он отвергает в аргументах Розанова «елейно-бесстыдное пустословие». Это не значит, что их отношения были однозначным взаимоотрицанием. Духовное неприятие и психологическая несовместимость сочетались тут с признанием яркого таланта и объективной значимости друг друга, с живым интересом к творчеству своего антипода. Они, кстати, переписывались.

Отмечая, что «идея свободы имеет свое определенное значение и предмет», Соловьев сетовал на то, что Розанов рассуждает о ней абстрактно; это, по мнению Соловьева, – «пустословие о свободе вообще». Свобода – животрепещущее человеческое отношение, она – в центре нашей жизненной драмы. Нельзя поэтому, считает он, разбирая этот вопрос, сосредоточиваться на прошлом в ущерб настоящему, «толковать о чьей-то вчерашней и вековой свободе, когда речь идет о тех, которые несвободны и сегодня, – вот подлинная Иудушкина манера. Его спрашивают, нужно ли выпускать на чистый воздух людей, задыхающихся в подвале, а он в ответ: что есть чистый воздух? Это есть нечто пресное, безвкусное, хотя и горькое; в нем нет положительного, что насыщало бы, чистым воздухом никого не накормишь, разве это то, что нужно человеку и т.д. – Этаким бесстыдным пустослов!».

Розанов подчеркивал субъективный аспект свободы, замыкая ее рамками индивидуального существования. «Никем не замечено — писал он, — что смысл свободы есть собственно субъективный и она не может быть понимаема в смысле требования универсального... Свобода в универсальном смысле как требование ее для всего, став сознанием каждого индивидуального существа, не означала бы здесь ничего, кроме отрицания им в себе самом значения; только не веря более ни во что, можно требовать для всего свободы... И как я, всякий субъект может сохранить веру и истинность своего содержания, не требуя для него свободы жизни, движения, распространения, — и ограниченный для всего, что этому мешает, хотя оно так же жило по своим особым законам; но я, живущий, в эти законы заглянуть не могу, — и не должен, насколько я верю и хочу жить». Соловьев усматривает в таком подходе индивидуалистически-эгоистическое искажение сути дела. «Итак, свобода, — пишет он, критикуя Розанова, — только *для себя* и ограничения для всего прочего. Теперь, по крайней мере, ясно, какой веры держится сам Иудушка. Вопреки своему собственному утверждению, он дал нам возможность заглянуть в закон его жизни. Нового, правда, мы там ничего не найдем, это тот же самый закон, которому следовал в своей жизни африканских дикарь, говоривший миссионеру: когда у меня уведут жену и коров — это зло, а когда я уведу у другого — это добро. Всякий зверь и всякая птица, если бы они имели дар слова, высказались бы наверно в том же смысле. Тот закон жизни, для которого Иудушка требует полной свободы и во имя которого он желал бы ограничить все остальное, есть просто *закон жизни животной* — и больше ничего».

Особое возмущение Соловьева вызывает то, что Розанов пытался обосновать субъективистское понимание свободы ссылкой на устои христианства, будучи при этом сторонником ограничения или даже отмены религиозной свободы. «...Иудушка, — продолжает Соловьев, — не был бы самим собою, если бы зверообразно-дикую сущность своей веры или своего «закона жизни» он высказал прямодушно от собственного имени или от имени единомышленных ему зверей и диких людей. По натуре своей он еще более лжив, чем скотоподобен, свой готтентотский субъективизм он фальшиво привязывает к универсальной и объективной истине христианства; он пишет и клеветает на православную церковь, выставляя себя говорящим от ее имени. Свой «закон жизни» он приписывает ей: и она будто бы признает свободу только для себя». Далее приводится выдержка из статьи Розано-

ва: «Как и все, — сказано тут, — живущее каким-нибудь утверждением, она допускает свободу лишь при условии слияния с собою в этом утверждении ... Таким образом, церковь не только не допускает какой-либо борьбы с собою, но и не знает этого, что могло бы с нею бороться под иным углом, как только подлежащее исчезновению, разъяснению... Итак, мы утверждаем, доля свободы, уже теперь допущенной церковью, безмерно превышает ту, которая допустима по существу ее веры в себя, и эта податливость должна быть отнесена исключительно к несовершенству того, что мы назвали внешним и временным ее выражением. Не поднимается грешная рука закрыть уста хулящие». Последние слова Соловьев оставляет непровергнутыми. Он страстно отстаивает веротерпимость, опирающуюся на свободу мысли и совести. Он ратует за полноту свободы, ее равенство для всех законопослушных граждан, — «свобода одного не упраздняет такой же свободы другого»⁹. Духовная свобода — комплексное, разноаспектное образование. Тем более неправомерна ее трактовка как всего лишь *одной из форм* свободы, существующей сама по себе, наряду с другими. Подобная локализация приравнивает духовность, являющуюся сутью свободы, к ее различным специальным проявлениям вовне; в итоге принижается значение свободы в целом.

Заслуга Соловьева состоит в том, что он отступил от этого шаблона и показал в своих трудах, что духовная свобода личности — не один из вариантов, не частный случай, а родовое первоначало свободы вообще, ее квинтэссенция, ее сущностный архетип, высший цвет, сильнейший двигатель мировой культуры.

Свобода — нравственность — всеединство

Соловьев видит в свободе *этический* феномен. В его рукописи «Вселенское христианство» соотношение свободы и необходимости рассматривается в разделе о нравственности. Положительной, или разумной свободой (в отличие от отрицательной — эгоистической, или безразличной) может считаться, по его мнению, лишь такая, которая просветлена нравственным сознанием, соответствует нравственной необходимости. Это — «свобода, обусловленная искренним подчинением тому, что свято и законно». Ее внутреннее самоограничение означает не обеднение, а обогащение, одухотворение. Человек — это в принципе одухотворенная самость. Безнравственная свобода — такой же нонсенс, как несвободная нравственность.

Духовно-нравственным первоисточником свободы, определяющей формой свободного выбора является выбор между добром и злом. Добро, совпадающее, по Соловьеву, с правдой, — верховная категория этики. Призванием этики (и человека в целом) является, считал Соловьев, оправдание (обоснование, утверждение, защита) добра. Зло — противонравственное бытие. Чем же объясняется в таком случае его жизнестойкость и как она сочетается с верховенством Бога, являющегося воплощением абсолютного добра? Пытаясь решить этот вопрос, Соловьев апеллирует к свободе. Сотворив людей по своему образу и подобию, Бог наделил их свободой. Прямое отрицание зла, продиктованное свыше, было бы, полагает Соловьев, нарушением этой свободы, исключало бы свободный выбор человеком добра. Зло, по Соловьеву, допущено Богом как переходящее условие свободы. Этот ход мысли конкретизируется в черновой рукописи Соловьева «Бог есть все»: «Цель всего, — отмечает он здесь, — действительное единство, но действительное единство предполагает действительную множественность; действительная множественность предполагает действительное противоречие, то есть противодействие, то есть борьбу; борьба же предполагает вражду, вражда предполагает ненависть, ненависть предполагает эгоизм или исключительное самоутверждение. Т[аким] о[бразом] осуществление цели творения требует с логической необходимостью зло как переходный момент; ибо цель состоит в победе над злом, в его подчинении. Без эгоизма не было бы любви, потому что не было бы любящего». Из признания эгоизма злом делается вывод, что зло необходимо для реализации божественного единства. Но не как нечто самодостаточное и самодовлеющее, а лишь как низший, переходящий момент, подобно тому, как низшее состояние зародыша необходимо в процессе эволюции для совершенствования организма¹⁰. В этих размышлениях сказывается, хотя и в субъективно преломленной, сакрализованной форме, чуткость Соловьева к диалектике добра и зла как соотносительных категорий, каждая из которых обретает свою качественную определенность, свое лицо лишь в противостоянии другой, оппозиционной. Нельзя, вместе с тем, не заметить, что крайняя умозрительность и телеологичность этой трактовки мешает уяснить живую драматическую конкретику противоборства добра и зла, их принципиальную непримиримость.

Выбор добра не сводится к его признанию и предпочтению. Добро, как и свобода, не есть нечто стихийно сложившееся, готовое, что остается лишь обрести и использовать. За них надо бо-

роться, их надо строить, утверждать, выстрадывать. Выбор добра — это и выбор себя самого, каким мы хотели бы быть, своего места в жизни, своей свободы. Это предельно активная позиция, сопряженная с риском, отвагой, самоотверженностью. Выбирая добро, мы отвергаем зло, вступаем в борьбу с ним. Добро есть добротворение (или, как формулирует Соловьев, «историческое делание добра») и жизнеутверждение. В этом сказывается творческая сущность свободы, и этим оправдывается ее понимание как нравственного подвига. Добрый смысл жизни не привносится, считает Соловьев, извне, а должен быть органически выношен, понят и принят самим человеком и является необходимым условием нравственно-достойного бытия.

Отстаивание Соловьевым свободы как первоценности ярко проявилось в его понимании межличностных и международных отношений. Самостоятельность лица трактуется им как условие прочности общественного союза. Во всех и в каждом, говорит он, надо уважать человеческое достоинство, видя в них цель, а не средство.

Соловьев неустанно выступал против слепого, звериного, ретроградного национализма, национального эгоизма и самомнения, противопоставления одних народов другим, межнациональной вражды, преследования, унижения национальных меньшинств и иноверцев. Нельзя, учил он, путать патриотизм с национализмом. Нужно служить народу в человечестве и человечеству в народе. «Я решительный враг, — признает он, — отрицательного национализма или народного эгоизма, самообожания народности, которое, в сущности, также отвратительно, как и самообожание личности». И далее: «Я не могу служить как следует своему отечеству, если я при этом не служу истине и справедливости, если я не подчиняюсь безусловно и себя и свой народ высшему нравственному закону». Осуждая псевдопатриотический обскурантизм, Соловьев пишет: «Смеем думать, что истинный патриотизм согласен с христианской совестью... Как личное самосовершенствование, победа над эгоизмом не есть уничтожение самого *ego*, самой личности, а напротив, есть возведение этого *ego* на высшую ступень бытия, точно так же и относительно народа: отвергаясь исключительного национализма, он не только не теряет своей самостоятельной жизни, но тут только и получает свою действительную жизненную задачу. Эта задача открывается ему не в рискованном преследовании национальных интересов, не в осуществлении мнимой и самозванной миссии, а в исполнении исторической обязанности, соединяющей его со всеми другими в общечелове-

ческом деле». Те же идеи проходят во многих сочинениях Соловьева, в том числе в рукописях, хранящихся в архиве. Касаясь исторического призвания России, он пишет, что оно «должно пониматься не как роковое предопределение и не как самозванное призвание, а как нравственная обязанность и служение... Из нашей внутренней политики должна быть удалена всяческая неправда — прежде всего, преследование людей в их религиозных убеждениях и национальных особенностях. Христианское государство не может допускать обиды своих поданных. Но оно должно еще и помогать им... Нравственная обязанность государства — беспристрастно относиться ко всем классам и группам населения».

И еще одна черновая рукопись — обращение Соловьева к обер-прокурору Синода К.П.Победоносцеву в 1892 г. в защиту веротерпимости, свободы вероисповедания: «Политика религиозных преследований и насильственного распространения казенного православия видимо истощила небесное долготерпение и начинает наводить на нашу землю египетские казни... Я не хочу скрывать, что Вы возбуждали во мне очень дурные чувства и что я давал им выражение в соответствующих словах. Но видит Бог, теперь я отрекаюсь от всякой личной вражды и обращаюсь к Вам, как брату во Христе и умоляю Вас не только для себя и для других, но и для Вас самих: одумайтесь, обратитесь в себя и помыслите об ответе перед Богом... А если нет, то пусть судит сказавший: мне отмщение и аз воздам».

Приоритетность духовной свободы — это, как мы видим, не только теоретический постулат для Соловьева, но глубочайшее нравственное убеждение, символ веры, — вплоть до самоотречения.

Мечтая о новом универсальном синтезе, Соловьев пытался его реализовать в своей концепции положительного всеединства. Это центрирующий и структурирующий принцип его системы. Ее можно характеризовать как философию всеединства. Речь идет не только (и не столько) об онтологической целостности в ее природной ипостаси, но о принципиальном духовно-нравственном приращении этого феномена: о сознательно-творческом и животворящем возрождении Бытия, его одухотворении, основанном на добре, любви и, следовательно, свободе.

Идея всеединства призвана предостеречь человечество от грозящей ему деградации, — разобщения, отчуждения, одичания. Деструктивной, распадной, энтропийной тенденции противопоставляется созидательно-конструктивная, интеграционная, объединительная, направленная в первую очередь к собиранию, просветлению и возрождению человека на религиозно-христианской основе.

Всеединство многомерно. Это и вселенская взаимозависимость, и проективно-полномасштабное воссоединение человека с Богом, их пантеистически окрашенные богочеловеческие со-вечность и со-творчество, и целостность истории, идеал общечеловеческой солидарности; цельное знание, цельное творчество, цельная жизнь.

Не вдаваясь в детали теокосмогонической мозаики Соловьева (душа мира, тайны софиологии и т.п.), хочется указать на одну (важнейшую, по-моему) особенность антиэнтропийной панорамы всеединства, обычно ускользающую от внимания, — его связь со свободой. Эта связь коренится в том, что всеединство — не статичное, раз и навсегда данное состояние, не предустановленная гармония, а весьма сложный и трудный процесс, сверхзадача и сверхусилие, направленные к совершенствованию Бытия.

В контексте учения о всеединстве со всей очевидностью просматривается религиозно-мистическая подоплека понимания Соловьевым свободы. Есть, считал он, два состояния, в которых существуют живые существа: во-первых, истинное бытие или внутреннее единство, божественный порядок и, во-вторых, видимое бытие вне Бога, состояние разъединенности, природный порядок. Первое состояние характеризуется внутренней необходимостью, второе — внешней необходимостью; это — бывающее явление или факт.

Свобода реализуется через истину, последняя же коренится, по Соловьеву, в первоосновном, сверхприродном, божественном порядке всеединства. Этот сущностно-нормативный порядок отличается от феноменально-эмпирического соотношения или порядка фактов — явлений. «Человек, — пишет Соловьев в одной из своих сохранившихся в архиве рукописей, — не определяется всецело фактом и постольку свободен. Поскольку мы действительно свободны от факта — [природного], постольку мы имеем власть над ним и можем изменять его. Свобода и власть над фактом [природы] обусловлены добровольным подчинением истине; мы возвышаемся над природным порядком лишь постольку даем в себе место порядку божественному. Сознывая истину (т.е. порядок божественный) и имея власть над фактом (т.е. порядком природным), мы тем самым имеем способность, потребность и обязанность действовать так, чтобы истина становилась фактом и факт истиной или чтобы порядок всеединства, вечно сущий в божественной сфере, через нас распространялся бы и на природное бытие и реализовался в нем. Постепенное исполнение этой зада-

чи, т.е. постепенное чрез посредство человека нисхождение Божества в природу и восхождение природы к Богу составляет вид, замысел мировой истории». Божественное начало может признаваться человеком по-разному. Истинно, считает Соловьев, это происходит «свободным согласием всех, соединенных не слепой верой и под внешним авторитетом, а свободным внутренним убеждением и общей любовью».

В лоне становящегося всеединства рождается свобода личности. Присущая ей собственная духовно-творческая необходимость не противоречит этой свободе. «...Человек, — пишет Соловьев, — есть безусловно-сущий, самостоятельный субъект всех своих действий и состояний... Он свободен в свободе и он свободен в необходимости, ибо он сам подлежит необходимости и, следовательно, никогда ею всецело не определяется, потому что необходимость есть только одно из его состояний, а он больше всех своих состояний». Он «сам есть основание бытия своего». Соловьев говорит в этой связи о «синтезе единства и свободы», о «принципе всеединства или свободной общности», «свободном нравственном всеединстве», «свободном единении человечества», «свободном всечеловеческом единении», «свободном братстве», о том, что все народы, «не теряя своего национального характера, а лишь освобождаясь от своего национального эгоизма, могут и должны соединиться в одном общем деле всемирного возрождения». Единение людей должно быть свободным и человеческим. «Дело не в единстве, а в свободном согласии на единство. Дело не в великости и важности общей задачи, а в добровольном ее признании. Основное условие истинного всечеловечества есть свобода».

Свобода предполагает осознание человеком своего места в мире, своего долга по отношению к другим людям, готовности к самоотдаче, к борьбе со своей ограниченностью, своим внутренним злом и вообще, к нравственному подвигу, милосердию, любви. «За кем же дело встало? — говорит Соловьев. — Неужели от нас самих ничего не зависит?». И еще: «*Любовь сильна как смерть*. Да! Именно как смерть... Здесь тайна нашей свободы в одном узле с естественным законом необходимости. Отчего же смерть побеждает? Когда две равные силы сходятся в нас, то кому же, как не нам самим, дать решающий перевес одной из них? Одно только настоящее усилие, и любовь уже становится сильнее смерти...».

Свобода мыслится Соловьевым как целостная по охвату и бесконечная по своей сути устремленность, несводимая к каким-либо отдельным формам и степеням, не замыкаемая в них. Это — от-

крытая процессуальная система. Бесконечность человеческой личности – аксиома нравственной философии. Подчеркивая эту потенциальную бесконечность, Соловьев писал (и это звучит как его напутствие, обращенное к потомству): «Нет, никогда не будет и не должно быть успокоения человеческому духу в этом мире. Нет, не может и не должно быть такого авторитета, который заменил бы нам разум и совесть и сделал бы ненужным свободное исследование»¹¹.

Примечания

- ¹ Статья Соловьева «Свобода воли» – свобода выбора», написанная для Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона (Собр. соч. 2-ое изд., Т. IX. СПб., 1914) имеет историко-философский характер и заканчивается изложением взглядов Фихте и Мэн-де-Бирана. Здесь отмечается проблемность и многогранность понятия свободы. В философском ежегоднике «Мысль и слово» (Кн. II, М., 1918—1921) опубликована за подписью Владимира Соловьева статья «Свобода воли и причинность» с редакционной пометкой «первое появление в печати». Она посвящена критике второй части труда Л.М.Лопатина «Положительные задачи философии», вышедшего в 1891 г. Признавая проблему свободы чрезвычайно важной, автор отвергает попытку связать ее с творческим самоопределением личности. Это тем более странно, что та же идея неоднократно отстаивалась Соловьевым. Тон статьи категоричен, нетерпим, (что не характерно обычно для Соловьева) и, более того, неоправданно резок, даже груб по отношению к Лопатину («логический абсурд», «нелепо» и т.д.). Между Соловьевым и Лопатиным были философские разногласия – главным образом, по вопросу о соотношении монизма и плюрализма, но они обсуждались в пределах научной корректности; этих людей связывали давняя дружба и, в известной мере, взаимное творческое влияние. Публикуемый материал не сопровождается текстологическим анализом рукописи Соловьева. Все это позволяет усомниться в его принадлежности (во всяком случае, в данной редакции) Соловьеву.
- ² *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. II. М., 1964. С. 206; Т. VI. М., 1966. С. 224.
- ³ *Фихте И.Г.* О назначении ученого. М., 1936. С. 76; его же. Назначение человека. СПб., 1913. С. 71; его же. Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 20; *Fichte I.G.* Briefe. Leipzig, 1971. S. 218.
- ⁴ *Шеллинг.* Философские исследования о сущности свободы... СПб., 1908. С. 7, 20; его же. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 60, 343-344; его же. Философские письма о критицизме. «Новые идеи в философии». Сборник № 12. СПб., 1914. С. 63, 65-66, 83, 127.
- ⁵ *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. В двух томах. Т. II. М., 1971. С. 220, 222.
- ⁶ Общий взгляд на философию словесности. Графа С.С.Уварова. СПб., 1848. С. 18.
- ⁷ *Соловьев В.С.* Собр. соч., 2-е изд. Т. VI. С. 274; Т. II. С. 412; Т. IX. С. 93-94, 96, 98-99, 155, 161; Т. VIII. С. 533; Т. IX. С. 273; *Владимир Соловьев.* Свобода и зло в философии Шеллинга. «Историко-философский ежегодник», 87. М., 1987. С. 276; *Соловьев В.С.* Соч. Т. 2. М., 1989. С. 24.
- ⁸ Отдел рукописей Института русской литературы (Пушкинский дом), ф. 240, оп. 2, ед. Хр. 159, Лл. 23.
- ⁹ *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. III. С. 5, 18; Т. IV. С. 338; Т. V. С. 227; Т. IX. С. 298, 305-306; *Соловьев В.С.* Соч. Т. I. 1989. С. 115-116; Т. II. М., 1989. С. 81, 497-508; *Леонтьев К.Н.* Соч. Т. VII, СПб., 1913. С. 424-425. Оппонентом Соловьева по вопросу о свободе был, наряду с Леонтьевым и Розановым, Л.И.Шестов. Он выступает против «сократического» (в данном случае – рационалистического) компонента в аргументации Соловьева, признания им регулятивно-просветляющей роли разума. Мера иррационалистического начала в учении

Соловьева явно не удовлетворяла Шестова. «Все, — пишет он о Соловьеве, — человеческую душу, человеческую свободу, даже самого Бога он сложил на алтарь разума». («Современные записки», XXXIII, 1927. Париж. С. 308, 310). Соловьев обвиняется в «покорности правилам». Стремлению Соловьева обосновать необходимость морального самоограничения свободы Шестов противопоставляет ее трактовку как чистой импровизации, игры без правил. Хотя, в отличие от авторитариста-фундаменталиста Леонтьева, Шестов выступал в качестве защитника свободы, он так же толкует ее как стихию, неподвластную разуму и морали — абсолютное своеволие, произвол.

¹⁰ ОР ИРЛИ, ф. 240, оп. 2, ед. хр. 159, л. 14, 24 об.

¹¹ Письма В.С.Соловьева. Т. II. СПб., 1904. С. 113; *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. I. С. 715-717; Т. II. С. 301, 306; Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 230, карт. 4401, ед. хр. 6; ОР ИРЛИ, ф. 240, оп. 2, ед. хр. 16, л. 5, 5 об.; Российский государственный архив литературы и искусства, ф. 146, оп. 2, ед. хр. 4, л. 16, 22, 24 об.; *Соловьев В.С.* Собр. Соч. Т. IX. С. 23.

О. В. Козлова

Онтологический статус божественного и природного начал в философии В. С. Соловьева

Проблема свободы является одной из сложнейших волновавших мыслителей различных эпох. Ей посвящены многочисленные философские исследования, но тем не менее она может считаться неисчерпаемой, так как различные философские школы, а тем более эпохи, отличаются различным пониманием этой проблемы.

Можно считать, что эта глобальная общечеловеческая проблема, которая в современный период, период глубочайших изменений во всех сферах общественной жизни России, приобретает исключительно важное значение.

Феномен свободы представляет собой многогранную систему, предполагающую множество элементов, характеризующих ее сущность. В этой связи необходимо отметить, что большинство общепринятых определений свободы в современных условиях подвергается критике представителями различных философских школ.

Категория свободы настолько многообразна, что любое определение не может отразить всех ее сторон. Сложность анализа категории свободы заключается в том, что она не может рассматриваться изолированно от других категорий, определяющих существование и деятельность человека.

Именно В. С. Соловьев при анализе категории свободы пытался преодолеть наметившуюся в философии тенденцию противопоставления бытия Бога и бытия природного мира. В этой связи мыслитель считает одним из самых главных следующие вопросы:

- 1) о подлинном бытии всеединого существа, или Бога;
- 2) о подлинном бытии человека как существенного члена во всеедином;

3) о самостоятельности человека в его деятельности, то есть о свободе.

Согласно концепции В.С.Соловьева, лишь при утвердительном решении вопросов о бытии Бога, бессмертии и свободе человека можно признать возможность существования нравственного начала. Одним из важнейших вопросов для философа в этой связи является вопрос о теоретической достоверности действительности Бога, бессмертия и свободы.

В.С.Соловьев исходит из того положения, что первоначально мы имеем три основных элемента: во-первых, природу — то есть данную наличную действительность, во-вторых, божественное начало как искомую цель и содержание, открывающееся постепенно, в-третьих, личность, субъект жизни и сознания.

По мнению мыслителя, именно личность человека как субъект переходит от данного к искомому и, воспринимая божественное начало, воссоединяет с ним природу, превращая ее из случайного в должное.

Согласно концепции философа, само понятие откровения предполагает, что открывающееся божественное существо первоначально скрыто, то есть не дано как таковое. Мыслитель утверждает, что Бог для человека существует и действует, но не в своей собственной определенности, а в своем другом, то есть в природе: «божественное начало, как безусловное и, следовательно, всеобъемлющее, обнимает и природу (но не обнимается ею, как большее покрывает меньшее, но не наоборот)»¹.

В.С.Соловьев объявляет такого рода представление первой ступенью религиозного развития, на которой божественное начало скрыто за миром природных явлений и прямым предметом религиозного сознания являются лишь служебные существа и силы, непосредственно действующие в природе и определяющие материальную жизнь и судьбу человека. Мыслитель называет данную ступень естественным, непосредственным откровением или политеизмом. На следующей, второй ступени религиозного развития, согласно концепции философа, божественное начало открывается в своем различии и противоположности с природой как ее отрицание, или ничто — отсутствие природного бытия, отрицательная свобода от него.

Отрицательная свобода, в понимании В.С.Соловьева, должна быть лишена всякой положительной особенности и индивидуальности: «такая отрицательная свобода есть свобода пустоты,

свобода нищего»². Поэтому данную ступень, отличающуюся по существу пессимистическим и аскетическим характером, мыслитель называет отрицательным откровением.

На третьей ступени, как считает философ, божественное начало последовательно открывается в своем собственном содержании, то есть в том, что оно есть само в себе и для себя. Третью ступень Соловьев называет положительным откровением.

На первой ступени божественного откровения, согласно концепции В.С.Соловьева, божественное начало познается только в существах и силах природного мира, сама природа получает божественное значение, признается чем-то безусловным, самосущим. По мнению философа, в этом общий смысл натуралистического сознания: и здесь человек не удовлетворяется наличной действительностью, и здесь он ищет другого безусловного, но ищет и думает находить его в той же сфере природного материального бытия, а поэтому и попадает под власть сил и начал, действующих в природе, подчиняется «немошным и скудным стихиям» природного мира. Так как человеческая личность различает себя от природы, ставит ее себе предметом и таким образом оказывается не только природным существом, а чем-то иным и большим природы, то, как считает мыслитель, власть природных начал над человеческой личностью не может быть безусловной. Эта власть дается природе самой человеческой личностью: «природа господствует над нами внешним образом лишь потому и столько, поскольку мы ей внутренне подчиняемся; подчиняемся же мы ей внутренне, передаем ей сами власть над собою только потому, что думаем в ней быть тому безусловному содержанию, которое могло бы дать полноту нашей жизни и сознанию, могло бы ответить нашему бесконечному стремлению»³.

В.С.Соловьев убежден в том, что природа, как внешний механизм и материал жизни, сама по себе лишена содержания и не может исполнить требования человека, теряет свою власть над нами, перестает быть божественной, мы внутренне освобождаемся от нее; что за полным внутренним освобождением необходимо следует и внешнее освобождение.

Согласно концепции мыслителя, жизнь природы вся основана на борьбе, на исключительном самоутверждении каждого существа, на внутреннем и внешнем отрицании им всех других, следовательно, закон природы есть борьба за существование, и чем выше и совершеннее организовано существо, тем большее развитие получает этот закон в своем применении.

По мнению В. С. Соловьева, природа сама по себе, как только совокупность естественных процессов, есть постоянное движение, постоянный переход от одной формы к другой, постоянное восхождение. Значит, процессы и состояния природного бытия могут являться целью до тех пор, пока они не осуществлены. А реализация природного влечения, или инстинкта, по Соловьеву, является как необходимое содержание, как нечто удовлетворяющее и наполняющее, до тех пор пока эта реализация не совершилась, пока естественное благо не достигнуто.

Таким образом, заключает философ, природная жизнь, понимаемая как цель, оказывается не только злом, но и обманом, иллюзией, так как все содержание, которое человек связывает в своем стремлении к известным природным предметам и явлениям, где все образы принадлежат ему самому, его воображению. Значит, не человек получает от природы что-нибудь такое, чего не имеет, что могло бы удовлетворить и наполнить его существование, а сам он придает природе то, чего она не имеет, то, что он получает из самого себя. «Разоблаченная от того богатого наряда, который дается природе волей и воображением человека, она является только слепой, внешней, чуждой для него силой, силой зла и обмана»⁴.

Мыслитель утверждает, что подчинение этой высшей и слепой силе есть для человека коренной источник страдания; но сознание того, что природа есть зло, обман и страдание, есть тем самым сознание своего собственного превосходства, превосходства человеческой личности над этой природой. «Если я признаю природу злом, но это только потому, что во мне самом есть сила добра, по отношению к которой природа является злом, если я признаю природу обманом и призраком, то это только потому, что во мне самом есть сила истины, по сравнению с которой природа есть обман. И, наконец, чувствовать страдание от природы — не то или другое частное или случайное страдание, а общую тяжесть природного бытия — можно только потому, что есть стремление и способность к тому блаженству или к той полноте бытия, которой не может дать природа»⁵.

В. С. Соловьев приходит к выводу о том, что воля человека, обращенная на природу, связывает человека с природой и ведет к злу, обману и страданию. Отсюда следует, что освобождение или искупление от власти и господства природы есть освобождение от собственной природной воли — отречение от нее.

Таким образом, по Соловьеву, человеческая воля во всех своих актах есть стремление к природному существованию, есть утверждение себя как природного существа, а отречение от этой воли

есть отречение от природного существования. Но так как природа первоначально дана как все, так как вне ее для человека не существует ничего в данном состоянии его сознания, то отречение от природного существования, согласно концепции мыслителя, является отречением от всякого существования. Поэтому стремление к освобождению от природы Соловьев объявляет стремлением к самоуничтожению. Исходя из этого, философ гипотетически утверждает, что если природа есть все, то все, что не является природой, есть ничто. В этой связи мыслитель считает, что признание природы злом, обманом и иллюзией отнимает у нее значение безусловного начала. Именно безусловное начало, которое не является природой в сознании человека, может получить только отрицательное определение, оно является как отсутствие всякого бытия, как ничто.

В.С.Соловьев считает, что, с одной стороны, религиозное отношение к природе, подчинение ей жизни и сознания человека и обожествление ее привели к религиозному отрицанию природы и всякого бытия, привели к религиозному нигилизму, с другой стороны, философское обожествление природы в современном сознании, философский натурализм привели к философскому отрицанию всякого бытия, к философскому нигилизму.

По мнению философа, для того чтобы человек понял и осуществил это безусловное начало в его собственной действительности, необходимо, чтобы он отделил и противопоставил его стихиям мира. И для того, чтобы понять, что есть безусловное начало, нужно прежде отвергнуть то, что оно не есть. Тогда, по Соловьеву, это безусловное отвержение всяких конечных ограниченных признаков будет уже отрицательным определением самого безусловного начала. Такое отрицательное определение есть первый шаг к его положительному познанию, заключает философ.

В.С.Соловьев уверен, что действительность безусловного начала как существующего в себе самом независима от нас. Действительность Бога не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чисто логически. Согласно концепции мыслителя, необходимость безусловного начала для высших интересов человека, для воли и нравственной деятельности, для разума и истинного знания, для чувства и творчества, делает только вероятным действительное существование божественного начала. Полная же и безусловная уверенность в нем может быть дана только верой. Философ считает, что безусловная уверенность в существовании как предмета, так и всего внешнего мира вообще мо-

жет быть дана также только верой. «Ибо так как мы можем знать об этом мире только по собственным своим ощущениям, по тому, что нами испытывается, так что все содержание нашего опыта и нашего знания суть наши собственные состояния и ничего более, то всякое утверждение внешнего бытия, соответствующего этим состояниям, является с логической точки зрения лишь более или менее вероятным заключением; и если, тем не менее, мы безусловно и непосредственно убеждены в существовании внешних существ (других людей, животных и т.д.), то это убеждение не имеет логического характера (так как не может быть логически доказано) и есть, следовательно, не что иное, как вера»⁶.

В этой связи философ рассматривает сущность внешнего бытия. По Соловьеву, хотя закон причинности и наводит нас на признание внешнего бытия как причины наших ощущений и представлений и так как этот закон причинности есть форма нашего же разума, то применение этого закона ко внешней реальности может иметь лишь условное значение. Следовательно, закон причинности не может дать безусловного убеждения в существовании внешней действительности. Все доказательства этого существования, сводимые к закону причинности, являются соображениями вероятности, а не как свидетельства достоверности. Свидетельством достоверности остается только вера. «Что вне нас и независимо от нас что-нибудь существует — этого знать мы не можем, потому что все, что мы знаем (реально), то есть все, что мы испытываем, существует в нас, а не вне нас (как наши ощущения и наши мысли); то же, что не в нас, а в себе самом, то тем самым находится за пределами нашего опыта и, следовательно, нашего действительного знания и может, таким образом, утверждаться лишь перехватывающим за пределы этой нашей действительности актом духа, который и называется верой»⁷.

С другой стороны, мыслитель считает, что если существование внешней действительности утверждается верой, то содержание этой действительности, ее сущность, *essentia*, дается опытом. Поэтому В.С.Соловьев уверен в том, что данные опыта при вере в существование внешних предметов, им соответствующих, являются как сведения о действительно существующем и таким образом составляют основание объективного знания. В этой связи философ приходит к выводу о том, что для полноты этого знания необходимо, чтобы эти отдельные сведения о существующем были связаны между собою, чтобы опыт был организован в цельную

систему. Это может быть достигнуто, согласно концепции Соловьева, рациональным мышлением, дающим эмпирическому материалу научную форму.

Мыслитель утверждает, что все положения, высказанные относительно внешнего мира, вполне применяются и на тех же основаниях к божественному началу. Причем существование божественного начала может утверждаться только актом веры.

По мнению В.С.Соловьева, существование внешнего мира, как и существование божественного начала, для рассудка могут являться только как вероятности или условные истины, а безусловно могут утверждаться только верой. С другой стороны, содержание божественного начала, так же как и содержание внешней природы, дается опытом. «Что Бог есть, мы верим, а что Он есть, мы испытываем и узнаем»⁸.

Философ считает, что и в случае объективной реальности, и в случае божественного начала опыт дает только психические факты, факты сознания. Объективное значение этих фактов определяется творческим актом веры. Причем при этой вере внутренне данные религиозного опыта познаются как действия на познающего божественного начала, являющегося действительным предметом нашего сознания.

Исходя из этого, мыслитель заключает, что философия религии, как целостная система и полный синтез религиозных истин, может дать познающему адекватное знание о божественном начале как безусловном или всеобъемлющем.

Согласно концепции В.С.Соловьева, совокупность религиозного опыта и религиозного мышления составляет содержание религиозного сознания. Причем с объективной стороны это содержание есть откровение божественного начала как действительного предмета религиозного сознания. Мыслитель считает, что дух человека вообще, а следовательно и религиозное сознание, не является законченным фактом, а представляет собой нечто возникающее, совершающееся и совершенствующееся, нечто находящееся в процессе. Следовательно, по Соловьеву и откровение божественного начала в этом сознании является постепенным.

По мнению философа, божественное начало есть действительный предмет религиозного сознания, есть действующий на это сознание и открывающий в нем свое содержание. В этой связи и религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека — богочеловеческий процесс.

В.С.Соловьев убежден в том, что высшая форма божественного откровения должна:

1) обладать наибольшей свободой от всякой исключительности и односторонности, должна представлять величайшую общность;

2) должна обладать наибольшим богатством положительного содержания, должна представлять величайшую полноту и «цельность» (конкретность).

В концепции мыслителя оба эти условия соединяются в понятии положительной всеобщности (универсальности), которое противопоставляется отрицательной, формально логической всеобщности, состоящей в отсутствии определенных свойств, особенностей.

Исходя из этого, по Соловьеву, целью универсальной религии является максимум положительного содержания, — «религиозная форма тем выше, чем она богаче, живее и конкретнее. Совершенная религия есть не та, которая во всех одинаково содержится (безразличная основа религии), а та, которая все в себе содержит и всеми обладает (полный религиозный синтез)»⁹.

Таким образом, совершенная религия, по мнению философа, должна быть свободна от всевозможной ограниченности и исключительности, «но не потому, чтоб она была лишена всякой положительной особенности и индивидуальности — такая отрицательная свобода есть свобода пустоты, свобода нищего, — а потому, что она включает в себе все особенности и, следовательно, ни к одной из них исключительно не привязана, всеми обладает и, следовательно, ото всех свободна»¹⁰.

В.С.Соловьев стремится показать, что положительный религиозный синтез, истинная философия религии должна обнимать все содержание религиозного развития, не исключая ни одного положительного элемента, и единство религии искать в полноте, а не в безразличии. Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом. «Это начало, как всецелое или всеобъемлющее ничего не исключает, а потому истинное воссоединение с ним, истинная религия не может исключать, или подавлять, или насильственно подчинять себе какой бы то ни было элемент, какую бы то ни было живую силу в человеке и его в мире»¹¹. Философ утверждает, что религия состоит в приведении всех стихий бытия человека в правильное отношение к безусловному началу.

Таким образом, по Соловьеву, воссоединение отдельных существ, частных начал и сил с безусловным началом должно быть свободным. Это значит, что отдельные существа и частные начала по своей воле должны прийти к воссоединению и безусловному согласию, сами должны отказаться от своей исключительности, от своего самоутверждения или эгоизма. И так как безусловное начало, вследствие своей сущности, не допускает исключительности и насилия, то это воссоединение частных сторон жизни и индивидуальных сил со всецелым началом и между собой должно быть, по Соловьеву, безусловно свободным.

В заключении необходимо отметить, что, с точки зрения В.С.Соловьева, религиозное начало является как единственно действительное осуществление свободы. Путь к спасению, к осуществлению истинного равенства, истинной свободы и братства, по Соловьеву, лежит через самоотрицание. Именно самоотрицание приводит к свободному воссоединению с божественным началом. «Для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: для того, чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того, чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него, должны стремиться к исключительному господству и безусловному значению. Ибо только реальный опыт, изведенное противоречие, испытанная коренная несостоятельность этого самоутверждения может привести к вольному отречению от него и к сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом»¹².

Примечания

- ¹ Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе / Сост., вступ. ст., примеч. А.Б.Муратова. СПб., Худож. Лит., 1994. С. 68.
- ² Там же. С. 67.
- ³ Там же. С. 69.
- ⁴ Там же. С. 72.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же. С. 61.
- ⁷ Там же. С. 62.
- ⁸ Там же. С. 63.
- ⁹ Там же. С. 67.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же. С. 41.
- ¹² Там же. С. 42.

А. М. Хлопников

Н. Ф. Кошанский и его время

Н. Ф. Кошанский родился в 1781 г.¹, по другим данным, датой его рождения является 1787, 1785 или 1784 г.². Он происходил из дворян Московской губернии. О первоначальном образовании его практически ничего не известно.

В 1797 г. Кошанский поступил в Московский университетский благородный пансион. В это время пансионом руководил профессор кафедры энциклопедии и натуральной истории А. А. Прокопович-Антонский. Заботясь о высоком уровне преподавания в пансионе, он добился того, чтобы все лучшие профессора университета одновременно преподавали бы и в пансионе. Указывая на большое методическое значение естественнонаучных знаний для развития мыслительных способностей учащихся и приобретения ими навыков систематизации, Прокопович-Антонский в то же время прежде всего стремился привить им вкус к литературе и искусству³.

Бывший воспитанник Московского благородного пансиона, известный литературный критик, М. А. Дмитриев вспоминал, что особенно высоко было поставлено в пансионе «литературное образование, которое более всех других способствует не к специальным занятиям, а к общей образованности, которая, соответствуя потребностям тогдашнего просвещенного общества, была действительно нужнее положительных знаний». По словам М. А. Дмитриева, изучая произведения лучших российских и иностранных писателей, воспитанники Благородного пансиона изучали «теорию

словесности постепенно, начиная с логики, как формы мышления, и переходя к риторике, как внешней форме речи. В высшем классе преподавалась пиитика и эстетика... Истории литературы собственно не преподавали, но она составлялась сама собою в уме нашем, при последовательном обозрении писателей»⁴. Директор пансиона сумел создать особую атмосферу, в которой воспитанники имели возможность проявлять свои литературные дарования. В пансионе проходили «Собрания воспитанников», деятельными участниками которых были В.А.Жуковский, бр. Тургеневы, М.С.Кайсаров. К сожалению, не сохранилось сведений об участии Н.Ф.Кошанского в этих мероприятиях, но несомненно, что пребывание в благородном пансионе положило прочное основание литературным интересам Кошанского и его тяге к гуманитарным дисциплинам.

Представление о духе Московского университета и пансиона при нем в конце 1790-х — начале 1800-х гг. неотделимо от мысли о позднем масонстве с его пафосом самопознания и программой нравственного совершенства личности и о литературе формирующегося сентиментализма. Именно на новейшие образцы русской словесности — на Державина и Хераскова, Карамзина и Дмитриева — ориентировали учеников пансиона их наставники, озабоченные развитием литературных дарований. Уже значительно позднее, в годы, следовавшие для Кошанского за окончанием университета, он оставался в курсе и русской, и европейской литературной жизни⁵.

Успешное прохождение пансионного курса дало Н.Ф.Кошанскому основательную подготовку к университетским лекциям⁶.

Положение пансионера давало право на посещение университетских лекций, которые Н.Ф.Кошанский начал посещать с 1798 г., где уделял внимание обучению «языкам российскому, греческому, латинскому, французскому, немецкому и английскому». В следующем, 1799 г. он был формально произведен в студенты.

В Московском университете, где Н.Ф.Кошанский обучался с 1799 по 1802 г., будущий лицейский профессор прослушал курсы на двух факультетах: философском и юридическом, получив при этом золотую медаль «за отличные успехи в науках» по окончании философского факультета⁷.

Еще будучи студентом, Н.Ф.Кошанский начал педагогическую деятельность, став преподавателем риторики в родном Благородном пансионе. Окончив университет в 1802 г., Н.Ф.Кошан-

кий продолжил свою преподавание в пансионе, став при этом еще и учителем греческого и латинского языков в университетской гимназии, где проработал до 1805 г.

Как пишет один из историков Лицея: «Трудясь над сочинением и изданием книг, отправляя должность преподавателя в Пансионе и Гимназии, Николай Федорович, благодаря прекрасным способностям и неутомимому труду, находит время следить за науками и готовить себя к новому экзамену, на который явился в собрание Университета в 1805 году. Здесь, выдержав с отличием установленное испытание, он признан был достойным степени магистра философии и свободных наук. 30 июня, в памятный Университету день пятидесятилетнего юбилея его, Кошанский был утвержден магистром, одновременно с Р.Ф.Тимковским, ставшим впоследствии известным профессором Греческой и Латинской Литературы и Древностей»⁸.

Кроме преподавания в учебных заведениях, Н.Ф.Кошанский давал частные уроки в некоторых знатных семьях. Например, он преподавал древние языки Н.Муравьеву, будущему декабристу, о чем сообщал близкий Муравьевым К.Н.Батюшков⁹.

Будучи молодым педагогом и помня совсем недавние трудности своих ученических лет, Н.Ф.Кошанский имел возможность с двух сторон взглянуть на процесс образования, который в то время часто сводился к записи профессорских лекций, что значительно сужало образовательные возможности учеников и студентов. А часто встречающееся незнание иностранных языков, особенно среди разночинской массы учащихся, вовсе делало образование мало доступным. Понимая это, Н.Ф.Кошанский одним из направлений своей деятельности выбрал перевод, составление и сочинение научных и учебных изданий по гуманитарным дисциплинам.

В период с 1802 по 1811 гг., т.е. со времени окончания университета и до поступления на службу в Царскосельский лицей, Н.Ф.Кошанским были изданы: «Таблицы латинской грамматики» (1803 и 1806 гг.); «Начальные правила российской грамматики» (1806 и 1810 гг.); «Правила, отборные мысли и примеры латинского языка» (1806 г.); «Руководство к познанию древностей Миллена, в пользу учащихся при Московском университете» (1807 г.); «Учебная книжка латинского языка, с французского» (1809 г.); «Латинская грамматика с примерами для чтения, по Бредеру» (1811 г.); «Цветы греческой поэзии с текстом, сравненным и исправленным, с замечаниями и объяснениями историческими, критическими и эстетическими и с российским переводом в стихах» (1811 г.)¹⁰.

Перечисляя труды и переводы Н.Ф.Кошанского, следует сказать, что этот период был очень важным как в деятельности самого Кошанского, который именно в это время заявил о себе как о талантливом ученом и педагоге, так и в жизни Московского университета, в котором в этот период происходили важнейшие реформы. В этих реформах Н.Ф.Кошанскому, как и другим молодым ученым, отводилась очень важная роль.

В начале XIX в. только-только начинала формироваться единая разноуровневая система учебных заведений, одной из целей которой была подготовка учащихся к учебе в высших учебных заведениях. Общим следствием реформ должно было стать повышение научного и образовательного уровня российских высших учебных заведений¹¹.

«Поступательный характер развития научных знаний, возросшая потребность русского общества во врачах, учителях, агрономах, механиках, химиках, геологах, географах, астрономах, правоведах, наконец, образованных купцах и промышленниках, военных и государственных деятелях, которых готовил университет, — все это поставило на повестку дня вопрос о подготовке университетской реформы как одной из первоочередных государственных задач», — пишет современный исследователь. Поставив перед Московским университетом задачу «соразмерить свои успехи с распространением наук в Европе», назначенный в 1803 г. попечителем Московского университета М.Н.Муравьев обратился к опыту западноевропейских университетов.

Одним из шагов проводившейся реформы было привлечение в российские университеты иностранных профессоров¹².

В своем отчете за 1803 г. М.Н.Муравьев писал: «Но как общий план университетов полагает большее число профессоров, нежели сколько существовало их в университете при восприятии мною попечительства, и как по выбытию знаменитейших членов университета, некогда из чужих краев вызванных, места некоторых оставались праздными,.. принял я намерение заблаговременно возобновить учение призванием из чужих краев способных профессоров». С этой целью он отнесся к профессорам Геттингенского и Йенского университетов Мейнерсу и Шицу, «которые по местам своим и пространной переписке с учеными имели все возможные способы доставить искуснейших людей»¹³. Проводившаяся в рамках общих реформ образования начала александровского царствования политика приглашения европейских ученых должна была существенно повысить образовательный и научный уровень прежних и вновь создаваемых университетов.

Однако М.Н.Муравьев трезво отдавал себе отчет в преимуществах и недостатках приглашения иностранных ученых. По его представлениям, это была временная мера, необходимая для постановки преподавания новых университетских дисциплин, вводимых уставом 1804 г. В предписании первому выборному ректору Московского университета Х.А.Чеботареву М.Н.Муравьев указывал: «Желание привлечь иностранных профессоров требует большого снисхождения на их требования. Надобно, чтобы каждый из них образовал у себя последователей... Мы должны теперь выписывать профессоров, чтобы впредь не выписывать»¹⁴.

Едва только стали преподавать иностранные профессора, М.Н.Муравьев стал готовить им преемников в лице недавних выпускников университета. К этой группе молодых кандидатов и магистров, претендующих и назначавшихся к занятию в будущем создаваемых кафедр, принадлежал и Н.Ф.Кошанский. По плану Муравьева, профессора Маттеи должен был сменить Тимковский, Шлецера – Чеботарев-младший, а Буле – Кошанский¹⁵.

М.Н.Муравьев понимал, что постановка преподавания отдельных дисциплин выписанными из Германии учеными была лишь началом дальнейшего развития университетской науки, требовавшей разработки русской научной терминологии, создания отечественных учебных пособий и оригинальных исследований, соответствовавших современному состоянию европейской науки. В написанном им параграфе 34 одного из черновых проектов устава (этот документ приведен в книге С.П.Шевырева) говорилось: «Желательно, чтобы со временем лекции всех наук преподавались на природном русском языке».

Для ускорения этого процесса он требовал, чтобы профессора университета издавали собственные учебники. В то же время Муравьев считал необходимым, чтобы молодые преподаватели «заблаговременно приучились к сочинению нужных для учения книг» и с этой целью поручил им переводы как трудов крупнейших западноевропейских ученых по своей специальности, так и знаменитых античных авторов. В рамках этой программы и был поручен перевод «Руководства к познанию древностей» французского археолога О.А.Миллена и исторических трудов ученого-просветителя Э.Гиббона. Также предполагалось в рамках «обширной программы переводов классических текстов», препоручить перевод сочинений Ксенофонта магистру Кошанскому¹⁶.

В то же время, по мнению М.Н.Муравьева, необходимым условием для формирования нового поколения отечественных профессоров была стажировка в иностранных университетах, кото-

рая рассматривалась как высшее звено, как заключительный этап образования, полученного в самом Московском университете. В специальной записке Муравьев писал об этом вопросе: «Иначе нельзя завести своих профессоров, как посылая их в чужия край, чтобы они выучились там своим правам, трудолюбию и должностям»¹⁷.

Попечитель Московского университета добился разрешения для поездки Н.Ф.Кошанского в заграничную стажировку. В 1805 г. Кошанский должен был отправиться в Германию, однако война с Францией остановила его еще в Петербурге. Чтобы не терять времени даром, молодой ученый занялся изучением коллекций Эрмитажа. Результатом этой командировки стала докторская диссертация «Изображение мифа о Пандоре в античных произведениях искусства», опубликованная в Москве в 1806 г. на латинском языке, как того требовали правила того времени¹⁸.

1 февраля 1807 г. Н.Ф.Кошанский получил степень доктора философии¹⁹. Большую роль в этом событии сыграла связь молодого философа с И.Т.Буле.

Н.Ф.Кошанский не мог слушать лекций этого профессора будучи студентом, знаменитый профессор до 1803 г. преподавал в Геттингене (напомним, что Кошанский закончил университет в 1802 г.). Однако отношения между наставником и его возможным преемником складывались, вероятно, не только благодаря их совместной службы. Как замечает исследователь творческих связей А.С.Пушкина П.Н.Черняев, «на эстетическое и художественно образование Кошанского несомненно оказал громадное влияние профессор Московского университета немец Буле, лекции которого, если и не мог слышать Кошанский в университете,.. то все-таки мог посещать его приватные лекции, которые Буле читал у себя на дому»²⁰.

Известно, что для наиболее подготовленной части молодежи, в число которой входили и Н.Ф.Кошанский, и А.С.Грибоедов, и П.Я.Чаадаев, И.Буле организовал у себя дома своеобразные семинары, или «приватные» лекции, обстоятельно разбирая со слушателями различные вопросы по философии, римской и греческой литературе, теории и истории изящных искусств²¹. На этих занятиях, в общении с философом и складывались окончательно взгляды Н.Ф.Кошанского.

Именно со времени начала сотрудничества Кошанского и Буле у первого начинают выходить первые научные, в современном для того времени смысле статьи, помещаемые в журналах, издаваемых И.Т.Буле.

По поручению М.Н.Муравьева, «правой рукой» которого сделался знаменитый профессор²², И.Т.Буле стал выпускать периодические университетские издания, в дополнение к «Вестнику Европы», издававшемуся также от университета.

Однако если бывшее детище Н.М.Карамзина («Вестник Европы»), перешедшее к молодому университетскому преподавателю М.Т.Каченовскому, носило смешанный характер и помещало как художественные, так и «ученые» произведения²³, то задуманные журналы должны были носить сугубо научный характер. Именно такими должны были стать «Московские ученые ведомости» (1805—1807 гг.) и «Журнал изящных искусств» (1807 г.), редактором которых стал Буле. Его помощником, переводчиком и одним из авторов стал Н.Ф.Кошанский.

Главной целью «Московских ученых ведомостей» было «сообщать российской публике историческое известие о вышедших вновь важнейших и занимательнейших сочинениях, как отечественных, так и иностранных писателей»²⁴. В отделе «Ученые известия» публиковались сообщения о деятельности Московского университета и его обществ.

«Журнал изящных искусств» должен был «распространять художественные знания и содействовать сколько ни есть возвышению вкуса в обширнейшей России». С этой целью его издатель Буле считал необходимым не только сообщать читателям интересную информацию, но и вводить их в основы теории искусств и излагать им историю «древних искусств и новейших, в особенности русских»²⁵. В программной статье «Журнала...» сообщалось: «Издатель и Особы, принявшие участие в трудах сих, будут сколько возможно показывать начала и законы прекрасного, и открывать способ действия общий и частный, приличный каждому искусству; они особенно будут иметь в виду истинное удовольствие и прямую пользу художников и любителей, избегая сколько возможно всех отвлеченных метафизических тонкостей и многословного педантства»²⁶.

Лучшую школу для начинающего ученого трудно было найти. Став переводчиком И.Т.Буле, не писавшего по-русски, Н.Ф.Кошанский получил прекрасную возможность для получения столь необходимой, особенно в то время, практики передачи научной, философской и эстетической информации на русском языке. Со временем он начинал печатать и свои оригинальные статьи.

В третьей книжке «Журнала изящных искусств» Н.Ф.Кошанский поместил свою статью «Каков должен быть истинный Художник», в которой попытался передать свой, сложившийся к

тому времени, взгляд на природу художественного творчества, начав его рассмотрение с более узкого и закончив самым широким смыслом этого слова.

В этой статье автор старается определить отличия художника от ремесленника и ученого. «Сие слово, — пишет Н.Ф. Кошанский о понятии «художник», — означает человека, посвятившего себя Искусствам, кажется, только изящным; ибо тех, кои занимаются механическими, называют особо *ремесленниками*. — Однакож Поэта и Музыканта мы не называем Художниками, потому что они, кроме известных знаков и тонов, не употребляют никакой *ручной работы*»²⁷. Отличие художника видится Н.Ф. Кошанскому не только в умении рисовать и «искусно работать руками». Общим для всех людей творчества должно быть другое. «Есть ли в начале физических достоинств его (художника) поместили мы верность глаз и гибкость руки, то без сомнения в числе душевных способностей первое место занять должен прямой ум и его живость, — прибавим к нему твердую память». Продолжая развивать мысль о роли памяти в творчестве художника, Н.Ф. Кошанский пишет: «Но есть различные роды памяти, — мы особенно одарим Художника нашего памятью *понятий, предметов и видов*, — далее выделяя отличия художника от ученого, — и оставим ученым память *чисел, происшествий и имен*, которая для них необходима»²⁸.

Выделяя различия художественного и научного творчества, Н.Ф. Кошанский поднимает актуальную для 1810-х гг. проблему, характерную для эпохи предромантизма, господствовавшего в 1800—1810-х гг. Эта проблема состояла в выявлении соотношения творческой свободы и правил творчества, его рациональности²⁹.

В условиях кризиса просветительской идеологии, особенно распространенного в России после кровавых событий Великой Французской буржуазной революции, среди интеллектуалов русского общества стало характерным скептическое отношение к каким-либо рационалистическим теориям и правилам. В области философских исканий это отразилось в усилении веры в мистицизм, в области литературы — в развитии сентиментализма³⁰. Любой человек, верящий в возможности рационального постижения мира, вызывал улыбку среди образованной части общества, а любое проявление научного знания, основанного на рационализме, принимало в глазах общества облик «ученого педантства» (что, кстати, нашло отражение в позднейшей критике курсов риторики Кошанского). В этих условиях автор статьи «Каким должен быть Художник» говорит, что «правила творчества» необходимы любому творческому человеку.

«Память понятий, — пишет Н.Ф.Кошанский, — составляет в искусствах и в жизни человека связь мнений, называемых *правилами*, без коих есть ли кто думает, есть ли кто поступает или делает, — все на удачу»³¹. Однако «одной памяти и воображения не довольно для тех успехов, к которым готовим мы нашего художника; должно чтобы разум составил связь понятий и расположил точным образом наши *правила*. Один только разум может соображать все произведения наши с общим приличием и с великими отношениями, существующими во всякое время, или входящими во вкус общества»³².

Дополняя эту мысль, автор говорит, что рациональность в творчестве должна быть основана и на познаниях в той области, где творит художник. «...Художник, — пишет Н.Ф.Кошанский, развывая эту тему, — умеющий чувствовать, встретит еще одно неудобство от недостатка познаний, когда он, стремясь излить высокие понятия об Искусстве, или полезные наблюдения, увидит великое затруднение в *искусстве писать*... Художник предупредить должен сие неудобство, сделав навык сообщать с другими сведения свои или посредством чтения, или посредством собственных рассуждений, писанных о теории своего Искусства. Сие средство ведено во всех славнейших Академиях, и доказывает, сколько Художнику первое образование необходимо»³³.

Рационализм в творчестве, к которому призывал Н.Ф.Кошанский, относился больше к способу передачи душевных переживаний художника, чем к его замыслам. «Педантический рационалист» в вопросах стилистики, заслуживший за это суровую отповедь В.Г.Белинского, Н.Ф.Кошанский тем не менее вполне понимал роль душевных переживаний автора, индивидуальных для каждого и не всегда доступных к «правильной передаче». «...в красноречии живописном, — говорит Кошанский в своей статье, — как в словесном и музыкальном, тот только трогает, кто сам тронут»³⁴.

Однако Н.Ф.Кошанский остается верен своему ученому званию, делая упор на необходимости образования, противопоставляя его «дворянскому дилетантизму», широко распространенному в то время в русских литературных и светских салонах³⁵. «И так, — пишет Н.Ф.Кошанский, — я должен причислить сие образование к числу способностей, приобретенных нашим Художником; должно желать сего в такой степени, чтобы ему приятно было в часы отдыха и свободы читать и писать о своем Искусстве вместо забавы; я желал бы, чтобы он обогатил воображение свое оригинальными творениями, в коих хранятся истины и басни,

источник Искусств изящных; желал бы, чтобы он в книгах нравственных научился узнавать людей и их страсти; ибо по вседневным занятиям, он не может видеть людей так близко, как Философ-наблюдатель»³⁶.

Во взглядах Н.Ф.Кошанского четко прослеживается смешение взглядов, которое было свойственно первым десятилетиям XIX в. Предромантические веяния в философских и эстетических взглядах его сочетались с традиционными классицистскими постулатами, характерными для века XVIII.

Присущий эпохе Просвещения и поэтике классицизма культ античности также присутствовал и во взглядах Кошанского. В том же «Журнале изящных искусств» он поместил две переводные статьи из книги Винкельмана «История изящных искусств» (эту книгу Н.Ф.Кошанский также переводил и готовил к изданию, но работа осталась незавершенной³⁷). Эти статьи содержали описание статуй Аполлона Бельведерского и Лаокоона³⁸.

Сотрудничество Н.Ф.Кошанского в журналах И.Т.Буле продолжалось весь период существования этих изданий. Получив опыт работы в журналах, Н.Ф.Кошанский после закрытия журналов Буле продолжал печатать свои статьи в других русских журналах. Так, его статьи помещали на своих страницах «Московские ведомости», «Jornal de la societe des naturalistes», «Русский вестник», «Вестник Европы» и другие журналы³⁹.

Таким образом, формирование Н.Ф.Кошанского как ученого и педагога проходило в рамках осуществлявшихся реформ образования первых лет александровского царствования. Приобретение навыков философа, переводчика, журналиста сопровождалось вниманием высоких чинов российской бюрократии и ученого мира Московского университета, какими были М.Н.Муравьев и И.Т.Буле. Последний оказал большое влияние на складывание философских и эстетических взглядов Н.Ф.Кошанского. Следуя своим учителям, Н.Ф.Кошанский воспринял и педагогические взгляды наставников.

Однако, несмотря на покровительство попечителя, карьера Н.Ф.Кошанского от этого не стала легкой.

В 1807 г. М.Н.Муравьев скончался. Попечителем Московского университета стал А.К.Разумовский, а затем П.И.Голенищев-Кутузов. Так важная в условиях самодержавной бюрократии «партийность» сыграла в случае смены попечителей с Н.Ф.Кошанским злую шутку. У наставника Н.Ф.Кошанского, И.Т.Буле сложились отношения с новым попечителем (Голенищевым-Ку-

тузовым) и он был вынужден уйти из университета в сентябре 1811 г. Казалось бы, место профессора на кафедре теории изящных искусств и археологии должен был занять Кошанский. Но этому не суждено было случиться, и место профессора на этой кафедре занял М.Т.Каченовский, близкий к «партии» Разумовского, ставшего к тому времени министром просвещения.

Биограф Н.Ф.Кошанского пишет об этом периоде жизни так: «Однако, занять профессорскую кафедру Николаю Федоровичу не удалось: не оказалось свободного места. Вскоре умер покровитель Кошанского, М.Н.Муравьев. Молодому ученому пришлось отказаться от профессуры и взяться за преподавание в ... Благородном Пансионе. Здесь Кошанский преподавал русский, славянский и латинский языки, риторику, логику, историю русской литературы, также мифологию и древности. Педагогическая литература того времени была скудна, и это побудило Кошанского составить несколько учебников по русскому и латинскому языкам. Книжки имели большой успех и потом долго обслуживали русскую школу. В Москве Кошанский преподавал также в Воспитательном доме, в Екатерининском институте, в учебном заведении Виллерса»⁴⁰.

В 1809 г. Н.Ф.Кошанский стал секретарем Московского цензурного комитета. По-прежнему он продолжал частную преподавательскую практику. Столь многие места службы, естественно, отнимали массу времени. Однако в ожидании вакансии он оставался в университете до 1811 г., а когда на место Буле был назначен Каченовский, был вынужден уйти из него⁴¹.

Однако на его уход повлияло не только это. В 1809 г. вышла книга «Ложный Петр III». Она вышла с одобрения Московского цензурного комитета, и ее цензором был Кошанский. Эта книга не понравилась Александру I, и в декабре 1810 г. он поинтересовался, изъята ли книга «Ложный Петр III» из продажи. Призвали к ответу цензора. В своем донесении Н.Ф.Кошанский написал, что исключил из рукописи некоторые места, отчего «порядок нарушился и вся связь книги потерялась», получилась «смесь нелепых разбойничьих и романтических происшествий», при этом он ссылаясь на 21-й пункт цензурного устава, где «повелевается истолковывать» сочинения «выгоднейшим для сочинителя образом». Совет Московского университета «сделал ему строжайший выговор за вымудренное и кривое толкование пунктов устава о цензуре» и «за дерзость, с каковою выражается в своем донесении». Кошанскому было объявлено, что он при образе его мыс-

лей не может быть терпим в университете, если не переменится⁴². Как полагает Л.А.Степанов, «это обстоятельство, скорее всего, и побудило Кошанского покинуть Московский университет и просить министра просвещения А.К.Разумовского о предоставлении ему места в Царскосельском Лицее, куда он и был переведен вскоре после открытия лицея, в декабре 1811 года»⁴³.

Трудно судить, по какой причине Н.Ф.Кошанский покинул Москву. То ли это было от неудовлетворенности своим положением и отсутствием перспективы, то ли от притеснений по основному месту службы. В своем письме к министру он так описывает свое состояние: «С 1806 года, произведен будучи доктором философии, посвятил себя, по назначению совета и по склонности моей, теории изящных искусств, собирал сведения, издавал некоторые опыты знаний и никакого счастья не желал более, как быть полезным месту моего образования. Ныне оставаясь в бездействии для университета и видя пред собою мрачную неизвестность, я страшусь будущего. Быть может судьба повлечет меня на другое поприще новое и сомнительное. Сие состояние неизвестности осмеливает меня прибегнуть к Высшему Покровителю Российских муз и ласкать себя надеждою, что ваше сиятельство, положив основание моего счастья и довершит оно»⁴⁴. Комментируя это письмо и указывая сумму дохода Н.Ф.Кошанского в Москве ко времени перехода в лицей (5850 руб.), А.А.Рубец пишет: «все это показывает, что Николая Федоровича не прельщали выгоды материальных удобств и не удержали искать более определенной, более обширной педагогической деятельности. Содержание от Лицея, почти в 2,5 раза меньшее противу суммы доходов, получаемых в Москве, не удерживает его просить перемещения»⁴⁵.

Рассмотрев просьбу Н.Ф.Кошанского, граф А.К.Разумовский, знавший его по совместной деятельности Московского общества испытателей природы, пригласил Кошанского в августе 1811 г. на должность профессора Царскосельского лицея⁴⁶.

Царскосельский лицей был создан по инициативе Лагарпа, которую поддержал Александр I, желавший обучать в нем своих братьев.

По проекту Царскосельский лицей – высшее привилегированное закрытое учебное заведение для дворян, предназначенное преимущественно для подготовки высших государственных чиновников, в основу которого были положены университетские принципы энциклопедизма и свободы преподавания.

В полном согласии с идеей общечеловеческого воспитания, положенной в основу учебных программ, документ, определявший лицо будущего лицея («Постановление о Лицее»), ставил перед педагогами и воспитателями задачу прежде всего обеспечить своим питомцам общее образование как фундамент всякой специальной подготовки⁴⁷.

К университетской была приближена учебная программа лицея, получившая преимущественно гуманитарно-юридический характер. В лицее изучались науки нравственные (Закон Божий, этика, логика, правоведение, политическая экономия), словесные (русская, латинская, французская, немецкая словесность и языки, риторика), исторические (русская и всеобщая история, география), физические и математические (математика, начала физики и космографии, математическая география, статистика), изящные искусства и гимнастические упражнения⁴⁸.

Кроме учебных программ, при подготовке к открытию лицея большое внимание уделялось разработке методики преподавания. В «Постановлении...» особо отмечались некоторые методы работы педагогов. Так, п. 61 VI главы определял: «Правила должны быть последствием и, так сказать, заключением образцов; они должны быть сколь можно кратки и удобны». Историк педагогики отмечает, что преподавание в лицее основывалось на примерах, фактах и образцах и затем уже преподаватели переходили к правилам, которые были «кратки и удобны»⁴⁹.

По приезде в Петербург Н.Ф.Кошанский сразу же окунулся в подготовительную работу. Оставаясь жить в самом Петербурге, он закупал книги для классов, составлял проекты распределения занятий воспитанникам и профессорам, готовил речь для произнесения на акте открытия лицея и постоянно был в сношениях с министром А.К.Разумовским, главным распорядителем всего дела, и директором его канцелярии И.И.Мартыновым. В сентябре 1811 г. Кошанский переехал в Царское село и 12 сентября на первом собрании лицейской конференции был избран секретарем и стал в связи с этим ближайшим помощником директора⁵⁰.

Н.Ф.Кошанский стал преподавать русскую и латинскую словесность, имея уже десятилетний опыт педагогической деятельности. Именно в Царскосельском лицее он проявил себя как талантливый педагог.

В лицейский период жизни Н.Ф.Кошанского можно выделить две основные образующие: воспитательный процесс Кошанского, отчасти подготовивший литературное проявление поэти-

ческого дара А.С.Пушкина и составление учебных курсов риторики, определявших обучение этому предмету в 30—40-х гг. XIX в. К сожалению, после оставления Москвы и утери связи с И.Т.Буле философские занятия Н.Ф.Кошанского или прекратились, или лицейский профессор попросту их не афишировал. Однако несомненно, что философское мировоззрение Кошанского определило его подход и к воспитательному процессу в Лицее, и к разрабатываемому им курсу, опирающемуся на античное наследие, столь любимое московским профессором.

Осознав еще до Лицея сложности преподавания, которые упирались в поиске сочетания научной «сухости» и «занимательности», Н.Ф.Кошанский в своих курсах старался сочетать эти две крайности.

Перейдя в Царскосельский лицей, Кошанский старался не сажать там традиции Благородного пансиона, что было тем легче, что первый директор В.Ф.Малиновский, адъютант Кошанского П.Е.Георгиевский, да целая треть курса лицеистов первого курса — были питомцами того же пансиона⁵¹. В частности, Н.Ф.Кошанский старался пересадить в Лицей литературные упражнения, которые так процветали в Благородном пансионе. По свидетельству Грота, Кошанский постоянно побуждал лицеистов упражняться в самостоятельных литературных опытах, то задавая несложные, но умно выбранные темы, то предоставляя самим ученикам придумывать их, требуя изобретательности в сюжете и изящности в изложении. «По временам, — писал Я.К.Грот, бывший питомец лицея, — он поощрял нас пробовать свои силы в стихотворстве и потом читал наши опыты вслух перед всем классом»⁵².

Другой лицеист, друг А.С.Пушкина, писал: «Как теперь вижу тот послеобеденный класс Кошанского, когда, окончив лекцию несколько раньше урочного часа, профессор сказал: «Теперь, господа, будем пробовать перья: опишите мне, пожалуйста, розу стихами». Наши стихи вообще не клеились, а Пушкин мигом прочел два четверостишия, которые всех нас восхитили. Жаль, что не могу припомнить этого первого поэтического его лепета. Кошанский взял рукопись к себе. Это было чуть ли не в 1811 году, и никак не позже первых месяцев 12-го года»⁵³.

Об успехах, которых Кошанскому удавалось добиться в работе с лицеистами, свидетельствует сравнение отрывка «Бурные ночи», написанного лицеистом Илличевским, с другим отрывком, созданного после первого через два года размышлением «Строгое исполнение должностей доставляет чистейшее удовольствие». На

ту же тему, что и второе упражнение Илличевского, написано и одно из сочинений тетради М.Корфа. Их сопоставление показывает, что характер учебных заданий оставлял лицеистам достаточную свободу для проявления авторской индивидуальности. Другое сочинение Корфа — «Мысли по случаю взятия Парижа», посвященное событию, воспетому в известных нам близких по времени одах А.Дельвига и А.Илличевского. По мысли Н.Н.Петруниной, это дает основание предполагать, что «...в отдельных случаях ученики пользовались правом выбора и могли разрабатывать предложенную тему в зависимости от желания — в прозе или в стихах»⁵⁴.

Давая возможность своим ученикам проявить личное художественное дарование, Кошанский старался придать его воплощению традиционные классические формы. Побуждая лицеистов к творчеству, он сам сочинял стихи, переводил древних и новых авторов. При этом, следуя своим взглядам, изложенным еще в «Журнале изящных искусств», он полагал, что прежде чем писать, надобно научиться мыслить и чувствовать, еще надобно знать правила. «Скажут. Гению правил не нужно, — писал он позднее в своей «Общей риторике», — ... Не спорю... Но — сочтите Гениев... И притом не забудьте, что и кедр сначала растет наравне с травой и греется тем же солнышком и питается тою же рососою»⁵⁵.

Сохранившиеся тетради лицеиста Горчакова передают тот материал, те правила, которые позднее были объявлены «излишним педантством». Эти записи позволяют отчасти реконструировать те представления о литературном и, в частности, прозаическом творчестве, которое внушал Кошанский своим слушателям.

«Первое достоинство слога, — читаем в тетради Горчакова, — ясность... Ясность соблюдается четырьмя способами: твердым знанием предмета, внутренней связью мыслей, естественным порядком слов, точностию слов и выражений... темнота, непонятность — следствие неясного разумения предмета или недостаточного выражения... Если все достоинства слога соблюдены, но нет внутренней связи, а только наружная, частицы, сочинение называется пустословием (галиматьею)». В другом месте: «Слог имеет два достоинства, т.е. ясность и украшение. Украшение есть средство, которое употребляется для большей силы или приятности... Украшение затемняет ясность слога; итак, украшение должно ограничиваться ясностью».

Н.Ф.Кошанский внушал лицеистам четкое сознание следствий, которые влечет за собой употребление того или иного риторического приема, ощущение тесной связи между тем, что мы

сейчас называем содержанием и формой литературного произведения. Как мы видели, именно эта мысль лежит в основе разработки темы о риторических украшениях; характерна она и для других разделов курса Кошанского. «Периодический слог соблюдает полноту периодов и неразрывную цепь мыслей, — говорил он. — ...Отличия сего слога: обилие, полнота, плавность... следствие: однообразие и утомление... Но если обыкновенная связь мыслей оставляется, то слог бывает отрывистым, или лаконическим... Он состоит из кратких и сильных мыслей, соединенных общим отношением к главному предмету... лаконический слог часто отличает великих мужей и героев, которые, подобно лакедемонцам, больше действуют, нежели говорят». Сокровенный подтекст этого и других положений лицейского курса Кошанского раскрывается в замечательно точной формулировке его «Общей риторики»: «Всякое лишнее слово в прозе есть бремя для читателя. В стихах иногда извиняют для меры, для рифмы; в периодах — для ораторской полноты и течения речи; а в изящной прозе нет подобных извинений»⁵⁶.

Следует сказать, что вышедшие в конце 20—40-х гг. XIX в. «Общая риторика» и «Частная риторика» были составлены на основе лицейских курсов Н.Ф.Кошанского⁵⁷.

Заботясь не только об усвоении лицеистами правил прозаических и поэтических сочинений, преподаватель словесности старался привить им вкус к прекрасному, черпая его образцы из классических произведений древности, подчеркивая свое желание, «чтобы русские любимцы Муз обратили внимание на словесность греков, необходимую, кажется, для образования нашего отечественного языка, и если возможно соединили бы ученость со вкусом». «Древние, — писал Н.Ф.Кошанский в одной из своих переводных книг, — служат примером для образования ума и вкуса; нравы и обряды древних показывают красоты писателей; памятники учат превосходству художников». Или: «Все великие поэты достигли высоты единственно глубоким учением древностей». Таким образом, для Кошанского древность — идеальный мир норм и эстетических канонов, черты которого он рекомендовал изучать по «бессмертным сочинениям» Винкельмана, Лессинга, Зульцера и других⁵⁸, передавая таким образом наставления И.Т.Буле младшему поколению учащихся.

При этом не следует излишне критиковать Н.Ф.Кошанского за «архаичность» его эстетических взглядов. В своих работах и лекциях он старался при всем своем уважении к древностям переки-

нуть мостик и к современности. На его уроках лицеисты слушали рассказы и анализ сочинений Державина, Карамзина, Дмитриева, т.е. авторов, творивших в самое близкое для лицеистов время. Одним из первых Кошанский ввел на уроках словесности анализ сочинений В.А.Жуковского, а после ухода А.С.Пушкина из лицея разбирал с учениками стихи опального, но популярного среди лицеистов поэта и ввел его в разряд классиков русской литературы в своих учебниках риторики⁵⁹. С другой стороны, аналогии с русскими писателями, часто встречавшиеся в лекциях Н.Ф.Кошанского, приближали этим античных писателей к пониманию их его слушателей.

В противоположность последующей методике обучения языкам и словесности, предусматривавшей упражнения в чтении и переводах с первых шагов изучения языка, Н.Ф.Кошанский подавал материал для чтения и перевода только после прохождения всей грамматики, причем тексты для чтения содержат не античные образцы, а «Натуральную историю для детей», в которой содержались такие фразы: «Земля с прочими элементами: огнем, воздухом и водою создана для людей... Люди владеют всею землею... (Разум) обращает всю землю и все, что на ней находится, в свою пользу... Он (разум) проникает в самое небо»⁶⁰. От себя добавим, что в такой форме, как кажется, доктор философии хоть как-то старался дать детям зачатки философского знания, которое не было включено в программы Лицея.

Важнейшим пособием к изучению античности в лицее явилась «Ручная книга древнеклассической словесности, собранная Эшенбургом, умноженная Крамером и дополненная Н.Кошанским», вышедшая в 1816—1817 году в двух томах.

Это руководство охватывало как греческую, так и римскую словесность и состояла из следующих разделов «Археология», «Обозрение классических авторов», «Мифология», «Древности». Это был, по выражению Д.П.Якубовича, «компендиум, по которому можно было серьезно ознакомиться с античностью во всех ее важнейших проявлениях». Особо следует подчеркнуть, что в конце каждого раздела давалась полная для своего времени библиография предмета на разных языках, в том числе и исходящая от самого Кошанского библиография русских переводов древних писателей.

Прекрасно владея предметом, Н.Ф.Кошанский в то же время подавал лицеистам античность под углом зрения историко-литературных аналогий. «Остается желать, когда наш Август... дарует мир вселенной и золотой век России», — писал Кошанский о со-

временности. Столь излюбленная А.С.Пушкиным впоследствии аналогия между Александром I и Августом, таким образом, впервые преподносилась ему еще его лицейским наставником⁶¹.

Кроме раздела мифологии, особенный интерес в курсе Эшенбурга–Кошанского представляли для лицеистов характеристики древних литератур и отдельных писателей. Многие навсегда входило в представления об античности именно из этого источника. Например, лицеистам должна была запомниться характеристика Анакреонта: «Лирический певец любви и вина», замечательный «по лирическим красотам, по резвой веселости и по их живой откровенной прелести». Эта характеристика и этот эпитет «резвый» не случайно повторяется Пушкиным в его «Гробе Анакреона», стихотворении 1815 г.: «Резвый наш Анакреон, Красотой очарованный...».

Упомянув о влиянии Н.Ф.Кошанского на великого поэта, следует сказать, что в литературе по этому вопросу существовало несколько точек зрения, среди которых были и такие, которые отрицали сколь-нибудь серьезное влияние лицейского профессора на молодого поэта. Но нам представляется более убедительной точка зрения, согласно которой риторические приемы, преподаваемые Н.Ф.Кошанским, и уроки греческой и латинской словесности оказали большое влияние на поэта, несмотря на отрицание этого самим Пушкиным⁶².

Служба в лицее продолжалась до марта 1828 г. Но еще в 1823 г. Н.Ф.Кошанский был назначен членом Комитета для рассмотрения учебных книг, в Пажеском и Кадетском корпусах употребляемых, где он прослужил три года. Затем, был открыт Комитет при Министерстве народного просвещения для рассмотрения учебных пособий, употребляемых в учебных заведениях всей России. В этом Комитете сотрудниками по работе до Н.Ф.Кошанского были известные ученые того времени академики А.Х.Востоков и П.И.Кеппен, профессор Я.В.Толмачев. Кошанский занимался выбором и составлением букваря, написал программу преподавания словесности, которая заслужила предпочтение перед всеми другими. Подлинным триумфом педагогической деятельности было избрание его «Общей риторике» образцовым учебником для учебных заведений Российской империи. Руководитель Комитета А.А.Перовский 14 января 1830 года докладывал по этому поводу министру народного просвещения кн. К.А.Ливену: «Комитет, рассмотрев помянутую Риторику, нашел, что она, основана будучи на нынешнем состоянии нашей словесности, более

прочих подобных книг применена к потребностям гимназий и потому, по мнению Комитета, с пользою употребляема может быть в учебных наших заведениях».

Последний отзыв об этом учебнике был помечен 23 декабря 1831 г. На следующий день, 24 декабря вышел 239-й номер «Северной пчелы», который открывался некрологом: «22 декабря скончался здесь в Санкт-Петербурге, после непродолжительной болезни директор Института слепых (где последние годы работал Н.Ф.Кошанский. — А.Х.), статский советник Н.Ф.Кошанский, сочинитель и издатель многих хороших учебных книг. Он был несколько лет профессором русской словесности в Императорском Царскосельском лицее; блистательные успехи многих учеников его на поприще литературы свидетельствуют о заслугах и дарованиях наставника»⁶³. Так закончилась жизнь одного из учеников И.Т.Буле.

Воспоминания бывших воспитанников Лицея создают некоторый образ лицейского словесника. Один из них вспоминал, что «вся его внешность, необыкновенно мягкая и изящная в формах, вполне соответствовала его внутренним достоинствам, и все вместе внушало к нему искреннюю любовь и уважение воспитанников»⁶⁴.

По своим общественно-политическим взглядам Н.Ф.Кошанский был благонамеренным человеком, как и большинство его современников. В известном доносе 1826 г. «О лицейском духе» Кошанский аттестован как человек, который «почел бы себе за грех и за преступление толковать своим ученикам то, что не должно». Однако биографы не знают за ним реакционных действий.

Вместе с тем исследователями установлено (Б.Мейлах, Н.К.Пиксанов и др.), что Кошанский числился «витией» (оратором) «Ложи избранного Михаила», находившейся под влиянием Союза спасения, а затем Союза благоденствия. Косвенным источником, позволяющим судить о взглядах лицейского профессора словесности, является его рукопись, посвященная деятельности первого директора лицея В.Ф.Малиновского. В ней нет того оценочного нейтралитета, который свойственен некрологу о нем, помещенному «Сыном Отечества». Кошанский с явной симпатией характеризует «политический радикализм» Малиновского.

Об определенных политических взглядах Н.Ф.Кошанского говорят и некоторые материалы его пособий. Так, в учебном пособии, широко использовавшемся на занятиях лицейстов, «Ручная книга древней классической словесности», изданной Кошанским, давалось следующее примечательное объяснение причин

расцвета искусств в античном мире: «...Во-первых, — отмечалось здесь, — счастливые дарования сего народа (Греции. — *А.Х.*), потом образовали их правления республиканский и вольный; важность обычаев и обрядов...». Далее следовал существенный, соответствующий общей лицейской педагогической платформе вывод: «С утратой свободы греки лишились нравственной деятельности и всех побуждений к славе»⁶⁵.

Биография Н.Ф.Кошанского показывает те сложности, которые испытывало развитие и распространение философского знания в России. Не находя на практике применения своим знаниям (известно, что философия надолго была изгнана из курсов университетов в нач. XIX века), ученики знаменитого немецкого философа должны были искать себе другого поприща, применяя к нему тот потенциал, который они почерпнули из лекций своего учителя.

Библиография

1. *Архипова А.В.* Предромантические тенденции в критике 1800—1810-х гг. // Очерки истории русской литературной критики в 4-х томах. Т. I. СПб., 1999.
2. *Батюшков К.Н.* Сочинения в 3 т. Т. 1. СПб., 1885.
3. *Голубков В.В.* «Общая риторика» Н.Ф.Кошанского // Русский язык в школе. 1941. № 2.
4. *Граудина Л.К., Миськевич Г.И.* Теория и практика русского красноречия. М., 1989.
5. *Грот Я.К.* Пушкин, его лицейские товарищи и наставники. СПб., 1887.
6. *Данилов В.В.* Стихотворение «Цель нашей жизни», приписываемое Пушкину // Пушкин: исследования и материалы. Труды III Всесоюзной пушкинской конференции. М.-Л., 1953.
7. *Дмитриев М.А.* Главы из воспоминаний моей жизни. М., 1998.
8. *Зубков Н.Н.* Кошанский Н.Ф. // Русские писатели. 1800—1917. Биографический словарь. Т. 3. М., 1994. С. 116-117.
9. Из материалов пушкинского лицея. Публ. Н.Н.Петруниной // Пушкин: исследования и материалы. Т. XIII. М.-Л., 1989.
10. *Кобеко Д.* Императорский Царскосельский лицей. Наставники и питомцы. 1811—1843. СПб., 1911.
11. *Кошанский Н.Ф.* Аполлон Бельведерский // Журнал изящных искусств. 1807. Кн. 3.
12. *Кошанский Н.Ф.* Каков должен быть истинный Художник // Журнал изящных искусств. 1807. Кн. 3.
13. *Кошанский Н.Ф.* Лаокоон // Журнал изящных искусств. 1807. Кн. 3.
14. *Кошанский Н.Ф.* Общая риторика. СПб., 1834.
15. *Лотман Ю., Успенский Б.* Споры о языке в начале XIX века как факт русской культуры // Труды по русской и славянской филологии. Т. 24. Тарту, 1975.
16. *Майков Л.Н.* Пушкин в изображении М.Ф. Корфа // РС. 1899. Кн. 8.
17. *Михайлова Н.И.* Лицейский преподаватель А.С.Пушкина Н.Ф.Кошанский и его «Риторика» // Русская словесность. 1998. № 3.
18. Описание дел Архива Министерства народного просвещения. Т. 2. Пг., 1921.
19. *Петров Ф.А.* Немецкие профессора в Московском университете. М., 1997.
20. *Петров Ф.А.* Российские университеты в I-й пол. XIX в. Формирование системы университетского образования. Кн. 1. Зарождение системы университетского образования в России. М., 1998.
21. *Петров Ф.А.* Российские университеты в I пол. XIX в. Формирование системы университетского образования. Кн. 2. Становление системы университетского образования в России в первые десятилетия XIX в. Ч. 1. М., 1998. С. 40-41.

-
22. *Пиксанов Н. Н.Ф. Кошанский* // Пушкин А.С. Собрание сочинений, под ред. С.А.Венгерова. Т. 1. СПб., 1907.
 23. План журнала // Журнал изящных искусств. 1807. Кн. 1.
 24. *Зыкова Г.В. Журнал Московского университета «Вестник Европы» (1805—1830 гг.): разночинцы в эпоху дворянской культуры.* М., 1998. 129 с.
 25. *Кислягина Л.Г. Формирование общественно-политических взглядов Н.М.Карамзина.* М., 1976.
 26. *Пуцин И.И. Записки о Пушкине* // А.С.Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1974.
 27. *Равкин З.И. Педагогика Царскосельского лицея пушкинской поры (1811—1817 гг.): Историко-педагогический очерк.* М., 1999.
 28. *Рубец А.А. «Наставникам, хранившим юность нашу...». Памятная книжка чинов Императорского Александровского, бывшего Царскосельского, Лицея, с 1811 по 1911 год.* СПб., 1911.
 29. *Селезнев И. Исторический очерк Царскосельского, ныне Александровского, Лицея за первое его пятидесятилетие, с 1811 по 1861 год.* СПб., 1861.
 30. *Степанов Л.А. К истории создания «Капитанской дочки» (А.С.-Пушкин и книга «Ложный Петр III») // Пушкин: исследования и материалы. Т. XIV. М.-Л., 1991.*
 31. *Филонов А. Учебники по теории прозаических сочинений* // ЖМНП. 1860. № 4.
 32. *Черняев П.Н. А.С.Пушкин, как любитель античного мира и переводчик древнеклассических поэтов.* Казань, 1899.
 33. *Шевырев С.П. История Московского университета.* М., 1855.
 34. *Якубович Д.П. Античность в творчестве Пушкина* // Пушкин. Временник пушкинской комиссии. Вып. 6. М.-Л., 1941.

Примечания

- 1 *Кобеко Д.* Императорский Царскосельский лицей. Наставники и питомцы. 1811-1843. СПб., 1911. С. 25; *Черняев П.Н.* А.С.Пушкин, как любитель античного мира и переводчик древнеклассических поэтов. Казань, 1899. С. 7.
- 2 *Пиксанов Н.* Н.Ф.Кошанский // *Пушкин А.С.* Собрание сочинений, под ред. С.А.Венгерова. Т. 1. СПб., 1907. С. 250; *Зубков Н.Н.* Кошанский Н.Ф. // Русские писатели. 1800-1917. Биографический словарь. Т. 3. М., 1994. С. 116.
- 3 *Петров Ф.А.* Российские университеты в I пол. XIX в. Формирование системы университетского образования. Кн. 2. Становление системы университетского образования в России в первые десятилетия XIX в. Ч. 1. М., 1998. С. 40-41.
- 4 *Дмитриев М.А.* Главы из воспоминаний моей жизни. М., 1998. С. 65-66.
- 5 Из материалов пушкинского лицея. Публикация Н.Н.Петруниной // Пушкин: исследования и материалы. Т. XIII. Л., 1989. С. 309.
- 6 *Пиксанов Н.* Н.Ф.Кошанский... С. 250.
- 7 Там же.
- 8 *Рубец А.А.* «Наставникам, хранившим юность нашу...». Памятная книжка чинов Императорского Александровского, бывшего Царскосельского, Лицея, с 1811 по 1911 год. СПб., 1911. С. 266.
- 9 *Батюшков К.Н.* Сочинения в 3-х томах. Т. 1. СПб., 1885. С. 104.
- 10 *Селезнев И.* Исторический очерк Царскосельского, ныне Александровского, Лицея за первое его пятидесятилетие, с 1811 по 1861 год. СПб., 1861. С. 98-99.
- 11 См.: *Петров Ф.А.* Российские университеты в первой половине XIX века. Формирование системы университетского образования. М., 1998.
- 12 *Петров Ф.А.* Немецкие профессора в Московском университете. М., 1997. С. 45-46.
- 13 Цит по: *Шевырев С.П.* История Московского университета... С. 329.
- 14 Цит. по: *Петров Ф.А.* Становление системы университетского образования... С. 213.
- 15 *Петров Ф.А.* Зарождение системы университетского образования... С. 221.
- 16 Там же. С. 224-225.
- 17 Там же. С. 225-226.
- 18 *Зубков Н.Н.* Кошанский Н.Ф.... С. 116.
- 19 *Пиксанов Н.* Н.Ф.Кошанский... С. 251.
- 20 *Черняев П.Н.* А.С.Пушкин, как любитель античного мира и переводчик древнеклассических поэтов. Казань, 1899. С. 9.
- 21 *Петров Ф.А.* Зарождение системы университетского образования в России... С. 242.
- 22 Как писал Н.Пиксанов: «Буле скоро стал правой рукой попечителя во всех просветительских мероприятиях. Кошанский долгие годы вращался в оживленной университетской среде и стал в самые близкие отношения и к Муравьеву, и к Буле. Эти связи, несомненно, в значительной степени определили всю его духовную физиономию» (*Пиксанов Н.* Н.Ф.Кошанский... С. 250).
- 23 Подробнее см.: *Зыкова Г.В.* Журнал Московского университета «Вестник Европы» (1805-1830 гг.): разночинцы в эпоху дворянской культуры. М., 1998. 129 с.
- 24 Цит. по: *Петров Ф.А.* Немецкие профессора в Московском университете. М., 1997. С. 85.
- 25 План журнала // Журнал изящных искусств. 1807. Кн. 1. С. 19.

- 26 План журнала // Журнал изящных искусств. Кн. 1. С. 21-22.
- 27 Кошанский Н.Ф. Каков должен быть истинный Художник // Журнал изящных искусств. 1807. Кн. 3. С. 18.
- 28 Там же. С. 21.
- 29 Архипова А.В. Предромантические тенденции в критике 1800-1810-х гг. // Очерки истории русской литературной критики в 4-х томах. Т. 1. СПб., 1999. С. 153-156.
- 30 Подробнее см.: Кислягина Л.Г. Формирование общественно-политических взглядов Н.М.Карамзина. М., 1976. 199 с.
- 31 Кошанский Н.Ф. Каким должен быть истинный Художник... С. 21.
- 32 Там же. С. 23.
- 33 Там же. С. 26.
- 34 Там же. С. 25.
- 35 Лотман Ю. Успенский Б. Споры о языке в начале XIX века как факт русской культуры // Труды по русской и славянской филологии. Т. 24. Тарту, 1975. С. 182-183.
- 36 Кошанский Н.Ф. Каким должен быть истинный Художник... С. 26-27.
- 37 Зубков Н.Н. Кошанский Н.Ф. ... С. 116.
- 38 Аполлон Бельведерский // Журнал изящных искусств. 1807. Кн. 3; Лаокоон // Там же.
- 39 Селезнев И. Исторический очерк... С. 99.
- 40 Пиксанов Н. Н.Ф.Кошанский... С. 251.
- 41 Петров Ф.А. Зарождение системы университетского образования... С. 232.
- 42 Описание дел Архива Министерства народного просвещения. Т. 2. Пг., 1921. С. 135-136.
- 43 Степанов Л.А. К истории создания «Капитанской дочки» (А.С.Пушкин и книга «Ложный Петр III») // Пушкин: исследования и материалы. Т. XIV. Л., 1991. С. 220-222.
- 44 Цит. по: Рубец А.А. «Наставникам, хранившим юность нашу...»... С. 272.
- 45 Рубец А.А. «Наставникам, хранившим юность нашу...»... С. 272.
- 46 Кобеко Д. Императорский Царскосельский лицей... С. 26.
- 47 Равкин З.И. Педагогика Царскосельского лицея пушкинской поры (1811-1817 гг.): Историко-педагогический очерк. М., 1999. С. 38-39.
- 48 Петров Ф.А. Становление системы университетского образования в России в первые десятилетия XIX века. М., 1998. С. 11-12.
- 49 Равкин З.И. Педагогика... С. 39.
- 50 Рубец А.А. «Наставникам, хранившим юность нашу...»... С. 272-273.
- 51 О перенесении традиций Московского благородного пансиона в Царскосельский лицей см.: Грот Я.К. Пушкин, его лицейские товарищи и наставники. СПб., 1899. С. 5, 32, 100; Майков Л.Н. Пушкин в изображении М.Ф.Корфа // РС. 1899. Кн. 8. С. 299-300.
- 52 Грот Я.К. Пушкин, его лицейские... С. 57.
- 53 Пуцин И.И. Записки о Пушкине // А.С.Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1974. С. 84.
- 54 Из материалов пушкинского лицея. Публ. Н.Н.Петруниной // Пушкин: исследования и материалы. Т. XIII. Л., 1989. С. 312-313.
- 55 Кошанский Н.Ф. Общая риторика. СПб., 1834. С. 8.
- 56 Из материалов пушкинского лицея... С. 310-311.

- ⁵⁷ *Филонов А.* Учебники по теории прозаических сочинений // ЖМНП. 1860. № 4. С. 23-48; *Грот Я.К.* Пушкин, его лицейские товарищи и наставники. СПб., 1887. С. 55-57; *Голубков В.В.* «Общая риторика» Н.Ф.Кошанского // Русский язык в школе. 1941. № 2. С. 74-80; *Граудина Л.К., Миськевич Г.И.* Теория и практика русского красноречия. М., 1989. С. 127-132; *Михайлова Н.И.* Лицейский преподаватель А.С.Пушкина Н.Ф.Кошанский и его «Риторика» // Русская словесность. 1998. № 3. С. 8-15.
- ⁵⁸ *Якубович Д.П.* Античность в творчестве Пушкина // Пушкин. Временник пушкинской комиссии. Вып. 6. М.-Л., 1941. С. 99-100.
- ⁵⁹ *Михайлова Н.И.* Лицейский преподаватель А.С.Пушкина Н.Ф.Кошанский и его «Риторика» // Русская словесность. 1998. № 3. С. 13.
- ⁶⁰ *Данилов В.В.* Стихотворение «Цель нашей жизни», приписываемое Пушкину // Пушкин: исследования и материалы. Труды III Всесоюзной пушкинской конференции. М.-Л., 1953. С. 303.
- ⁶¹ *Якубович Д.П.* Античность в творчестве Пушкина... С. 101.
- ⁶² Более подробно об отношениях Н.Ф.Кошанского и А.С.Пушкина см.: *Грот Я.К.* Пушкин, его лицейские товарищи...; *Черняев П.Н.* А.С.Пушкин, как любитель античного мира и переводчик древнеклассических поэтов... С. 7-13; *Пиксанов Н.* Н.Ф.Кошанский... С. 255-257; *Якубович Д.П.* Античность в творчестве Пушкина... С. 98-104; *Равкин З.И.* Педагогика Царскосельского лицея... С. 84-89; *Михайлова Н.И.* Лицейский преподаватель А.С.Пушкина... С. 8-15.
- ⁶³ *Михайлова Н.И.* Лицейский преподаватель А.С.Пушкина... С. 11-12.
- ⁶⁴ Цит. по: *Равкин З.И.* Педагогика Царскосельского лицея... С. 85.
- ⁶⁵ *Равкин З.И.* Педагогика Царскосельского лицея... С. 87.

Н.А.Куценко

**Российские богословы XVIII-XIX веков
как историки философии:
Георгий Щербацкий**

Одна из новаторских для своего времени «Историй философии» в России, имеющая значение вехи в развитии историко-философского дискурса в восточнославянском регионе, принадлежит перу Георгия Щербацкого. В 1751 г. им был прочитан в Киево-Могилянской академии соответствующий курс без общего заглавия, что свидетельствовало об общедоступности данного взгляда на философию. Курс сохранился в рукописи в Национальной научной библиотеке Украины в Киеве, частично переведен и представляет большой интерес, поскольку ранее имя Щербацкого не было широко известно по сравнению с именами других профессоров Киево-Могилянской академии. В последние годы, когда украинские ученые стали делать переводы некоторых латинских курсов на украинский язык, назрела необходимость знакомить с ними и российских коллег. Что касается Щербацкого, ему следует уделить внимание одному из первых, так как монашествующий профессор продолжил свою карьеру в Московской духовной академии.

В первой части нашей статьи познакомим читателей с некоторыми наиболее показательными фрагментами из курса Щербацкого, отражающими использование автором принципиально новой методологии осмысления философского дискурса, которая свидетельствует об определяющем влиянии на данные мыслительные конструкции философии Декарта, воспринятой в свете богословских истин. Во второй части больше внимания уделим соб-

ственно историко-философским взглядам Щербацкого, тем самым развивая тематическое и источниковедческое поле заявленной общей проблемы: богословы как историки философии.

Курс Георгия Щербацкого, прочитанный в 1751 г., записан на 210 листах. На первых 13 листах вкратце изложены «Наставления к более легкому изучению древних и новых философов». Далее – курс логики (70 листов), физики (48 листов). Позднее рукопись этого года пополнилась созерцательной философией (23 листа) и этикой. Как указывается на обороте 183-го листа рукописи, «преподал эту философию Пурхотия в Киевской академии достопочтенный господин и ученейший муж, префект школ и преподаватель греческого языка господин иеромонах Георгий Щербацкий...»¹. К вышеупомянутым фактам биографии автора следует добавить, что он был племянником Тимофея Щербацкого – архиепископа, затем митрополита Киевского, Галицкого и Малой России, куратора Академии (все вышеперечисленное в период с 1748 по 1757 г.), которого считали прогрессивным богословом также и по причине либерального отношения к современной ему западной философии, положения которой вписывались в православную трактовку основных догматов церкви. Митрополит «дозволял» использовать некоторые западноевропейские учебники по философии после их собственной экспертизы, что можно сказать и о «философии Пурхотия», упомянутой в тексте племянника. Известно, что Пурхотий был профессором философии в Сорбонне.

Георгий Щербацкий родился близ Переяслава, что под Киевом, в 1725 г. Закончив в 1747 г. Киево-Могилянскую академию, остался в ней преподавать поэтику, риторику, греческий язык, философию. Работал над пополнением академической библиотеки, почему и был знаком с новейшими философскими тенденциями. Время кончины Щербацкого точно не установлено, поскольку в 1753 г. он был переведен постановлением Святейшего Синода профессором в Московскую академию, а в киевских архивах остались лишь авторские рукописи его философских курсов. Видимо, предстоит сосредоточить усилия украинских и русских коллег, чтобы осветить судьбу и творчество этого интереснейшего богослова и философа в Москве.

В первой части материалов Щербацкого мы представляем популяризацию богословом картезианских принципов ясности и отчетливости идеи, направленных на облегчение понимания аудитории задачи: каким образом осмысляется проблема истины в философии. Краткий компендиум истории философии в ее гносеологическом аспекте будет представлен во второй части.

Ниже приводятся три текста из курсов Шербацкого, прочитанных в 1751 и 1752 гг. *Первый* текст – «Наставления, составленные для облегчения сравнительного изучения старых и новых философов» (фрагмент рукописи на латыни 1751 г., шифр 454/п 1698 из библиотеки Национальной академии наук Украины, л. 2 об.–л. 3). *Второй* текст – «Метафизика, или первая философия» (фрагмент рукописи на латыни 1752 г., шифр ДС/п 174, л. 95). *Третий* текст – «Физика или наука о природе» (фрагмент из курса физики, прочитанного в 1752 г., там же, л. 173–258). Все тексты перевела Я.М. Стратий. Они приводятся по изданию: Я.М. Стратий, В.Д. Литвинов, В.А. Андрушко. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев: Наукова думка, 1982.

Автор переводов делает вывод о том, что «введение важных гносеологических проблем в данный курс отличает его от остальных, традиционно схоластических курсов»², а это в свою очередь свидетельствует об изменении взглядов на предмет и задачи метафизики в Киево-Могилянской академии уже к середине XVIII в. Можно говорить и о существовании своеобразных «картезианских чтений» в Киевской и Московской духовных академиях в середине XVIII в., проходивших в полемическом духе. В частности, Г. Шербацкий указывает на доказательство существования Бога, приводимое св. Августином в диалоге «О свободном выборе», и доказывает, что Декартом были «присвоены» эти идеи, поскольку, игнорируя картезианскую идею-гипотезу о «Боге-обманщике», Шербацкий считает, что выделение единства мышления и бытия в познавательном акте вовсе не обязательно – это ясно и так. Понятно, что богослов и не может мыслить по-другому. Оставаясь теологом, Шербацкий со своей логикой мышления дает характеристику как богослов-аналитик других виднейших философов древности и современности, часто сопоставляя их взгляды, как, к примеру, в третьем приводимом тексте, где Декарт сравнивается с Гассенди. Большое внимание уделяется Шербацким натурфилософским проблемам. Не случайно последний текст посвящен натурфилософской концепции, сформулированной им после осмысления физических идей Декарта.

Приложение

1) *Наставления, составленные для облегчения сравнительного изучения старых и новых философов*

«Воистину, когда мы познаем нечто из того, что находится вне нас, идем к этому не по дороге, а какой-нибудь надежной тропой. Многочисленные тропинки уводят нас от истины, обычно одна дорога приводит к ней, поэтому для того чтобы не отклониться от цели, мы должны соблюдать следующее:

1. Избегать ошибок, которые проистекают от внешних чувств или воображения (*phantasia*), страстей души или склонностей воли, или если их происхождение коренится в чистом мышлении [...]. Затем мы направим этим достоверным путем, или методом, наше мышление таким образом, что не будем считать истиной ничего, что прежде не будет исследовано нами с полнотой и тщательностью.

Будем следовать сказанному, лишь поскольку это будет известно, и исследуем это вновь, для того чтобы еще раз — при строгом испытании — отделить истинное и достоверное от ложного и сомнительного. Не для того чтобы постоянно и бесплодно сомневаться, подобно академикам и скептикам, а с тем, чтобы когда-нибудь развеять все сомнения, сомневаться с пользой.

Не следует подвергать все сомнению, ибо существуют настолько ясные принципы, которые мы не сможем подвергнуть сомнению, даже если захотим. Например, мы не сможем усомниться в том, что целое должно быть больше своей части, что уму соответствуют мышление, телу — протяжение, так как я усматриваю, что в идее ума содержится мышление, в идее тела — протяжение. Поэтому, когда речь идет о сущности, или природе, вещей, мы можем рассматривать очевидность, то есть ясность и отчетливость идей, как правило наших суждений, и взять этот принцип в виде основания для остального: все, что воспринимается ясно и отчетливо в природе какой-нибудь вещи, *то* является в ней истинным, или может утверждаться о ней с истинностью.

[Л. 3] Прежде всего, поскольку наши ощущения, приводящие к ошибкам относительно существования тел и качеств, препятствуют нам (от них должны освободиться те, кто хочет получить плоды от изучения философии), то поэтому представляется нам наиболее полезным и необходимым соотносить наши суждения о чувственных вещах в свете философии таким образом, чтобы нельзя было утверждать об их существовании и качествах достоверно ничего такого, что не признает таковым наш разум, внимательный и свободный от предубеждений. Когда же мы направляем таким образом наш разум на вещи, находящиеся вне нас, и, более всего, — на существование чувственных вещей и качеств, то впредь уже не сможем усомниться, несмотря на то, что мы будем

сомневающимися, то есть мыслящими, и несмотря на то, что существуем мы, — кто сомневается и мыслит. Достоверно, что мы существуем, пока мыслим, но по справедливости первым достоверным знанием, которое приходит к нам, философствующим естественным порядком о существовании вещей, может быть следующее: *cogito, existo* (мыслю, существую) или *ego existo, qui dubito aut cogito* (я существую, кто сомневается и мыслит), — как очень хорошо заметил Святой Августин «О свободном выборе», кн. 2, гл. 3. Там он предпосылает доказательству существования *Бога* следующее: «Прежде разыскиваю тебя, поскольку начинаем с наиболее известного, существуешь ли ты, или я прежде тебя, — ты не вводишь меня в заблуждение этим вопросом, ибо если ты не существуешь, ты не можешь вводить в заблуждение». Эту мысль присвоил Декарт, [высказывающий ее] во втором «Метафизическом размышлении» и «Началах человеческого познания», ч. 1, 7, и других местах.

Вот почему я достоверно знаю, что существую, пока сомневаюсь, или как-нибудь иначе мыслю, потому что внутренним чувством осознаю себя существующим и мыслящим.

И даже если я не признаю этого относительно себя, все равно я не смогу усомниться, что всякое другое мыслящее [существо] существует. Отсюда, согласно вышеназванному принципу, я должен заключить, что всякий, кто мыслит, существует».

2) *Метафизика, или первая философия*

[Л. 95] «Можно ли назвать первым принципом достоверного познания тот, который Декарт упоминает как во 2-ом «Метафизическом размышлении», так и в первой части «Начал человеческого познания» п. 7? Именно: «Мыслю, следовательно существую». Отвечаю. Если под первым началом достоверного познания ты понимаешь это первое достоверное познание, которым человек познает естественную истину о существовании вещей, то это предложение «я, мыслящий, существую», можно назвать первым началом достоверного познания, как хочет Декарт. Поскольку, если кто-нибудь сомневается, существует ли что-нибудь вне его в вещественной природе, то он не может сомневаться в том, что он существует, пока сомневается, так как осознает скрытым чувством себя существующим. Так как в ясной и отчетливой идее сомневающегося заключается идея существования. Но если под первым принципом достоверного познания подразумевают некоторое общее правило, согласно которому могут быть образованы все высказывания, как относительно сущности, так и существования вещей, находящихся вне нас, то это предложение «*ego qui*

cogito, existo» менее всего может рассматриваться как первое начало достоверного познания. Та достоверность, которой мы обладаем относительно чувственных вещей, находящихся и существующих вне нас, благодаря неиссякаемому и скрытому животворному чувству подтверждается сделанным предложением, что существует Бог, который не может нас обманывать.

Но что касается этого правила и подобных высказываний, поскольку они выносятся благодаря этому животворному чувству о чувственных вещах, так и тех суждений, которые касаются сущности вещей, мы считаем, что это происходит не иначе, как только в согласии с нашим условием, что все, что постигается в ясной и отчетливой идее чего-либо, можно с достоверностью утверждать о ней».

3) Физика, или наука и природе

«О началах Декарта»

«Декарт в том сходится с Гассенди, что так же, как и он, использует механические начала, выведенные, как известно, из искусного расположения частей материи для объяснения сути природных вещей, хотя оба они в целом явно и определенно расходятся во мнениях по ряду вопросов. Так, Декарт, в частности, полагал, что локальная протяженность в длину, ширину и глубину представляет собой ту же самую вещь и саму материю или тело, следствием чего было исключение возможности существования всякого пустого пространства. Далее, поскольку в протяженной субстанции он усматривал пределы делимости, то не решился по примеру перипатетиков объявить ее до бесконечности делимой: как у Гассенди и эпикурейцев, она у него только превратилась в атомы, хотя он твердит о возможности ее бесконечного деления на меньшие части. Наконец, он хочет, чтобы вся материя была инертной, не наделенной никакой возможностью самодвижения, между тем как Гассенди и эпикурейцы считали атомы деятельными, всегда находящимися в непрерывном стремительном движении и наиболее склонными к самодвижению.

Истинную гипотезу Декарта по отношению к возникновению вещей мы охарактеризуем ниже. Здесь же мы даем лишь краткий обзор. Согласно Декарту, все мирозданье может быть представлено как расчлененное Творцом природы на различные вихри, состоящие из материи самой по себе, несомненно гомогенной, но гетерогенной по отношению к форме и движению, так что в центре каждого вихря сосредоточивается какое-то огромное мно-

жество тончайшей материи, не удерживающей ни одной формы и все легко воспринимающей, которая считается первоэлементом и формирует каждую постоянную звезду. Далее, он считает, что вокруг каждой постоянной звезды непрерывно вращается эфирная, или небесная, субстанция, состоящая из особых шарообразных частичек.

Вместе с тем, в соответствии с этой гипотезой, любые части материи не только одновременно вращаются вокруг общего центра вихря, но также и отдельно вокруг собственного центра. И если бы эти частицы имели какие-то выступы или углы, то они непременно сгладились бы в результате непрерывного трения, а их осколки, по видимому, ушли бы в тончайшие опилки первоэлемента.

Итак, все то, что остается от этих частичек, обязательно должно быть шарообразным, или сферическим, и оно, соответственно, называется элементом, так как, пребывая постоянно в состоянии кругового движения, стремится отделиться от центра согласно закону движений, объяснение которого будет дано ниже.

Кроме этих элементов встречается более плотная материя, состоящая из многоугольных, плотно прилегающих друг к другу осколков первоэлемента, которая была названа тем же Декартом третьим элементом и которая входит в состав земли, планет и всех плотных тел.

Таким образом, первым картезианским элементом является некая тончайшая, прозрачная материя, подверженная наиболее быстрому движению, не удерживающая никакой формы, все легко воспринимающая и вследствие этого очень легко регулирующая процессы изменения и образования любых тел. По его мнению, большое количество этого элемента находится в Солнце, постоянных звездах, а также во всех огненных и светящихся телах.

Второй элемент состоит из мельчайших шариков, которые, однако, как первоэлемент, не проникают сквозь очень узкие отверстия больших тел, поскольку они несколько плотнее частиц первоэлемента и не так легко меняют свою форму. Далее, внутри себя они оставляют какие-то небольшие пространства, которые должны заполняться первоэлементом. Из этой же шарообразной материи возникает эфир, или небо. Отсюда сама она чаще всего называется нами эфирной субстанцией.

И, наконец, третий элемент тоже ведет свое начало от частиц первоэлемента, поскольку, несомненно, эти тончайшие частицы так соединяются и сплетаются между собой, что образуют определенные более плотные и разветвленные молекулы, которые,

утратив движение, приобретают форму третьего элемента и этот элемент содержится в плотных телах, преимущественно в земле и всех планетах.

Теперь, если кто-нибудь пожелает выяснить наше мнение о началах Декарта, то, по крайней мере, относительно природы материи, или телесной и протяженной субстанции, а также относительно вакуума, или пустоты как сплошной, так и рассеянной, мы его ранее изложили. Какова же наша точка зрения относительно делимости материи, мы выясним несколько позже. Поэтому перед нами здесь предстают только два объекта, требующих определения: во-первых, однородная ли материя, или везде ли она относится к тому же самому роду и категории, как считает Декарт, и далее, могут ли быть в каком-то смысле доказаны или приняты три картезианских элемента. Итак, положение первое.

Представляется, что первоматерия, из которой состоят естественные и чувственные тела, везде относится к тому же самому роду или категории. Доказываем. Материя, из которой состоят естественные и чувственные тела, есть определенная, естественным образом протяженная, плотная и непроницаемая субстанция. Разумеется, протяженная субстанция всегда гомогенна, т.е. однородная и однопорядкова: ведь она всегда возникает от одной и той же идеи и никакое сознание не мыслит, что мы определяем в ней различные в родовом отношении части, поскольку и без родового различия частей во всех телах вполне хватает различных компонентов. Следовательно, первоматерия, из которой состоят природные и чувственные тела, всегда представляется однородной и однопорядковой.

Ответы на возражения. Если допустить, что материя, воспринятая без механических воздействий, величины, формы, положения, движения и покоя, также всегда однородна, не различна по природе или порядку, то никак не представляется возможным дать объяснение тому невероятному разнообразию, которое наблюдается среди природных тел.

Отвечаем, отрицая положение. Источником этого разнообразия является не материя, а форма, т.е. различное расположение материи. Так, когда части воды перестают двигаться в отдельности и одновременно концентрируются в лед, то эти сросшиеся части воды весьма непохожи на предыдущие. Так, из различных земных соков путем только одного их процеживания в волокнах дерева возникает кора или твердая скорлупа, из хлеба и пищи — хилум (*chylum*), кровь, кости и мясо, весьма различные между со-

бой. Таким образом, мы видим, что исключительно благодаря перемещению частей, их видоизменению или новому порядку, а также любому иному изменению формы или расположения происходят ежедневно эти явления. Точно так же это обыкновенно происходит и при любых иных изменениях и возникновениях чувственных тел. Следовательно, разнообразие природных тел в высшей степени соответствует гомогенности материи.

Положение 2-ое.

Весьма правдоподобным представляется утверждение о существовании трех элементов Декарта и тройственной материи, а именно, тончайшей материи первоэлемента, шарообразной материи второго элемента и плотной, или бороздчатой, материи третьего элемента. Доказываем. Столько может быть допущено видов материи, или элементов, сколько имеется основных отличительных признаков природных тел в этом универсуме, которые не представляется возможным объяснить иначе, чем их происхождением от разных видов материи, или элементов. Не подлежит сомнению, что в этом видимом мире таких отличительных признаков природных тел, которые невозможно объяснить иначе, чем их происхождением от разных видов материи, или элементов, имеется три. Прежде всего различаются определенные тела, излучающие свет и называемые светящимися. Таковыми являются постоянные звезды, в которых преимущественно доминирует материя первоэлемента, о чем мы уже говорили и что более подробно объясним позже при рассмотрении природы огня.

Во-вторых, существуют такие тела, которые пропускают свет через себя и называются прозрачными. Таково небо, т.е. то растекающееся прозрачное пространство, в котором находятся все звезды, планеты и наш земноводный мир. Рассматривая положение Декарта о том, что прозрачное растекающееся пространство, во всяком случае большей частью, состоит из шарообразной материи или второго элемента, мы обнаруживаем, что оно не лишено правдоподобия, когда речь идет о прозрачности и влажности.

И, наконец, в-третьих, встречаются тела, отражающие свет и называемые плотными. Таковыми являются все планеты и земля, которую мы населяем, а также абсолютно все, что на ней рождается. Во всех этих телах преобладает плотная, или бороздчатая материя, как пишет Декарт в 3-ей части «Начал», разд. 52. Таким образом, наличие трех картезианских элементов, т.е. материи первого, второго и третьего элемента, может представляться весьма правдоподобным.

Ответы на возражения.

Возражение первое. Материя всегда себе подобна, а не различна по сути или способу (существования), как мы установили в вышеизложенном положении. Следовательно, нельзя утверждать, что имеется три вида материи.

Отвечаем, разделяя антецедент. Материя, рассмотренная сама по себе, однородна и всегда себе подобна, поскольку, несомненно, она есть протяженная субстанция. Соглашаясь. Если же утверждать однородность материи относительно различных чувственных или нечувственных форм, то я это отрицаю. Исходя из последнего, я отрицаю и следствие. Ведь если рассматривать материю касательно ее различных форм, хотя бы по отношению к нечувственным, то можно заметить, что она имеет сложную структуру: она либо состоит из мельчайших и тончайших частиц первоэлемента, движущихся с огромной скоростью и легко принимающих любую форму, либо из мелких шариков второго элемента, несколько более плотных и менее подвижных по сравнению с частицами первоэлемента, и, наконец, из ветвистых, неровных, покрытых бороздами частей, именуемых третьим элементом. Эти три вида материи следует различать не только в тех природных телах, о которых мы уже упоминали, в частности в постоянных звездах, небесной субстанции и планетах, их нетрудно распознать и в окружающих нас телах. Ведь земные, густые и перемешанные части, входящие в состав земли, дерева, камней и других твердых и плотных тел, вне всякого сомнения, относятся к третьему элементу, жидкие вещества типа воздуха, воды, вина и т.д. соответствуют второму элементу, что обуславливает постоянное движение каждой их части в отдельности, происходящее, однако, не с той скоростью, которая свойственна движению раскаленных или огненных тел, наполненных первоэлементом. А если поставить на огонь какую-нибудь жидкость, то по мере нагревания и превращения в огонь движение ее частей будет все более ускоряться. Твердые же тела, такие, как золото, серебро и другие металлы, под действием огня расправляются и приобретают свойства огненной природы. Поэтому учение об этих трех видах материи представляется весьма правдоподобным и может отстаиваться как в высшей степени приемлемое.

Возражение 2-е. То не является первоэлементом, что может делиться до бесконечности или, по крайней мере, до неопределенности. Что касается трех элементов Декарта, то они могут де-

литься либо до бесконечности, либо, по крайней мере, до неопределенности, что установил сам Декарт. Следовательно, они не есть первоэлементы природных тел.

Отвечаем, разделяя большую посылку. Я согласен с тем, что первоэлементами нельзя считать то, что до неопределенности может делиться на меньшие и меньшие части, если под первоэлементом понимать только то, что просто и неделимо, каковым признается эпикурейцами атом. Но я возражаю, против того, чтобы под первоэлементом понимали протяженную субстанцию, лишенную любой чувственной формы, из которой возникают чувственные образы и в которую как в общее начало они растворяются. Поэтому я согласен с меньшей посылкой и отрицаю следствие. Таким образом, под первоэлементом понимается или нечто простое и неделимое, каковым, пожалуй, не может быть ни одно тело, что бы ни утверждали эпикурейцы, или материя, лишенная всякой формы или чувственного образа и готовая к образованию чувственных тел любой формы или категории. Если рассматривать элемент первым способом, то никаких первоэлементов такого рода нет ни у Декарта, ни у Аристотеля и перипатетиков, поскольку материя всегда может делиться или по крайней мере всегда воспринимается делимой. Но если понятие элемента трактовать во втором смысле, то, конечно, первоэлементы Декарта прямо могут восприниматься как начала вещей, ведь ничего не препятствует тому, чтобы они входили в состав чувственных тел любого вида и чтобы в них они растворялись при последнем разложении. Вполне естественно, что начала Декарта могут считаться первоматерией, равным образом лишенной любой чувственной формы.

Если ты спросишь, следует ли предпочесть объяснение природы вещей Декарта эпикуровскому, то я отвечу: да, следует. Декарт везде прославляет высшего Творца и Правителя мира и указывает на него как на причину всех движений. Эпикур же возникновение чувственных вещей и высшее чистое искусство природы объясняет только случайным соединением атомов. Поэтому всякая нечестивость Декарта по отношению к Богу не выходит за пределы допустимого. Другое дело – Эпикур, устраняющий божественное Провидение и пытающийся узнать из сознания людей всякое понятие о Боге...

Сторонники механической философии не только в античности, например Лукреций и все последователи Эпикура и Демокрита, но и в Новое время, более тщательно разрабатывавшие унаследованное от Галилея учение о движении (Гассенди, Декарт и другие) считают, что природным телам присуще только одно локальное движение, и полагают, что в нем содержатся и осуществляются

любые возникновения, уничтожения, изменения, увеличения и уменьшения, хотя они и не приводят его одно и то же определение. Так, Гассенди в 1-й части «Физики» кн. 1, посвященной движению и изменению вещей, в гл. 1 после Эпикура определяет локальное движение как перемещение с места на место, т.е., следуя выражению всех эпикурейцев, из пространства в пространство. По их мнению, местом движений является пространство, или пустота, в которой содержатся и движутся тела (учение об этом пустом пространстве ранее было в достаточной степени опровергнуто). В отличие от него, Декарт убежден в невозможности существования в природе пустоты, а также любого пространства, лишенного свойства протяженности, вместе с физическим телом. Он указывает на то, что локальное движение происходит иначе, чем в пустом пространстве, и определяет его во 2-й части «Начал» (§ 25) как перемещение одной части материи или одного тела из соседства тех тел, которых оно непосредственно касалось и которые рассматривались как бы находящимися в состоянии покоя, в соседство других. Это определение, судя по различным способам, которыми оно постигается, не может считаться ни истинным, ни ложным. Мы же объяснили его своим методом и в соответствии с ним будем рассматривать весь этот видимый мир в двух аспектах, а именно в физическом и математическом. В физическом аспекте мир исследуется тогда, когда он рассматривается в отношении физических и чувственных качеств, например, подвижности, текучести и других, действительно ему присущих. В этом смысле почти все его части пребывают в постоянном движении: ведь мы видим, что небо, звезды и почти все тела ежедневно совершают установленное движение. В математическом же аспекте мир рассматривается, исследуется исключительно с точки зрения протяженности, не допускающей принятия во внимание других качеств, например движения, текучести, твердости и т.д., хотя на самом деле и физически движение, покой, форму и положение частей этого универсума нельзя от них отделить. Тем не менее ничто не препятствует тому, чтобы сам мир мы представляли себе неподвижно протяженным, естественно, в том случае, когда дух размышляет только о его величине, не принимая во внимание качеств. Так, несмотря на то, что эфирная субстанция, содержащая солнце и звезды, пребывает в постоянном движении, астрономы рассматривают различные ее части как неподвижные, например точку восхода, точку захода, наивысшую точку Зенит и противоположную ей точку, называемую Надир, или Натира. Это объясняется тем, что чистая протяженность исследуется в абстрагированном от всех физических свойств виде».

Примечания

- ¹ Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.Ф. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982. С. 308.
- ² Там же. С. 309.

В.В.Лазарев

О единстве религии и культуры

Когда тучею надвигается, как в наше тревожное время, угроза разрушения культуры, когда культура ущемляется, вытесняется и подменяется иными явлениями (псевдокультурой, антикультурой), в частности, некоторыми сторонами цивилизационных структур (партикуляризация, эгоизм), тогда возникает вопрос о культуре совсем не праздный и назревает проблематика ее отнюдь не только теоретическая. Бытие культуры настолько широко и многогранно, дифференцировано и модифицировано, имеет столько превращенных (и извращенных) форм, что выражение ее в понятии всякий раз оказывается либо слишком расплывчатым, либо односторонним. Об этом свидетельствует и множество определений культуры, адекватность каждого из которых, как и претензия на его универсальность, всегда без особых трудов оспаривается. Поэтому строить концепцию культуры имеет смысл, исходя из некоторых исторически изначальных, сравнительно простых форм, в которых можно было бы найти достаточно прочную основу для понимания и теоретической реконструкции современного положения дел в культуре и правильной постановки ее проблем и их решения.

Обращение к теме «религия и культура» не означает поэтому отклонения в сторону побочной линии исследования, поскольку нормальная связь между ними — не из тех, в которых одно могло бы быть неимманентно другому (как, скажем, в отношении: мо-

дернистское искусство и нравственность). Напротив, органичная и безболезненная связь культуры и религии может быть лишь там, где культура укоренена в религии, а религия в культуре. В когнитивном плане русло данного направления исследования — сравнительный анализ — ведет к сосредоточенному углублению в каждое из сопоставляемых явлений, к осмыслению и культуры, и религии.

Однако дело не просто в сопоставлении их ради извлечения «любопытных» выводов. Здесь есть и вполне практическая проблематика, заключающаяся в преодолении распада человеческих сил с божественными началами. Обеспокоенность вызвана в первую очередь состоянием западной цивилизации, которая, по словам В.С.Соловьева, представляет «полное и последовательное отпадение человеческих сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры»¹.

Я попытаюсь выяснить связь культуры и религии на модели: «общинность — христианство», имея в виду, что общинное бытие в изначальном смысле и более полном своем объеме содержит в себе культурологические характеристики, нежели так называемое гражданское общество, которое должно характеризоваться скорее понятием «цивилизация», перекрещивающимся (т.е. частью сходящимся и совпадающим, частью совершенно расходящимся) с понятием «культура».

Если задаться вопросом: какое отношение имеет общинное бытие и общинное сознание к культуре? — то нагляднее всего это отношение можно выявить там, где общинное устройство и общинный образ мышления подвергаются разрушению; где идет наступление механической цивилизации на органический строй общины, где имеет место разрывное противопоставление гражданского общества традиционному обществу; где так называемый правовой порядок вытесняет порядок нравственный, вместо того чтобы основываться на нем и органично с ним сочетаться; где эгоизм и произвол под прикрытием лозунгов о правах человека и свободы личности разлагает и уничтожает нравственную общность, заменяя нравственность правом или той моралью, в основу которой полагается индивидуальная свобода, а говоря более точно, своеволие эгоистического индивидуума, сдерживаемое лишь внешними рамками закона².

Нередко можно слышать, что характерная для общины круговая порука будто бы связывает индивидов и служит посылкой и источником такого страшного зла, как тоталитарная система. При

этом (намеренно ли, нет ли) совершенно упускается из виду, что, в отличие, от тоталитарного устройства, как, впрочем, и от воровской или мафиозной шайки повязанных, а не спланиваемых круговой порукой, в общине единение достигается не соучастием в разбое и преступлениях, а нравственным законом, не взаимной подозрительностью, а доверием, не эгоизмом, а взаимовыручкой и самоотдачей, не разрушением, а созиданием, не грабежом, а производством, не завистью, а взаимной помощью, *не злом, а добром*.

Общинное бытие имеет прямое и положительное отношение к культуре. Община в самом коренном своем значении — это крестьянская община, производящая различные сельскохозяйственные культуры, прежде всего зерновые — хлеб насущный. Зерновая культура как продукт и культура как общественно сформировавшийся способ деятельности по производству зерна, умение («знание как») его производить — вместе (т.е. как продуцирование и продукт) составляют *зерно культуры*, ее первообраз. Создав земледельческую культуру, поддерживая и развивая культуру земледелия, создадим и всякую другую, включая возвышающуюся над ней культуру духовную. Но и само хлебопашество, чтобы не быть одною только механической «работой», не быть просто затратой мускульных усилий, но быть культурной, *человеческой* деятельностью, должно уже в самом себе нести, кроме материального, непременно еще и духовный смысл. Крестьянский труд в существенном своем содержании таков и есть, он включает в себя и нравственную, и религиозную стороны, т.е. духовность³.

Фонетическую приближенность слов «крестьянин» и «христианин» неспроста стали с некоторых времен возводить у нас в синонимичную. С крещением Руси крестьянская община становилась одновременно христианской, по своему составу они практически совпадали. Если во времена раннего христианства индивиды стекались в общину поодиночке и образовывали ее прежде всего на основе общего верования, то в крестьянской общине основой было сначала кровное родство, родовое единство, узы которого дополнялись и усиливались духовным братством единоверцев.

Крестьянская община по самой своей природе является не только органичным единством (это ее, так сказать, природный момент), но и нравственным единством, заключающим в себе устремленность ко все большей духовности. Принятие православия на Руси было осуществлением и удовлетворением этого стремления. Христианство с его специфической духовной общностью (братство во Христе) удачно срослось с крестьянской общиной,

увенчало собою и еще более одухотворило и возвысило ее нравственную основу. Обе структуры оказались по своему устройству адекватны друг другу, свободно пронизали, пропитали друг друга и слились в нераздельное целое. Крестьянская община укрепилась духовностью православно-христианской общины, а эта последняя обрела более прочную *почвенную* (земельную, хозяйственную) и кровно-родственную, т.е. естественную, а также нравственную опору в крестьянской общине.

Надо заметить, что христианство, в силу универсальности своей природы, способно проникать и вживаться в очень разнообразные формы языческого бытия и сознания (само при этом так или иначе видоизменяясь), воспринимать их и модифицировать в соответствии со своими особенностями. Эта способность христианства к распространению по всему свету и аккомодации, а с другой стороны — распаханность, широта и всемирная отзывчивость русской души — встретились и явили глубокое созвучие. Вступили в субстанциальное отношение христианский дух общности и славянская общинность, оказавшаяся открытой и восприимчивой к многозначительной «первосвященнической» молитве Христа: «Да будет все едино: как Ты, Отче, во мне и я в тебе, так и они да будут в нас едино» (Иоан. 17, 21).

Можно сказать, что *православная вера*, укоренившись в крестьянской общине как естественно сплоченном единстве, *окрепла телом*, а *община крестьянская*, в целом и в ее индивидуальностях, благодаря этой возвышающей ее вере *окрепла духом*. Соединение оказалось на редкость органичным. Языческий дух возвышался до христианского и смыкался с ним (феномен, трудно поддающийся пониманию для тех, кто видит в христианстве и язычестве только противоположность). Создавалось то сочетание, которое составило характерную черту средневекового мирозерцания: сплав христианства и языческих верований. Интернациональное христианское верование приобрело благодаря этой сращенности в каждом отдельном случае национальные черты и особенности, без которых оно было бы просто космополитическим.

Нечуткость римского католицизма к вопросам национальной жизни северных (германских) народов была одной из причин трагического пути реформации⁴. Иное направление обозначилось в православии, которое не отвергало напрочь народные традиции, но свободно допускало рядом с собою и в себе (что особенно примечательно — даже в обрядовой сфере) дохристианские элементы, соединяло свои празднества с народными, свою этику и веру

со славянскими нравами и поверьями, не отгораживалось от национального языка, от народной культуры⁵. Поэтому оно и могло стать не одною только церковной (византизм), но и народной религией, близкой чувствам и чаяниям людей, соединенной с многообразием и широтой народной жизни, с многоплановостью и многогранностью языческой культуры⁶.

Можно подойти к делу с другого конца, не от генезиса, а через системный и логический анализ этой уже образовавшейся (после принятия христианства) русской религиозности, вскрывая в ней, как это успешно проделал Г.П.Федотов в «Стихах духовных», пласты языческих верований и славянской культуры. Федотов остерегает против отождествления русской религиозности с православием, с той или иной его богословской схемой, с церковным учением, поскольку русская религиозность включает в себе очень своеобразные не-православные (и притом отличные от сербских, болгарских или грузинских) элементы, прежде всего языческие, причудливо переплетающиеся с народной верой.

Один из самых характерных примеров такой сплетенности — культ Богородицы, хранимый в самом сердце русской народной религиозности. Божья Мать — это одновременно и Мать вообще, мать богов и людей, общая наша мать, Матушка Мария; в народном сознании это материнство Ее явлено «не только по любви, по усыновлению Ей мира, но и по прямому рождению»⁷. В духовных стихах она порой прямо мыслится родительницей и творительницей мира:

Аще Пресвятая Богородица
Помощи своей не подаст,
Не может ничто на земле в живе родиться,
И ни скот, и ни птица,
Ни человеком бысть.

Богородица может, с одной стороны, сливаться с Богом, с другой, Она иногда вступает в чередование с низшими святыми силами женско-материнской религии народа (прежде всего — со святой Пятницей). Но, пожалуй, самое примечательное из этого круга наблюдений Г.П.Федотова: народ «переносит на мать-землю значительную часть того комплекса религиозных чувств, которые обычно у него связаны с Матерью Божией... Как общая Мать, связанная с космическим рождением, Богородица может сливаться с матерью-землей, олицетворением космоса»⁸. Мать-земля — это прежде всего черное, рождающее лоно земли-корми-

лицы, матери пахаря, как об этом говорит постоянный ее эпитет: «Мать сыра-земля, хлебородница». К ней же, как к матери, идет человек в тоске, чтобы на ее груди найти утешение. К матери-земле идут каяться в грехах, к ее силам взывают и от нее набираются сил перед битвой.

Мать земля, кормилица и утешительница, этизируется настолько, что становится, подобно Богородице, хранительницей нравственной правды, нравственного закона, но прежде всего закона родовой жизни. Земля — начало материнское, родовое, и грехи против рода — извращение родовой жизни: любви, плодородия, связанное с этим ведовство — суть грехи против матери-земли. «Придавая им нарочито тяжкое значение в иерархии зла, народ свидетельствует о своем особом почитании божественно-материнского начала»⁹. С этим связаны и великое значение, придаваемое родительскому благословению, и религиозный смысл родства между поколениями.

В народной религии элементы языческой и христианской религии причудливо переплетаются и срачиваются. В кругу небесных сил — Богородица, в кругу природного мира — земля, в родовой жизни — мать являются, на разных ступенях космической иерархии, носителями одного материнского начала, причем на Богоматерь отчасти переносятся натуралистические черты земли и рода, а мать-земля расширяет и пополняет свои этические характеристики от Матери небесной. Святые, связывающие небо и землю, освещают народной религиозности путь. Христос есть *путь*, так или иначе ими повторенный. Г.П.Федотов прекрасно раскрывает христианский смысл народной религиозности: «Народ не читает Евангелия, но жития святых отчасти заменяют его ему. Сам того не подозревая, он хочет идти путем Христовым. Есть как бы два народных Христа. Один, невидимый и именуемый, Небесный Царь, податель закона и Страшный Судья. Другой, незримый, живет в именах и ликах множества героев жертвенной любви... Его невидимое, но постоянное присутствие спасает христианское значение народной религиозности»¹⁰.

Анализируя в другом месте *народное* значение *христианской* религиозности, Федотов напоминает о том, что древняя Киевская Русь с большой остротой и силой пережила аскетический подвиг. И рядом с этим русская Церковь канонизирует десятки князей, т.е. вождей народной жизни, прославившихся не на поприще аскетизма. Одни были мучениками за веру, другие — за национальный идеал, положив «душу свою за други своя»; в то время

как греческая церковь почти не знала святых мирян, в святых князьях на Руси расцветает новая святость, связанная со святыней национальной жизни¹¹.

Между тем *народное* значение *христианской* религиозности терпит ущерб, когда религиозность сосредоточивается на одних небесных делах непременно в противоположность земным, исключительно на церковных и не иначе как в противоположность мирским¹². Например, странничество, будучи видом христианского подвижничества, означает вместе с тем, что человек расстается со своей общностью, покидает свой дом и близких, блуждает из местности в местность, из монастыря в монастырь, от дома к дому. Отрыв от корней, уход от общинной деятельности, разлучение с ближними — опасный симптом неблагополучия в мирской и церковной общине. В последней отрешение от земной деятельности и устремленность лишь к небесному означает болезнь церковного организма, который по природе своей является организмом богочеловеческим, заключающим в себе как божественное, так и человеческое, как небесное, так и земное начало¹³.

Стоит присмотреться к судьбе другого варианта религиозности, — западного, по исходным условиям движимого собственно евангельским умонастроением как определяющим в конституировании христианской «духовной общины».

Первые христиане были друзьями: они сближались, укрепляли свои знакомства, поскольку учение было общим. Но если христианская община объединяет людей одним только вероучением, она скоро претерпевает распад (на секты и индивидов) или деградацию, извращает учение, которое превращается в прикрытие для частных и корыстных интересов. По ряду соображений, которые несколько позднее будут раскрыты, я привожу на этот счет гегелевское усмотрение положения дела. «По мере распространения христианства, конечно, должно было быть так, чтобы каждый христианин находил в другом — (скажем), египтянин в англичанине, — где бы он его ни встретил, друга и брата, точно так же как и в своих домочадцах; но связь такая все более ослабевала; и дружба такая тем менее заходила вглубь, что часто эта дружба между членами такой общины, где внешне и на словах обращались друг с другом, как того требовала христианская любовь, а на деле были разъединены тщеславием и столкновением своих интересов»¹⁴.

Вообще говоря, Бог как Дух должен постигаться «как присутствующий в своей религиозной общине»¹⁵. Однако община перестает быть «местом», где члены ее собраны во имя Христа, у них

главные цели иные: не религиозные и не общинные, поэтому в католицизме Дух перекочевывает из *общины в церковь как иерархию*¹⁶, особенно же под прикрытием монастырских стен.

Средневековая вера держалась (как город — своими праведниками) людьми, для которых христианство оставалось делом жизни. Однако эти истинные христиане, при всей своей праведности и святости, ошибочно думали, что спасать можно и должно только отдельные души. Между тем общество и мир, от которых они отделились, от которых бежали, остались вне их действия и пошли своим путем. «Самая идея общественности, — подытоживал эту удручающую ситуацию В.Соловьев, — исчезла из ума даже лучших христиан. Вся публичную жизнь они предоставили властям церковным и мирским, а своею задачею поставили только *индивидуальное спасение*»¹⁷.

Реформация в данном отношении лишь усугубила дело. В исключительно непосредственном, «своем» только отношении верующей души к Богу в протестантизме общинное отношение исчезает, остается только индивидуальное. Раннее христианство по преимуществу *использовало* как предпосылку индивидов, вытолкнутых из общинных и социальных связей¹⁸; протестантизм же в гораздо большей степени преднамеренно и активно сам *создавал* для себя такую предпосылку: чем непосредственнее и глубже отношение верующего к Богу, тем больше он отрешается от связей с миром, с ближними, — изолируется от них, уединяется, «атомизируется»; чем больше он углубляется в себя, чтобы найти в собственной душе признаки, указывающие на Божественную благодать и личное спасение, тем больше он замыкается в самом себе и отчуждается от мира.

Вместо того, чтобы раскрыть ложность такой ситуации, ее нередко принимают просто за непреложный факт и, опуская необходимое критическое его осмысление, тут же делают исходным пунктом индивидуалистических толкований и выявления соответствующих им следствий, на что В.Соловьев резонно возражал: «оправдывать равнодушие к ближним во имя исключительно личного душеспасения есть, по-моему, мошенничество и обман... Земная жизнь дана, чтобы мы готовились к другой, высшей жизни настоящим делом, а это возможно только в обществе»¹⁹. Мы имеем здесь один из примеров этической корректировки вероисповедной ситуации. А вот сходная нравственная оценка Г.П.Федотовым несколько иного измерения указанного *одного только личного религиозного пути*, склонность к которому обнаружилась

не только на Западе: «Для отрешенного, погруженного в собственный мир строя души не возникает и проблем национальной культуры, да и культуры вообще. Как первая школа духовной жизни, эта замкнутость души может быть законной, необходимой. Как традиция, как стиль целого поколения, — это уже некое уродство»²⁰.

Отречение от мира, означавшее отречение от всей системы ценностей, которая определяла бытие человека в земном мире, где правит сатана, «князь мира сего» (Иоан. 12, 31), уже в раннем христианстве так или иначе затрагивало и общинное бытие язычества, — недружественность к этому образу жизни проступает в наставлении, что «дружба с миром есть вражда против Бога. Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу» (Иак. 4, 4)²¹. Отвергая общинное бытие в его не-христианской форме, это учение тем не менее настойчиво утверждало в себе принцип, дух, сущность такого бытия среди своих приверженцев²².

Для прояснения характера связи христианина с Богом издавна пользовались следующим сравнением. Наш мир — круг, центр которого — Бог, а радиусы, идущие от окружности к центру — пути жизни человеческой. Насколько святые, входя в круг, приближаются к Богу, настолько они становятся ближе друг к другу, и насколько они приближаются друг к другу, настолько же они ближе и к Богу. Удаляясь друг от друга, они удаляются и от Бога и, удаляясь от Бога, удаляются и друг от друга. «Таково естество любви, говорит преподобный Дорофей (VI-VII вв.); — насколько мы находимся вне (круга. — *В.Л.*) и не любим Бога, настолько же каждый удален и от ближнего. Если же возлюбим Бога, то сколько приближаемся к Богу любовью к Нему, столько соединяемся любовью и с ближним: и сколько соединяемся с ближним, столько соединяемся с Богом»²³.

Удивительное дело! Христианская общинность — высшее выражение общинности, и, казалось бы, должна быть наиболее прочной и основательной. Между тем в Западном мире именно основа под ней ускользала, и в отлученности от нее христианская духовная община оказывалась ненадежной, неустойчивой, хрупкой. Мало того, для приближения к Богу единение с братьями, как утверждается в протестантизме, оказывается излишним, даже помехой, достаточно одного сближения с глубиной собственной души (самоуглубления). Даже монашеское Святое братство подлежит упразднению. Сам побывав в монастыре, реформатор католичества Мартин Лютер упраздняет монастыри: монашеская братия излишня.

Как видно, для утверждения общинности одной высшей, религиозной ее формы недостаточно. *Высшее* еще не есть *полное* (всеобщее, всеохватывающее) выражение общинности, оно только возвышается над низшими, фундаментальными ее формами, но не включает в себя эти первичные структуры – дохристианские и внехристианские, служащие ступенями приближения к духовной общине. Если религиозная (христианская) община отрывается от исходной общинности и претерпевает распад, то это еще не значит, что точка зрения общинности и принципы ее подлежат устранению. Наоборот. Как с сужением до незначительной секты некогда широкого и мощного движения пуритан в Англии дух пуританизма не исчез, так обстоит дело и с духом общинности.

Не только в целях дальнейшего анализа, но и справедливости ради рамки представления об общине теперь должны быть значительно раздвинуты. *Крестьянская община* – это слишком узкий просвет для обозрения общинности. Общинное устройство в средневековой Руси было характерно не только для крестьянской, но вообще для сельской²⁴, а равным образом и для городской жизни (новгородское вече); оно существовало не только в производственной сфере (артель), но и, например, в военной (княжеская дружина). Все это символизируется, но не покрывается выражением «крестьянская община». Так же и русская крестьянская община – это символ славянской общины вообще.

Далее. Общинные структуры свернуты, как в зародыше, в семье и развернуты в роде, племени, народе. Сложной *иерархической* структуре общинных единств (где каждое – некоторый *субъект*) должно соответствовать сложное сознание и самосознание, что надо принимать во внимание при решении проблемы обустройства России. На это пророчески указывал Г.П.Федотов: «Наше национальное сознание должно быть сложным, в соответствии со сложной проблемой новой России (примитив губителен). Это сознание должно быть одновременно великорусским, русским и российским. Я говорю здесь, обращаясь преимущественно к великороссам. Для малороссов, или украинцев, не потерявших сознание своей русскости, эта формула получит следующий вид: малорусское, русское, российское»²⁵.

Общинность может возводиться на кровном родстве (семья, народ), но может и на духовном (дружество, братство, побратимство). Духовности этой не обязательно быть христианской, она бывает и вовсе не религиозной, а мирской; нравственная общность еще не является непременно религиозной (хотя и не исключает

ее в себе, а естественно стремится к ней), но она уже духовная (и при этом совсем не обязательно держаться ей на кровном родстве), хотя опять-таки речь может еще не идти о небесном братстве, или единении в небесной любви. Иначе говоря: не одно только «небесное братство» людей может быть духовным, но и земное, мирское.

Но там, где духовное единство не ограничивается лишь мирским (земным, светским), где общинное единство перерастает рамки нравственной общности, возвышается до религиозного единства (христианского — в Церкви) и смыкается с последним, соответственно, где религиозное единство не воспаряет над мирским нравственным единством настолько, чтобы вовсе отрешаться от него, тем более противопоставляться ему, а прочно в нем корениться и опирается на него, не попирая его, там имеет место то, что мы называем *нравственно-религиозной общностью*, т.е. таким единством, которое выражается идеей *соборности*.

Соборность — это исторически складывающееся формообразование. Она основывается на определенной традиции²⁶ — не только в смысле славянской традиции общежития, но и в смысле традиции так называемого традиционного общества, опасную для себя войну с которым ведет современная цивилизация и ее идеология. Вопреки всем предрассудкам идеологии прогресса (просветительской, которая сама завоевала лавры побед над предрассудками традиционных воззрений, особенно религиозных), соборность — это не такое бытие, о котором следует говорить лишь в прошедшем времени, это — бытие не устаревшее; она основывается на традиции, но традиции развивающейся, способной к обновлению, а не застойной, тем более не реакционной. Конечно, по своему устройству соборность патриархальна, но и патриархальность развивается, и бороться с нею (как с «косностью» и т.п.) — означает пилить сук, на котором сидишь.

Патриархальное состояние есть переход от семейной жизни к государственной, есть мост, соединяющий принципы и семейственности, и государственности, — одни и те же нравственные принципы общности, хотя и на разных ступенях их развития. «В основе патриархального состояния, — говорит Гегель, — лежит семейное отношение, сознательно способствующее развитию первоначальной нравственности, к которой присоединяется как вторая форма нравственности — государство. Патриархальное отношение есть переходное состояние, в котором семья уже размножилась до такой степени, что образовалось племя или возник народ»²⁷. Первоначальным лоном нравственности и основой — по

Гегелю, «субстанцией» ее — является общинное бытие. Дух этого бытия и соответствующего образа мышления простирается в государственность²⁸, перекрывая в ней дух разделения, склонность к которому свойственна гражданскому обществу, а также дух партикуляризма, характерный для сопряженного с первым — правового общества.

В общине отцовская власть (с расширением семьи и превращением ее в племя) перерастает во власть отческую, во власть главы патриархального племени, который является одновременно жрецом, и это связано также непосредственным образом с семейным пиететом к отцам, с культом праотцов, с дохристианскими верованиями.

Религиозная община является духовно возвышенной стороной и дальнейшим развитием общинного бытия, его конкретизацией, а государство теократическое является предельной формой этого развития. Но государство и в иных формах оказывается по самой своей природе настолько тесно связано с религией, что Гегель не без основания берет ее утверждать, что природа государства и его конституции таковы же, как и природа религии²⁹. Однако не всякое государство (будь оно даже теократическое) и не всякая религия (будь она даже государственной) несет в себе черты *соборности*, которая характеризуется органичным, более того, духовным единством личного и общественного, известного из работ В.Соловьева как «лично-общественное» начало³⁰.

Что касается *личности*, то именно из общинной жизни она и вырастает, тогда как из частной жизни, из «атомизированного» индивида гражданского общества произрастает, строго говоря, лишь правовое *лицо*, называемое личностью или выдаваемое за личность³¹. Правда, правовое лицо признано (как само собою разумеющееся) свободным, но опять-таки свободным в правовом смысле, нравственный же аспект свободы (свобода воли к добру) здесь уже настолько редуцирован, что почти не имеет *смысла*, и Кант по справедливости оперирует в этом контексте уже термином «свобода произвола».

Ищут свободы от уз общности как от пут, «сковывающих» инициативу и энергию индивидов³². Разумеется, мудрено совместить жизнь в общности и свободу от общности. Сторонник общинного начала славянофил А.С.Хомяков в своей устремленности к действительному теоретическому синтезу общинности (религиозной) и свободы в вероисповедном плане находил решение вопроса в формуле по образцу гегелевской триады; у него като-

личество – момент рассудочного единства (тезис), протестантство – момент отрицательной свободы (антитезис), православие – единство в свободе и свобода в единстве (синтез)³³. Но такими же чертами, как мы видели, характеризуется и мирская общинность. Значит искомый культурологический синтез общинности и религиозности *возможен*. На русской почве он реализуется в идее соборности.

«Свободное собрание людей, объединенных любовью», – так выражает А.С.Хомяков идею соборности. Соборность – это *русская идея*, а то, что она может проявляться и проявляется не только на русской почве, свидетельствует не против ее русскости, а против мнения о ее национальной исключительности, в пользу *всемирности* этой русской идеи. Проблемой соборности как «своею» занимались не одни только русские мыслители – Н.Федоров (философия общего дела), В.Соловьев (лично-общественная связь), И.Ильин (конкретное единство Бога и человека), Г.Федотов (иерархия единств), или А.Ф.Лосев (миф как личностная форма), – но существенный вклад в ее разработку внесли и Шеллинг (в философии мифологии и философии откровения), и Гегель (идея в стихии общины), и П.Тиллих (в теологии культуры).

Я остановлюсь только на Гегеле. Он говорит об общинности больше, чем мы обычно это замечаем³⁴. Говорит о мирской общине как о нравственном единстве, говорит специально о религиозной общине – и в ранних теологических работах, и в «Феноменологии духа», и в «Энциклопедии философских наук», в «Философии духа», и в «Философии истории», и в «Философии права», и уж, конечно, в лекциях по философии религии. Первоначальным лоном нравственности и основой ее являются у него формы общинного бытия (семья, племя, народ). Абстрактно-философские рассуждения Гегеля о Субстанции и Духе, об Абсолюте и тождестве в нем Субстанции и Субъекта обретают, точнее, раскрывают в его *этическом учении* достаточно простой и доступный для обыденного сознания смысл: «Нравственная субстанция... есть действительный дух семьи и народа»³⁵. Субстанция – это «нравственная жизнь народа», «живой нравственный мир»³⁶. Более того, жизнь нравственной субстанции есть жизнь человеческих душ. Она «растворена» (*angeflöst*) во множестве «самостных существ» (*im Selbst*), как и они в ней. А достигшая в своих «самостных» обособлениях *сознания* и *самосознания*, она уже есть не только Субстанция, но и Дух, или «*всеобщее самосознание общины*», которое «покоится в своей собственной субстанции, подобно тому как эта последняя в нем есть всеобщий субъект, – не единственный человек для себя, а совокупно с сознанием общины»³⁷.

Духовность у Гегеля — не только форма или ступень общинности, но и *суть* ее, а община — «собственный регион духа»³⁸. В конце своей «Философии религии» Гегель пытается теоретически воспроизвести общинность в ее специфически религиозной форме, — духовную общину, — т.е. воссоздать, реконструировать, вновь синтезировать то, что И.Кант (в «Религии в пределах только разума»), напротив, подверг деструктивному анализу, сводящему религиозную общину к соединению независимых и внутренне не связанных между собою моральных индивидуумов.

Имея в виду различие морали как свободы выбора между добром и злом, и нравственности как свободного выбора добра, можно сказать так: у Канта мораль разрознивает членов религиозной общины и «аотмизирует» индивидов, у Гегеля — нравственность воссоединяет их в духовную общность и устремляет к единству с Богом и в Боге. В.Соловьев усмотрел в этом многозначительный факт «отрицательного западного развития»: надвигается великий кризис в сознании западного человека, сопровождающийся осознанием нравственной несостоятельности и рокового неуспеха индивидуалистических устремлений этой цивилизации, а через это — начало коренного поворота: противоположная устремленность, которая приводит к братскому единению и «свободному воссоединению с божественным началом»³⁹.

Общинность, по В.Соловьеву, есть объединение в добре, ради добра, и нравственное начало в ней уже есть начало Божественное. Данное положение касается как мирской, так и религиозной общины, и на этом пункте вполне сходятся В.Соловьев и Гегель. Полагая в основу своего анализа и синтеза общину, Гегель осуществляет восхождение от нравственного сознания к сознанию религиозному, к единству с ним, — это вполне естественное, полагает он, нормальное и совершенно необходимое продвижение: «Сознание общины, совершающее таким образом переход от просто человека к богочеловеку, — к созерцанию, к сознанию, к достоверности единства и объединения божественной и человеческой природы — это то, с чего начинается *община* и что составляет истину, на которой община основана»⁴⁰.

«Странное» сращение у Гегеля *субстанции* Спинозы и *субъекта* Фихте становится достаточно понятным, если учесть, что Спиноза разрабатывал принцип *субстанции* именно в системе этики; а фихтевский *субъект*, или *Я*, соединяет в себе гносеологический субъект (ученого) с воспитателем, занимающимся благообразием и совершенствованием человеческого рода, — соединяет зре-

ца истины с «нравственно лучшим человеком своего века»⁴¹. Этот субъект, это Я также есть прежде всего категория этики, или «практической философии» Фихте. У Гегеля же обе категории соединены наиболее вразумительным образом опять-таки в этическом контексте. Нравственность у него есть не просто мир субстанциальный, но существенным образом мир духа, «нравственный дух» (дух общины, он же — сам абсолютный дух), или само непосредственное единство субстанции с самосознанием: «Нравственное самосознание есть сознание субстанции»⁴².

Отсюда же уясняется и «истина» гегелевского *абсолютного духа*: его суть не только в том, чтобы быть «субстанцией общины», но и в том, чтобы стать «действительной самостью, рефлексировать себя в себя и быть субъектом», — в этом состоит «движение, которое он совершает в своей общине», как в своей стихии, это и есть «его жизнь»⁴³. Абсолютный дух *реализован* в «действительной субстанции», в общине — и как общественном единстве, и как множественности человеческих существ; реализован в ней как в «нравственной субстанции» (*sittliche Substanz*), так и в «множественности наличного сознания». Дух есть единство всеобщего и единичного. «Как *действительная субстанция* он есть *народ*, как *действительное сознание* — *гражданин* народа»⁴⁴.

Поразительным образом как критики гегелевского *Абсолютного духа*, так и хулители общинного состояния часто соединяющиеся в одном лице, пеняют Гегелю на его «головомные абстракции», а в общинном состоянии неизменно видят слишком уж «примитивный» склад бытия и сознания, тогда как Гегель, по сути дела, дает интеллектуальное выражение именно этого «примитивного» состояния⁴⁵; причем всеобщая духовная субстанция у него, строго говоря, *не абстракция*, а как раз конкретность (и в смысле *реальности*, и в буквальном первоначальном смысле «конкретности» — сращенности, в противоположность «дис-кретности» — разьединенности, разрозненности), — она есть тотальность единичных образований, она входит в них, как их живая сущность, а они входят в нее, как ее живые члены. Тем и крепка общинная нравственность.

Субстанция имеет для Гегеля не столько естественно-природный, сколько нравственный смысл, а *самосознание субстанции* — это прежде всего нравственное самосознание, самосознание *нравственной* субстанции. Что касается *тождества* субстанции и субъекта, то в нравственной субстанции это тождество теснее и прочнее, чем в предметах природы, чем (даже!) в *доверии* и *вере*⁴⁶.

Изображение немецким философом характера нравственно-го сознания и самосознания в общине наводит на мысль о глубинном родстве, больше того, об имманентности его диалектического метода, его способа философствования, духу общинности. Индивид познает свою всеобщую субстанцию в себе и себя в ней. А поскольку она предметно дана ему вместе с тем и в разъединенном виде, в развернутом множестве членов общины, он познает ее также в каждом из них, равно как и в себе. Души других открыты, просторны, свободны от внутренней и внешней ограниченности и отчужденности, они для меня столь же прозрачны, как и моя душа для меня и для них. «Я вижу во всех, что они сами для себя суть такие же самостоятельные существа, как и я сам; я созерцаю в других [мое] своеобразное единство с ними так, что оно реально как через меня, так и через [них] самих. [Я созерцаю] их, как себя, а себя как их»⁴⁷.

Эта диалектика нравственного сознания общины имеет весьма сходные черты с диалектикой отношений к Богу, отношений религиозного воззрения, очерченной Гегелем в следующих положениях. «Бог есть Бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке, а знание человека о Боге развивается, далее, до знания себя человеком в Боге»⁴⁸. Более подробное рассмотрение этого религиозного отношения только подтверждает адекватность последнего общинному отношению и возможность органичного сращения между ними.

Не-имманентный, объективистский подход не знает в общине ни личности, ни субъективности, ни индивидуального самосознания, ни свободы, ни самостоятельности, и опрометчивым образом относит все эти черты только к уже обособленному от общины индивиду⁴⁹. Более того, этот подход *извне*, со стороны, теоретически продолжает (примером тому — «Религия в пределах только разума», где Кант проводит анализ религиозной общины) дело практического разрушения духа общинности, начатое Реформацией. Гегель, напротив, пытается теоретически воссоздать, реконструировать общинность, причем в ее подлинных нравственных достоинствах, берется проследить путь ее развития, возвышения до *государственности*.

Гегель не только изображает общинное сознание, но и наследует его, пользуется им как познавательной формой, — разумеется, на очень абстрактном уровне, в сфере умозрения, оперируя спекулятивными понятиями. Его порицают за логизирование дей-

ствительности («панлогист»), гораздо менее обращая внимание на то, что его *спекулятивное понятие* тем отличается от формального логического понятия, что оно, как заметил И.А.Ильин, в корне своем значительно делогизировано и насыщено свойствами, присущими не-логическим сферам: живой природе, душе, нравственности, оно оснащено творческой силой, «живет по закону своей внутренней целесообразности, оно есть организм»⁵⁰. Оно достаточно хорошо приспособлено к постижению общинного сознания.

Даже в наиболее *умозрительной* части гегелевской философии, в «Логике», высшей ступенью в развитии к абсолютной идее (к идее Бога) является *практическая идея*, т.е. идея нравственного добра, — ее немецкий философ ставит даже выше *идеи познания* (или идеи *истинного*), в которой идея добра находит свое дополнение. Сама абсолютная идея есть тождество теоретической и практической (этической) идей⁵¹.

Учение Гегеля о нравственности может послужить не только исходным пунктом прояснения всей его «темной и абстрактной» философии. В его этике (где «добро в себе и для себя», или нравственное добро, есть «абсолютная цель мира», которую субъекту надлежит постигать и осуществлять как свою собственную цель) обнаруживается та основа, на которой как на общей почве и отправном пункте взаимного понимания можно вести плодотворный диалог между немецкой и русской философией, имея в виду в традиции последней доминирующий этический пафос, идею соборности и учитывая таких ярких представителей в ней, как Н.Ф.Федоров, В.С.Соловьев, Г.П.Федотов, И.А.Ильин. Ибо гегелевская *абсолютная идея* есть не что иное, как *немецкая идея*, которая, будучи взята в одной из существеннейших ее определенностей, в ипостаси *нравственности*, обнаруживает свою близость к *русской идее*, являющейся прежде всего идеей нравственной. Один и тот же всемирный дух, одна и та же вселенская идея в обеих культурах выражается в одном случае на немецкий лад, в другом на русский.

И в обоих случаях мы находим также возвышение нравственного сознания к религиозному. По Гегелю, нравственность уже сама по себе есть дух, она есть божественный дух, присущий самосознанию народа и его индивидуумов. Другая сторона того же: «*Истинная религия и истинная религиозность* проистекают только из *нравственности*... Только из нее и отправляясь от нее познается идея Бога как свободного духа; за пределами нравственного духа было бы поэтому бесполезно искать истинную религию и религиозность»⁵². Нравственная жизнь мирской общности (семьи,

общины, народа) уже содержит в себе религиозность, уже окрашена ею, хотя общность здесь еще не является *собственно религиозной* общностью, т.е. «духовной общиной». Нравственной общности, чтобы быть нравственной общностью, совсем нет надобности отстраняться от религиозности, так же как религиозной общине — отделять себя от нравственности. Напротив, они находятся в тесном соединении и каждая по-своему по необходимости предполагает в себе другую форму сознания, так что и нравственную общность (скажем, славянскую общину), и христианскую общину можно назвать нравственно-религиозной общностью, хотя в каждом случае место и роль нравственности и религиозности и отношение между ними следует определять особо. Именно. Религия проистекает из нравственности и, определившись, начинает определять ее, становится ее основой, «субстанцией» нравственности. В результате нравственный образ мыслей зиждется теперь уже на религии⁵³, на этой произведенной из нравственности основе. И все это относится как к уровню языческой религиозности, так и христианской, причем определенной системе нравственных отношений может соответствовать (т.е. органично сочетаться с нею) только вполне определенная форма религии. Подчеркивая данное обстоятельство, Гегель, в поучение нам, говорит как о «безумии новейшего времени» о стремлении изменить пришедшую в упадок систему нравственности, государственного устройства и законодательства без соответствующего изменения в религии.

При рассуждении в более обобщенной форме речь пошла бы, с одной стороны, об отношении религии не к отдельным только сторонам, а к целокупности культуры народа, с другой — о религии как таком «элементе» культурного развития, который заключен в этом развитии в виде не просто составляющей, не просто момента движения, но, сверх того, в виде внутренней предпосылки и вместе с тем — цели. Справедливо, поэтому, настаивать, вслед за Г.П.Федотовым, на *священном* происхождении культуры и утверждать, что «вся культура народа, в последнем счете, определяется его религией»⁵⁴.

Это *так* в принципе, в сущности, чему практика — а именно *порочная* практика — слишком часто перечит. Православная религия в наше время все еще испытывает на себе этот разлад, порожденный иррелигиозной практикой, отстраняющей ее от действительной роли в нравственно-духовном совершенствовании общества, в творческом созидании народной жизни. Но появились признаки приближения такого времени, когда, по пророческому

слову Г.П.Федотова, Русская Церковь встанет перед задачей нового крещения обезбоженной России и должна будет принять на себя ответственность за судьбы национальной жизни. «И (тогда) опыт общественного служения древних русских святых приобретет неожиданную современность, вдохновляя Церковь на новый культурный подвиг»⁵⁵.

Примечания

- ¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1989. С. 15.
- ² «Раз человеческое общество не существует более для каждого человека как некоторое органическое целое, солидарной частью которого он себя чувствует, общественные связи становятся для индивида внешними и произвольными границами, против которых он возмущается и которые он в конце концов отбрасывает. И вот он достиг свободы, но той свободы, которую смерть дает органическим элементам разлагающегося тела». Там же. С. 244.
- ³ Работать кое-как, некачественно – для наших предков было в высшей степени безнравственно. Стыдно! Грех! Подробно об этом в кн.: *Платонов О.* Русский труд. М., 1991. 336 с. Вдохновенно-религиозный смысл труда – труда ради ближних, во славу Бога – хорошо передан в стихотворении Е.Баратынского «Сеятель». Далее. Вкушение (как и производство) хлеба заключает в себе не один только материальный смысл, это есть вместе с тем принятие и духовной пищи («хлеб святой»), «Божьего дара» (В.Даль. Толковый словарь). Когда хлеб есть, тогда только и имеет смысл высказывание «не о хлебе едином жив будеши». Но поскольку нет принципа, который нельзя было бы использовать превратно, то в данном случае мы знаем также и лозунг толпы: «Хлеба и зрелищ!». А потому в новозаветных текстах, в противовес этому, дано правило: «Если кто не хочет трудиться, тот не ешь», – направленное против тех, которые, как сказано в другом послании ап. Павла, «поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся» (2 Фес. 3, 11). Этика трапезы в раннем христианстве связана и с отношением к труду, и с отношением к собратьям, и с обрядностью. Общая трапеза была одновременно реминисценцией таинства причастия, напоминает о Тайной Вечере Иисуса Христа, и ап. Павел наставлял коринфских христиан: «Ибо кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет в осуждение себе» (1 Кор. 11, 29).
- ⁴ *Федотов Г.П.* Национальное и вселенское // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 444.
- ⁵ «Киевские реформаторы религии (во времена крещения Руси. – В.Л.) внесли существенные коррективы в защиту национального богослужения, сделав главный упор на «апостололизацию» славянского языка. Таким образом, если византийская церковь допускала отправление религиозного культа на любом «национальном» языке, то древнерусские реформаторы, со своей стороны, постарались возвысить славянский язык до уровня «богодуховенных», санкционированных ортодоксальным богословием». *Замалева А.Ф., Зоц В.А.* Мыслители Киевской Руси. Киев, 1981. С. 22.
- ⁶ Языческие обряды, находясь на уровне мироощущения, общественной психологии, становились также и составной частью «народного христианства», отличного от книжного богословия. Не только исходные формы – язычество и православие, – но и сочетание их составляло в средневековой Руси то «двоеверие», адекватность обозначения которого данным термином по справедливости оспаривается исследователями, «ибо вера была достаточно цельной. Христианство и язычество в домонгольской Руси – разные проявления единого средневекового типа восприятия мира человеком». *Даркевич В.П.* Музыканты в искусстве Руси и вещей Боян // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 337. Они разнятся как всеобщее и особенное. Церковь Христа *сама по себе* космополитична («нет ни эллина, ни иудея»), ee

вселенскость оформляется в «языках» (народах), воплощается во множестве «языков»: так именуются язычники — не по признаку многобожия, а по признаку национально-народной жизни.

7 *Федотов Г.П.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 56.

8 Там же. С. 57.

9 Там же. С. 77.

10 Там же. С. 119.

11 «Этой святыне, — говорит Федотов, — с беспримерной смелостью приносится в жертву даже святость аскетического подвига, когда св. Сергей благословляет иноков поднять меч на Куликовом поле». *Федотов Г.П.* Национальное и вселенское. С. 445.

12 Как, впрочем, и обратно. Против лжехристианского спиритуализма, видящего в материальной природе злое начало, выставляли не менее ложный взгляд на нее как на мертвое вещество или бездушный механизм. «И вот, — с тревогой отмечает практические последствия такого воззрения В.С.Соловьев, — как бы обиженная этой двойной ложью, земная природа отказывается кормить человечество. Вот общая опасность, которая должна соединить и верующих и неверующих. И тем и другим пора признать и осуществить свою солидарность с матерью-землею, спасти ее от омертвения, чтобы и себя спасти от смерти». *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 355.

13 Глубокое раскрытие этой темы см. в работе В.С.Соловьева «История и будущность теократии» // *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911-1914. Т. 4. С. 243.

14 *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. В 2 т. Т. I. М., 1970. С. 134.

15 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 83.

16 *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 298.

17 *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 347.

18 Именно в условиях распада общественных связей (что по-своему находило отражение и в разрушении семейных уз) в Римской империи христианская религия находила почву для своего укоренения и укрепления. Раннее христианство обрело опору в людях, выпавших из сплоченных общностей и лишенных всех жизненных гарантий. К христианским проповедям было восприимчиво смешанное население городов и окрестностей, сельские местности к этому вероучению оставались глухи. См.: *Крестницкая И.С.* Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 84, 88, 95 и др.

19 *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 358.

20 *Федотов Г.П.* Будет ли существовать Россия? // О России и русской философской культуре. С. 462.

21 «Когда пророчество спасения создало общины на чисто религиозной основе, первой силой, с которой оно вступило в конфликт и которая могла опасаться потери своего влияния, была основанная на естественных узах родовая общность. Кто не может отречься от членов своей семьи, отца и матери, тот не может быть учеником Христа. «Не мир пришел я принести, но меч», — сказано (Матф. 10, 34) в этой (причем только в этой) связи». *Вебер М.* Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 313.

- 22 «Как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12, 5-6). Все члены тела различны, разнокачественны, и каждый необходим для других и для целого. «Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны» (1 Кор. 12, 21). И далее: «Дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему страдает ли один член, страдают все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор. 12, 25-27).
- 23 *Авва Дорофей*. Поучения, послания, вопросы, ответы. 7-е изд. Калуга, 1895. С. 95.
- 24 Под сельской общиной надо разуметь не одну только поземельную крестьянскую общину, поскольку имела место культурно-производственная дифференциация между селами. Например, о Русском Севере, между прочим, сообщается: «В одном селе помнят: жили корабелы. В другом хвалят отцов-дедов за умение иконописцев, живописцев. Были села полярных капитанов и камнерезов, славутных плотников и кузнецов. В иных жили печники. Складывали печи, что храмы. Были села, из которых выезжали на своей певучий промысел калики переходжие» и т.д. *Пулькин В.* Святочные рассказы // Литературная Россия. 1992. № 5. С. 15.
- Стоит послушать, с каким почтением относился Иван Аксаков к селу: «У нас есть село, чего уже почти нет на Западе, и... в нашем селе лежит залог нашей силы, зерно нашего органического своеобразного развития. Село — вот, скажем кстати, заглавие того ученого труда, к которому мы призываем наших статистов, экономистов, политиков, юристов и пр. и пр., — село с его сельской промышленностью, торговлей, ремесленным, фабричным и заводским производством, село пашенное, село торговое — село с неотъемлемым от него общинным обычаем, с общинным самоуправлением». *Аксаков И.* Игнорирование основ жизни нашими реформаторами // Русский архив. Русский исторический журнал. М., 1990. Вып. I. С. 230.
- 25 *Федотов Г.П.* Будет ли существовать Россия? С. 457.
- 26 На Западе соборность как форма организации была, в общем, отвергнута. В 1460 г. папство запретило всякую апелляцию к соборам, несмотря на сильное движение за верховенство Всемирных Соборов в католической Церкви. Напротив, в общественной жизни Русского государства идея соборности, получившая практическое воплощение еще в древней Руси (Новгородское вече), не раз обретала потом главенствующее политическое и законодательное положение (Соборы 1547 и 1549 гг., Соборное уложение 1649 г., Соборы 1656 и 1657 гг., Земская реформа 1864 г.).
- 27 *Гегель Г.В.Ф.* Соч.: В 14 т. Т. 8. М.-Л., 1935. С. 40.
- 28 «Нравственность есть *государство*, приведенное к своему субстанциальному внутреннему существу, и... само государство представляет собой развитие и осуществление нравственности... государство зиждется на нравственном образе мыслей». *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа. С. 373.
- 29 «Афинское или римское государство было возможно лишь при специфической форме языческой религии этих народов так же, как католическому государству свойственны иной дух и иная конституция, чем протестантскому». *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории // *Он же*. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 49.

- ³⁰ Новоевропейский Запад, особенно протестантский, гордится и мучится личным началом, в противовес и в ущерб началу общественному; русское православие, при приоритете начала общественного, удерживает равновесие и гармонию личного и общественного, тогда как Восток (Индия) знаменует, по словам Г.П.Федотова, «окончательный провал» *личного*.
- ³¹ Это можно видеть даже у противника общинного начала К.Д.Кавелина, — у него правовое лицо принадлежит в сущности к политической сфере, но даже в ней только очень немногие, по Кавелину, являются *лицами*, т.е. лицами не номинально, а фактически.
- ³² Общность требует от своих членов — и они друг от друга — не рабства, а дисциплины, не своеволия, а ответственности и сознательной воли, т.е. именно свободной воли. Примечательно, что доктрину соединения героических усилий в деле армейского повиновения с развитием собственной инициативы солдат Суворов разрабатывал, основываясь на православной вере в духовную личность и бессмертную душу каждого человека.
- ³³ Эти соображения приняты во внимание В.Соловьевым в статье о Гегеле в связи с рассмотрением судьбы гегельянства в России. См.: *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 9 доп. СПб., 1907. С. 96. Во втором из своих «Чтений о Богочеловечестве» В.Соловьев разъясняет, что недостатком католицизма было то, что *внешнее единство*, осуществляемое Римской церковью, стало основанием и целью, вместо того, чтобы явиться само собою, как естественный результат. Внешняя сила не может быть высшим началом, поскольку она превращается в насилие над личностью. Возникновение протестантизма как реакция на попрание личного начала получало свое историческое оправдание: личность освобождалась от порабощения; но это было и освобождением от общинности, от традиционных связей, внутренне соединявших людей. Реформация вырвала человеческую личность из этих сплетений, предоставив ее самой себе. Благодаря непосредственной связи ее с Богом росло убеждение, что каждый человек имеет безусловное значение. Потом были провозглашены безусловные права человека — уже вне зависимости его отношения к Богу, как естественные права.
- ³⁴ И.Ильин разъясняет, *почему* так получается. Дело в том, что мы сами воспринимаем и толкуем учение Гегеля более абстрактно, чем оно есть на самом деле. «Утрачено *непосредственное чувствование* гегелевской мысли, живое видение с ним вместе, *его* мира и в *его* спекулятивных категориях и терминах. А вне этого чувствования и видения трудно говорить о его идеях и воззрениях. Ибо такова одна из основных особенностей всякой гениальной мысли, что она *не может быть понята одною мыслью*». *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. II.
- ³⁵ *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 208.
- ³⁶ *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. Соч.: В 14 т. Т. 4. М., 1959. С. 235.
- ³⁷ Там же. С. 407.
- ³⁸ *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 301.
- ³⁹ *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 15.
- ⁴⁰ *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 295.
- ⁴¹ Фихте И.Г. О назначении ученого. М., 1935. С. 114; 111-112.
- ⁴² *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 248.
- ⁴³ Там же. С. 408.
- ⁴⁴ Там же. С. 237.

-
- ⁴⁵ Примечательно, что используемая Гегелем в качестве логической категории *Allgemeine*, «всеобщее», проистекает из очень древних поземельно-общинных отношений собственности и означает у германцев и скандинавских народов не что иное, как общинную землю.
- ⁴⁶ См.: *Гегель Г.В.Ф.* *Философия права*. С. 201-202.
- ⁴⁷ *Гегель Г.В.Ф.* *Феноменология духа*. С. 189. Перевод уточнен.
- ⁴⁸ *Гегель Г.В.Ф.* *Философия духа*. С. 389.
- ⁴⁹ Чтобы убедиться в этом, стоит полистать хотя бы труды А.Д.Кавелина.
- ⁵⁰ *Ильин И.А.* *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. Т. 2. *Учение о человеке*. С. 324.
- ⁵¹ См.: *Гегель Г.В.Ф.* *Наука логики*. В 3 т. Т. 3. М., 1972. С. 288; 282, 284.
- ⁵² *Гегель Г.В.Ф.* *Философия духа*. С. 372, 373.
- ⁵³ Там же. С. 373.
- ⁵⁴ *Федотов Г.П.* *Святые Древней Руси*. М., 1990. С. 27.
- ⁵⁵ Там же. С. 239.

В.Ф.Пустарнаков

**К оценке философской позиции Я.М.Букшпана
в статье «Неопреодоленный рационализм»
сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы»**

Одной из многочисленных жертв необъективности и явно политической тенденциозности в оценке стал уже в момент своего выхода в свет сборник статей Ф.А.Степуна, С.Л.Франка, Н.А.Бердяева и Я.М.Букшпана «Освальд Шпенглер и закат Европы» (М.: Берег, 1922). На страницах журнала «Под знаменем марксизма» авторы этого сборника подверглись такой массивной, прямо-таки зубодробительной критике, какой этот сборник, в общем-то, философско-публицистических по преимуществу, и отнюдь не политических статей, явно не заслуживал. Тогдашние критики сборника, посвященного Шпенглеру, не захотели принять всерьез самых первых строк предисловия к нему. А здесь прямо говорилось, что сборник «не объединен общностью мирозерцания его участников», что «общее между ними лишь в сознании значительности темы — о духовной культуре и ее современном кризисе»¹. Между тем всех авторов сборника окрестили уже в 1922 г. «вехистами» и «шпенглеристами». Это не соответствует действительности, во-первых, по формальным признакам: Степун и Букшпан не имеют отношения к «Вехам». Во-вторых, взгляды всех четырех авторов сборника на Шпенглера существенно различны: даже Бердяева и Степуна, которые в наибольшей степени усматривали в шпенглеровской философии культуры сходные со своим мировоззрением элементы, нет никаких оснований квалифицировать как «шпенглеристов». Франк же и Букшпан заняли по отношению к Шпенглеру, каждый по своим мировоззренческим основаниям, в основном негативную позицию,

так что об их шпенглеризме вообще не может идти речь, несмотря на то, что оба писателя высоко оценили талант немецкого мыслителя и историческую значимость его трудов.

В 1922 г. авторам сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы» предъявили суммарное обвинение в попытках опровергнуть социализм, посеять сомнение в перспективах социального обновления России на путях революции.

Некоторые основания для таких обвинений были. В статье Ф. Степуна есть фрагменты, содержащие критику социализма: «Слепы мечты о родстве христианства и социализма. В основе социализма лежит дурная бесконечность воли к власти во имя власти. В основе его лежит изуродованная фаустовская «am Anfang war die Tat» (в начале было дело. — В.П.); не творчество, но труп творчества и мертвая работа. В социалистическом мире не будет творчества и не будет свободы. Все будут повелевать всеми и все будут механически работать на всех. Силою природного закона будет всех давить и угнетать воля большинства»². Франк, в свою очередь, писал, что социализм «утрачивает метафизически-духовный корень фаустовской культуры и преобразует ее в идею космополитического хозяйственного устройства...»³.

Вместо того, чтобы подумывать над такой отнюдь небезосновательной философско-исторической критикой социализма, над прогнозом, который в чем-то, по крайней мере, на сегодняшний день, оказался пророческим, советские марксисты начала 20-х годов отделились мало что значащими ярлыками, адресованными их оппонентам-немарксистам.

Создается такое впечатление, что критика сборника, посвященного Шпенглеру, велась как бы авансом, как будто в предчувствии того, что вскоре появится писавшая тогда «Философия неравенства» Н.А. Бердяева, в которой тема критики социализма, большевизма, советской власти, Октябрьской революции, марксизма действительно станет одной из центральных. В шпенглеровский же сборник Бердяев написал сугубо философско-историческую статью под названием «Предсмертные мысли Фауста», отнюдь не ставившую целью «преодолеть» социализм...

К сожалению, заложенная в 1922 г. традиция односторонней, недифференцированной критики сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы» продолжалась до нынешних 90-х гг. С.А. Федюкин брал всех авторов этого сборника за одну скобку, называя их «русскими последователи Шпенглера»⁴. Безосновательно акценти-

ровались маргинальные фрагменты сборника (скажем, антисоциалистические высказывания Степуна), как якобы определяющие его характер.

Ю.П.Шарапов приписывал всем авторам «шпенглеровского сборника 1922 г.» «антиинтеллектуализм»⁵. Формулу Шарапова «Н.Бердяев и другие веховцы», повторяющую штамп начала 20-х годов, можно уже не комментировать. Вроде бы признав, что сборник статей Степуна, Франка, Бердяева и Букшпана посвящен философии истории, Ю.П.Шарапов все-таки не удержался от попыток доказать, что авторы сборника подвергли революцию и социализм яростным нападкам. И уж совсем непонятно, на чем основывал он свое утверждение о статье Я.Букшпана, в которой якобы «в едва прикрытой форме содержался призыв после поражения внутренней контрреволюции в гражданской войне к перерождению Советского государства из социалистического в буржуазное»⁶.

На примере статьи Я.М.Букшпана можно как раз наиболее убедительно показать, настолько односторонне и тенденциозны суммарные, недифференцированные оценки сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы», приписывающие всем ее авторам «веховство», «шпенглеризм», славянофильское мессианство, мистицизм и прочее.

Но сначала — исходные биографические данные об авторе этой статьи, часть которых сообщил его сын — ныне кандидат исторических наук П.Я.Букшпан.

Я.М.Букшпан родился в 1887 г. в Лодзи в еврейской семье. Учился сначала в Кишиневской гимназии, а затем на экономическом факультете Петербургского политического института, который закончил в 1912 г. с начальной ученой степенью кандидата после защиты работы на тему «Мелкая промышленность России». Продолжил образование в Германии, где получил степени магистра и доктора — также по экономике. В Германии Я.М.Букшпан женился на выпускнице бестужевских женских курсов, выехавшей за границу для получения университетского диплома, — Саре Гиреевне Ахмеровой, происходившей из интеллигентной татарской семьи. С началом первой мировой войны чета Букшпан возвратилась в Россию.

В 1915–1927 гг. Букшпан — редактор «Известий особого совещания по продовольствию», а в 1916–1917 — редактор «Известий особого совещания по топливу». Числился он также статистиком-экономистом управления делами Особого совещания по продовольствию. В дооктябрьские годы Букшпан выпустил три

работы: «Проблема чайной монополии и мировой чайный рынок» (Пг., 1915); «Мировая дороговизна» (Пг., 1915); «Соль. Месторождение, добыча, перевозка и цены» (Пг., 1916).

Достаточно полистать эти работы, взглянуть на гигантские статистические таблицы к ним, чтобы сделать вывод о том, что перед нами профессиональный экономист, систематически занимающийся не теоретическими, а прикладными проблемами экономической науки. Будучи к тому же в дореволюционные годы практическим работником военно-хозяйственных органов, Букшпан и в первые годы после Октября 1917 г. нашел свое место в новой жизни на аналогичном поприще. В 1920–1922 гг. он был научным сотрудником «Комиссии по исследованию и использованию опыта мировой и гражданской войны». И то, что в 1929 г. у него вышла в свет огромная и по тогдашним, и по нынешним масштабам (34 п.л.) монография под названием «Военно-хозяйственная политика. Формы и органы регулирования народного хозяйства за время мировой войны 1914–1918 гг.» (книга опубликована под эгидой Института экономики РАНИОНа, который, наряду с другими институтами этой ассоциации, мыслился как научное учреждение, призванное «перековать» старую профессуру) говорит об основной направленности занятий Букшпана-экономиста.

Узнаем и о том, что в начале 1926 г. Букшпан сделал доклад на пленуме промышленно-экономического совета ВСНХ СССР (в числе других докладчиков был, между прочим, ныне вновь популярный экономист Н.Д.Кондратьев). По этому докладу, в котором одним из главных авторитетов выступает Гарвардская школа экономистов, частично идентифицируется еще дореволюционный экономист-немарксист. Но в то же время это — уже экономист, размышляющий (в начале 1926 г.!) и о таком «крупном индустриализирующемся целом, как СССР». Заключительное слово к докладам на совещании сделал сам Л.Д.Троцкий (тогда еще бывший лишь в частичной опале), призвавший присутствующих на заседании советских экономистов принять участие в разработке новой программы Коминтерна, отличающейся от программы РКП, принятой по инициативе В.И.Ленина, и вместо типового анализа отдельных стран (как было, по мнению Троцкого, в программе РКП) дать анализ хозяйства земного шара в целом и тенденций его развития⁷. В числе тех, кого Троцкий выделил из участников совещания и даже покритиковал, был и Букшпан.

Нетрудно сделать вывод о том, что в первые послеоктябрьские годы Букшпан настолько значительно идейно эволюционировал, что стал уже советским экономистом, весьма активно со-

трудничающим с советской властью в решении стоящих перед страной новых хозяйственных задач. Он и официально стал советским профессором.

Возникает вопрос: в какой же роли выступал Букшпан в 1922 г. в сборнике «Освальд Шпенглер и закат Европы», рядом с Бердяевым, Франком и Степуном, которые, в отличие от него, оказались в эмиграции?

И вот здесь-то нужно вспомнить о заявлении авторов сборника о том, что сходством в мировоззрении их труд не отличается. И это на самом деле так. Во всяком случае, по своей мировоззренческой ориентации статья Я.Букшпана существенно отличается от остальных статей (как, впрочем, последние различаются и между собой). Статья Я.Букшпана «Непреодоленный рационализм», как нам представляется, не без труда, но все же поддается такому анализу, который позволяет реконструировать хотя бы в общих контурах мировоззренческую, а в большей степени – философско-историческую позицию ее автора.

Не зная деталей жизненного пути Я.М.Букшпана, трудно сказать, под какими влияниями сложился тип его мышления и мировоззрения. А тип этот – своеобразный: в нем сочетаются активные занятия в хозяйственно-практической сфере (у Букшпана – это служба в военно-хозяйственных организациях), обусловленные узкой специализацией (он был экономистом-статистиком), с весьма широкими философско-публицистическими интересами. Создается впечатление, что Букшпану импонировал, например, тип мышления (не содержание, а только тип!) известного немецкого государственного деятеля Вальтера Ратенау (1867-1922), который, будучи инженером по образованию, после первой мировой войны стал министром по хозяйственному восстановлению Германии и министром иностранных дел, подписавшим знаменитый Рапалльский договор с Советской Россией (1922), также активно занимался литературно-публицистической работой, придерживаясь довольно четко обозначенной в его трудах философско-исторической концепции. И вряд ли случайно к вышедшему в 1922 г. (уже после сборника, посвященного Шпенглеру) переводу на русский язык работы В.Ратенау «Новое государство» Букшпан написал благожелательное в целом предисловие.

Думается, что уже тип мышления Букшпана – статистика, экономиста и практика хозяйственной деятельности, одновременно интересующегося абстрактными философскими проблемами (судя по литературе, использованной в его трудах, своему фило-

софскому самообразованию от отвел немало времени) в значительной мере объясняет нам общую мировоззренческую направленность статьи «Непреодоленный рационализм». И если оценивать эту статью суммарно, то, как нам кажется, из всех статей сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы» эта статья является наименее идеалистической, наиболее реалистической, наиболее «трезвой», хотя и менее богатой, менее содержательной, чем статьи Степуна, Франка и Бердяева.

Попытаемся теперь углубиться в детали этой статьи, реконструируя проявляющиеся в ней составные элементы мировоззрения ее автора.

В центре статьи «Непреодоленный рационализм» — спор со взглядами Шпенглера на историю, включая его концепцию перерастания культуры в цивилизацию и, соответственно, умирания культуры. Прежде всего Букшпан задается вопросами: «...Можно ли сказать, что Шпенглер дает нам философию истории в том смысле, что выясняет смысл исторического процесса, в связи с тем, что вечно, совершенно, абсолютно? Похожа ли его художественная метафизика на философское и религиозное умозрение, которое ищет не только смысл исторического процесса, но и завершения, исполнения истории? Надо ли понимать, что он продолжает в какой-либо степени историософскую традицию от бл. — Августина, видевшего в историческом процессе исполнение Божьего предначертания, или ведет свою преемственность от Гердера, исходившего из единого процесса развития человечества, которое является продолжением органического мира; или, может быть, в шпенглеровской философии истории есть что-нибудь похожее на постижение исторического путем сопереживания, вживания (Einführung) в исторический процесс, вроде Дильтея, или на философско-религиозные построения Фихте, Шеллинга, Гегеля?».

На все эти вопросы автор «Непреодоленного рационализма» отвечает отрицательно, признав исключительное своеобразие историографии Шпенглера. И по ходу изложения и критики его взглядов на историю, шпенглеровского отрицания философии истории вообще и его концепции перерастания культуры в цивилизацию выявляются основные элементы философско-исторической концепции самого Букшпана.

Главная особенность шпенглеровского взгляда на историю состоит в отрицании единства истории, единства исторического процесса, в отказе искать какой-либо смысл истории, в отрицании человечества как субъекта мировой истории, т.е. в истори-

ческом релятивизме. При этом он приводил аргументы, которые можно встретить и до сих пор, когда ставится, например, вопрос о каких-либо общих закономерностях мировой истории или развития тех или иных регионов мира, например, в бывшем многонациональном СССР, который некоторые публицисты изображали как чисто искусственное объединение, конгломерат ничем якобы не связанных друг с другом народов. Задолго до наших дней Шпенглер задался аналогичными вопросами, но применительно ко всему миру: Можно ли «заниматься исследованием человеческой истории *вообще*? Стоят ли чего-нибудь суммарные, якобы мирообъемлющие, построения Ницше, который ничего не знал об Египте, Вавилоне, России и Китае? В каком отношении находится, например, понятие дионисовского у Ницше к внутренней жизни высоко цивилизованных китайцев эпохи Конфуция или современных американцев? Какое значение имеет тип «сверхчеловека» для магометанского мира? Какую роль могут играть в духовной жизни индуса или русского понятия о языческом и христианском, о природе и духе, об античном и современном? Что общего у Толстого, отвергнувшего весь западноевропейский мир идей, как нечто для него чуждое и далекое, — с «средневековьем», Данте, Лютером, у японца — с Парсивалем (Персиваль — рыцарь, герой западноевропейского средневекового эпоса. — *В.П.*) и Заратустрой, у индуса — с Софоклом? Разве вся психология Шопенгауэра, Канта, Фейербаха, Геббеля (немецкий поэт, 1813—1863. — *В.П.*), Стринберга (шведский поэт и драматург, 1849—1912. — *В.П.*) не является по своему значению исключительно западноевропейской?»⁸ и т.д.

Букшпан ответил: стоит заниматься и историей вообще. Если для Шпенглера историческое сведено к феноменальному, то для Букшпана историческое — не только феноменально, но и ноуменально, онтологично. Человеческая судьба есть некое откровение от действительности. У истории есть смысл; человечество имеет определенную цель: оно развивается особым путем, причем идет по пути прогресса. «Историческое бытие в своем метафизическом начале предрасположено к реализации того, что *должно быть*»⁹. Иными словами, субъективно-идеалистической, релятивистской концепции истории Шпенглера Букшпан противопоставляет объективно-идеалистический, телеологический вариант философии истории. Наивысшую санкцию идеализму и телеологизму его философско-исторической концепции дает религия, правда, религия не в форме какой-то определенной конфессии, а своеобразная разновидность светской, наднациональной, интеллектуальной, если можно так выразиться, религиозности.

Будучи евреем по рождению, Букшпан называл себя в своих работах русским и объективно представлял главным образом русскую культуру, хотя временами апеллировал и к культуре иудаизма. Но так или иначе в статье «Непреодоленный рационализм» в решительных выражениях осуждается религиозный «идиотизм», религиозный скептицизм и «ахристианство»¹⁰ Шпенглера, который писал: «Мы, люди Запада, религиозно конченные. В наших городских душах прежняя религиозность давно превратилась в интеллектуальные проблемы»¹¹.

Историческому релятивизму Шпенглера, его идее разобщенности, обособленности отдельных культур Букшпан противопоставляет универсалистскую концепцию истории, согласно которой на земле жили и живут не просто египтяне, франки, саксонцы, арабы, а живет единое человечество. При выяснении *своего* и *чужого* в культуре, — пишет Букшпан, — «открываются с убедительной ясностью какие-то *универсальные* моменты человеческой культуры»¹².

В доказательство он ссылается на христианство и иудаизм. Христианство, по его мысли, «по природе своей универсально. Идея Богочеловека и Воскресения одинаково воспринимается всеми верующими христианами Лондона, Чикаго, Москвы и Капштадта»¹³. В определенном смысле универсализм присущ, по Букшпану, также иудаистской культуре «с ее национальным и в то же время универсальным монотеизмом, с всемирностью библейского Бога-покровителя»¹⁴.

Все авторы сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы» так или иначе отреагировали на ставшую знаменитой шпенглеровскую концепцию перерастания культуры в цивилизацию и, соответственно, умирания культуры. В общей форме Букшпан согласился со Шпенглером, утверждавшим, что «одной из главных причин — почему в хаотической картине исторических явлений не была выяснена истинная структура истории, заключается в неумении отделить один от другого взаимно друг друга проникающие комплексы форм культурного и цивилизационного существования»¹⁵.

Но приняв идею Шпенглера о разграничении культуры и цивилизации, Букшпан отрицательно отнесся к трактовке немецким мыслителем их соотношения. Он усмотрел в его концепции странное противоречие, «несоответствие в Шпенглеровском понимании цивилизации и культуры»¹⁶. С одной стороны, Шпенглер развивал мысль о цивилизации как «склерозе», «окостенении», «смерти культуры», а это, по Букшпану, не пробуждает цивилизаторского творчества. Но, с другой стороны, Шпенглер не только

примиряется с цивилизацией, но и вдохновляет себя и других на цивилизационную деятельность: «на дренаж, на мореплавание, на политику и машиностроение», «убеждает нас в том, что нужно найти силы «для деловой цивилизаторской работы». «Если, — цитирует Букшпан Шпенглера, — люди нового времени, нового поколения возьмутся за технику вместо лирики, за мореплавание, вместо живописи, за политику, вместо теории познания, они сделают то, что соответствует моим желаниям и ничего лучшего им пожелать нельзя»¹⁷.

Противоречие у Шпенглера в его трактовке соотношения культуры и цивилизации состояло в том, что, с одной стороны, «Шпенглер хочет, чтобы мы ощутили величие цивилизаторской деятельности, энергию и дисциплину закаленных, высокоинтеллектуальных великих промышленных деятелей» и в то же время «он всем своим художественным творчеством раскрывает нам смысл цивилизации, как конца культуры»¹⁸.

Снимая выявленное во взглядах Шпенглера противоречие, Букшпан высказал идею органической связи культуры и цивилизации, полагая, что «никакие богатства и глубины культуры не могут раскрыться без цивилизации»¹⁹.

По-иному, нежели Шпенглер, оценивает Букшпан и кризис европейской культуры. То, что западноевропейская культура после первой мировой войны впала в состояние кризиса, это для Букшпана, как для Шпенглера и авторов «Шпенглеровского сборника 1922 г.» бесспорно. Другое дело, как он трактовал содержание и смысл этого кризиса и какие видел выходы из него. А главное здесь состоит в том, что, по Букшпану, кризис западноевропейской культуры проявился прежде всего в широком распространении романтических настроений и идей. Причем по смыслу всех высказываний Букшпана, этот охвативший западноевропейскую культуру романтизм он считал не просто консервативным, но симптомом такой болезни, которую необходимо преодолеть.

Вся современная европейская литература, читаем в «Непреодоленном рационализме», «полна тоски по цельному, органическому, и тяги к патриархальному прошлому, когда душа не была разодрана на клочья, не механизирована»²⁰.

Примеры западноевропейского романтизма, приводимые Букшпаном, очень демонстративны, в том числе пример с уже упоминавшимся Вальтером Ратенау, который апеллировал «к средневековым формам жизни, — к цехам, гильдиям, корпорациям, улавливая эти целостные начала одухотворенной общественности в идее корпоративных Советов»²¹.

Для выявления антиромантической установки, как одной из главных черт мировоззрения Букшпана, очень показательно то, что он трактует именно как романтизм идеализацию крестьянства западноевропейскими деятелями, в том числе Ратенау и Шпенглером, которые «рисуют себе романтический образ *крестьянина* — этого единственного, по Шпенглеру, *органического* человека в современной культуре»²². Романтизацией крестьянства объясняет Букшпан и тот факт, что «крестьянская Россия всем романтическим течениям культурно-философской публицистики в Европе кажется царством ничем не извращенных первобытных душ»²³.

Тем же стремлением к идеализации объясняет Букшпан интерес западноевропейских романтиков к Востоку. Поль Эрнст, пишет он, «устами китайского мудреца, который занимается «культивированием принципов первобытных времен», учит нас жить так, «чтобы стать цельным человеком, а не функцией или частицей»»²⁴.

Приводит Букшпан и пример немецкого философа, естествоиспытателя и путешественника Германа Кайзерлинга (1880—1946), который в своем «Путевом дневнике философа» (1919) «благоговейно» взирает на Индию и Россию, «где можно еще найти истинное благолепие». Ему показалось большое сходство в духовном облике паломников, которых он встречал на берегу Ганга и в Троице-Сергиевой Лавре. «Да, Россия, — говорит он, — простая сермяжная Россия, является ныне, пожалуй, единственным близким к Богу христианским государством»²⁵.

Общие выводы Букшпана — антиромантически. «Кризис европейской культуры надо искать в этой, именно, романтике, в пресыщенном интеллектуализмом, рассудочностью, в обращении к средневековью, в потугах религиозного возрождения, в рафинированном интересе к мусульманскому востоку, к Индии, к России с ее загадочным «мистическим» духом»²⁶. «Во всем этом, — в том, как современный европейский человек говорит о себе, оглядывается на средневековье, смотрит на Россию, на Восток, в том, как нудится у него утраченная вера, в его скептицизме, релятивизме, в романтике... — я усматриваю кризис европейской культуры, как кризис человеческого разума, *кризис рационализма* в широком смысле этого слова, и Шпенглер в этом смысле представляет собою утонченный благороднейший образец этой болезни европейского духа»²⁷.

Духом антиромантизма пронизаны и мысли Букшпана о русской истории. Более того, в трактовке отечественной истории он выступает как западник и европеец. Особенно это проявляется в статье «Непреодоленный рационализм», в ее антинароднических

и антиславянофильских мотивах. Букшпан осуждает общественную мысль России XIX в. за то, что она «проникнута была экстенсивным, морализирующим, просто отрицательным отношением к цивилизации». «...Этот народнический пафос, свойственный всем решительно течениям вплоть до прямо враждебных народничеству, – продолжает он, – неизменно питался этим противопоставлением русского, самобытного, духовного, культурного – всему западному, шаблонному, материальному, цивилизованному...»²⁸. И Шпенглера автор «Непреодоленного рационализма» критикует за то, что тот «по-славянофильски судит о России»²⁹, упрекает его «в идеализации самобытных глубин России, понимаемой по-славянофильски»³⁰.

В чем же проявляется «славянофильство» Шпенглера в его трактовках российской истории? Русские, согласно Шпенглеру, «вообще не такой народ, как немцы или англичане»; «подлинный русский нам внутренне так же чужд, как римлянин периода царей или китаец до-Конфуцианской эпохи, если бы тот или другой могли предстать перед нами. Только Достоевский дает нам некоторый духовный образ России, едва уловимыми беспомощными звуками»³¹. Правда, несмотря на такое противопоставление России и Запада, Шпенглер считал, что сущность России есть «обетование грядущей культуры»³². Но Букшпана такое противопоставление не устраивает. Он доказывает, что Шпенглер не понимает смысла «Петербургского периода русской истории», поскольку Петровский период русской истории он считает не русским, чуждым России, враждебным русскому духу и «Россия, по его мнению, глубоко враждебна Западу, городам, Петербургу, праву, государству, промышленности»³³.

Западническая мировоззренческая ориентация Букшпана просматривается и в связи с тем, как он организует материал, связанный с оценкой Достоевского и его идейного влияния на Западную Европу, которое стало особенно сильным после первой мировой войны.

Букшпан считал нужным сообщить, что, в отличие от Шпенглера, предрекавшего большое будущее русской культуре и высоко ценившего Достоевского (он ставил его рядом с Данте), Герман Гессе (немецкий поэт-романтик, 1877-1862) «в книге «Blic ins Chaos» совсем не склонен видеть значительную духовную пищу в русской культуре»³⁴. Почему? «Русская душа в изображении Достоевского, по мнению этого писателя, есть своего рода «психологический хаос», где «Бог незаметно переходит в дьявола», и Гессе

видит в этом как бы символическое указание на будущий распад европейской культуры, ибо культура знаменует всегда «определенное согласие на счет дозволенного и недозволенного», она есть всегда строго очерченная иерархия моральных ценностей, — сумерки же культуры, которые предвещает ныне человек Достоевского, ставший духовным властителем также в Западной Европе, означают, что исконно эгоистические инстинкты человеческой души, сами по себе бессмертные и лишь временно подавленные моральными нормами, как бы освободились от своего ига и подняли знамя восстания против сдерживавшего их раньше культурного идеала. Достоевщина, — доказывает Гессе, есть явление упадка и, поскольку она заслонила в Европе влияние Гессе, постольку она свидетельствует о кризисе европейской культуры (1, 89-90).

Хотя Букшпан открыто не солидаризируется со взглядом Гессе на место «достоевщины» в русской и западноевропейской культуре, уже сам факт противопоставления Гессе Шпенглеру говорит о том, что автор «Непреодоленного рационализма» более склонен признать первое.

Коль скоро рядом с констатацией того факта, что именно распространение романтических умонастроений и идей в западноевропейской культуре является главным симптомом ее болезни, ее кризиса, есть и ссылки на «кризис человеческого разума», «кризис рационализма в широком смысле этого слова», ссылки на распространение в Западной Европе скептицизма и релятивизма, возникает необходимость прояснить смысл этих ссылок, что может дать возможность сделать также и какие-то выводы насчет характера общефилософских, в том числе и методологических и гносеологических, установок, которыми руководствовался Букшпан.

Начнем пока с констатации антирелятивизма как одной из черт философской позиции автора «Непреодоленного рационализма». В философии Шпенглера для Букшпана неприемлем (как и для Франка) исторический релятивизм Шпенглера, который у него «превращается в философский, как это мы знаем в древности у софистов, скептиков, а в новое время — у вульгарных релятивистов, вроде Спенсера, утверждавшего, что все наше познание относительно. У таких релятивистов самое отрицание абсолютного возводится в абсолют, как у Л. Штейна, утверждавшего, что «относительное есть единственный абсолют, нам известный»³⁵. Если Шпенглер считал, что «нет философии вообще», что «каждая культура имеет свою собственную философию, которая есть часть ее общего символического выражения, — кусок ее осущест-

ствленной душевности», утверждал, что «нет вечных вопросов», а «есть лишь вопросы, существующие для каждой исторически-индивидуальной культуры»³⁶, если, по Шпенглеру, нет даже единой математики, а число как величина, мера представляла в античном мире совсем не то, что число как функция в современности, то Букшпан отвергал такой релятивизм и склонялся к традиционному типу философствования, согласно которому существует философия вообще, есть и вечные вопросы, которые она решает. Поэтому Букшпан не принимает упрека по адресу каждого, как считал Шпенглер, западноевропейского мыслителя за то, что тот «не понимает исторически относительного характера своих выводов», что он «не отдает себе отчета в том, что его «нео-проверяемые истины» и «вечные суждения» истинны только для него и вечны только с точки зрения его мирозерцания», что нужно оставить разговоры о формах мышления вообще»³⁷.

Казалось бы, сам собой напрашивается вывод об антирационализме романтика Шпенглера, тем более, что сам немецкий мыслитель писал, о своем неверии в силу разума, о том, что он исходит из примата жизни над разумом и т.д. Но Букшпан не пожелал поверить Шпенглеру на слово и стал доказывать тезис: «Этот рационализм Шпенглера я утверждаю, вопреки тому, что он сам говорит о человеческом разуме»³⁸.

Что же в таком случае представляет этот шпенглеровский «рационализм», как его толковал Букшпан?

По Букшпану, вся философия Шпенглера — это «художественное утончение, симфонический апофеоз разума. Его философский рационализм — чисто языческого происхождения от Аристотеля и Платона и при этом поразительно проникнут иудаистической стихией.

Его скептицизм и ахристианская настроенность чрезвычайно напоминают величайшего иудийского философа XII в., воспитанного на Аристотеле и арабской культуре, — Маймонида, восторженного апологета человеческого разума»³⁹.

Но это не значит, что Букшпан хочет изобразить Шпенглера рационалистом в историко-философском смысле этого понятия. По Букшпану, шпенглеровское «смирение человеческого разума» — «это смирение из тех, которые паче гордости», «оно полно величайшего самоутверждения»⁴⁰. Мнимость шпенглеровского неверия в силу разума, «смирения разума» Букшпан поясняет, опираясь на мысли английского писателя и мыслителя Гилберта Кита Честертона (1854–1936), высказанные в его написанном с позиций томизма религиозно-философском труде «Ортодоксия» (1908).

В своей книге Честертон показал, что в современном мире «сместились со своего настоящего места» «скромность и смирение (под которым надо разуместь сдержку беспредельных притязаний человеческой личности)»... «Вместо своей связи с притязаниями, с честолюбием — скромность как бы прикрепилась к органу убеждения, которому никогда раньше не служила. Назначение человека было сомневаться в самом себе и не сомневаться в истине, а вышло наоборот. В наши дни человек утверждает в самом себе и сомневается в истине. В этом смысле смирение наших дней есть самоизвращенное смирение («сошествие с ума»)⁴¹. И еще одну мысль Честертона приводит Букшпан: «На наших глазах, — писал он, — создается раса людей, слишком умственно скромных, чтобы верить в таблицу умножения. Нам грозит появление философов, которые сомневаются в законе притяжения, как в собственной фантазии. Скептики прежнего времени были слишком горды, чтобы быть убежденными, а современные скептики слишком смиренны, чтобы утверждать истину»⁴². Отталкиваясь от этих мыслей Честертон, Букшпан и делает вывод: «Такое именно смирение у Шпенглера, таков его релятивизм и скептицизм. Смирение у него есть, он по-своему его декларирует, но оно направлено *на цели*, а не на органы постижения. В силу своих познавательных символов он не сомневается, но он потерял веру и просмотрел универсальные истины, накопленные европейской культурой»⁴³. И, наконец, общий вывод: «Таким образом Шпенглер помогает нам нащупать точный диагноз духовной болезни современной европейской культуры: *безрелигиозный скептицизм и самоувержденный рационализм*»⁴⁴.

Трудно сказать, почему Букшпан избрал столь оригинальный, если не сказать экстравагантный, способ критики философских принципов романтика и антирационалиста Шпенглера, который публично отмежевался от классического рационализма и исходил из примата жизни над разумом. Ясно, что автор «Непреодоленного рационализма» вкладывал в понятие «рационализм» Шпенглера особый смысл, что для него, скажем, рационализм Декарта, других классиков рационализма и «рационализм» Шпенглера — вещи разные. Но ясно и то, что такой метод критики Шпенглера-антирационалиста за якобы «сверхрационализм» вносит известную двусмысленность в трактовку шпенглеровской философии и затемняет характер гносеологической позиции самого Букшпана. Способ, избранный Букшпаном, может создать впечатление, что и он входил в число тех, кто активно участвовал в «походе на

разум» с позиций иррационализма, мистицизма, чего на самом деле не было. Если бы и в сфере критики гносеологических идей Шпенглера Букшпан остался верен той же установке, которой он руководствовался при анализе шпенглеровской философии культуры, а именно критике ее консервативно-романтической по преимуществу, сущности, то рационализм собственной концепции Букшпана выглядел бы более убедительно.

Статья Букшпана называлась «Непреодоленный рационализм» (надо думать, Шпенглера) и одной из центральных ее идей стала критика вроде бы шпенглеровского «самоутвержденного рационализма», его «апофеоза разума», вопреки тому, что Шпенглер писал о разуме. Поскольку автор «Непреодоленного рационализма» выступает против рассудочности, против холодности и сухости «шпенглеровского рассудка», можно сделать вывод, что сам Букшпан не хотел прослыть рационалистом. Но объективно статья «Непреодоленный рационализм» написана в основном с рационалистических позиций, хотя ее автора можно упрекнуть за уступки мистицизму, проявившиеся, скажем, в апелляции к некоей «сокровенной действительности».

В конкретных исторических условиях эпохи после первой мировой войны и Октябрьской революции и на Западе, и в Советской России, особенно с введением нэпа, широко распространились упадочнические, пессимистические, консервативно-романтические, антиинтеллектуалистские умонастроения. Одним из наиболее демонстративных его выражений стали труды Шпенглера. Антишпенглеровская, правда, объективно-идеалистическая философско-историческая концепция Букшпана содержала в себе ряд позитивных, рациональных элементов, связанных с критикой западноевропейского и российского романтизма, защитой западных, европейских идеалов и ценностей.

Букшпан воздерживается в своей статье от каких-либо политических высказываний. Он даже уходит от оценки высказывания Шпенглера о том, что видимый противник империалистической экспансии социализм сам становится ее носителем, что настоящими социалистами являются Бисмарк и Фридрих Вильгельм «в противовес манчестерскому социализму марксистского типа». И это вполне согласуется со всем поведением Букшпана в первые послеоктябрьские годы, в том числе с его отказом уехать за границу, и — более того — с последующими его сотрудничеством с новой властью.

Все сказанное позволяет нам сделать вывод: уже давно наступила пора отказаться от крайностей в критике сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы» вообще и статьи «Непреодоленный

рационализм» в частности, выявить то рациональное и позитивное, что в них содержалось. В случае с Я.М.Букшпаном это тем более необходимо, что в послеоктябрьский период он проделал весьма существенную эволюцию в своем мировоззрении, внес определенный позитивный вклад в развитие философской мысли в России первых послеоктябрьских лет, когда она носила еще плюралистический характер.

Думается, что следует учесть и соображения морального характера. Отказавшись в 1922 г. уехать из Советской России, Я.М.Букшпан не мог, конечно, предусмотреть роковых последствий своего патриотического по сути поступка, оказавшись в числе жертв сталинских репрессий. В 1939 г. он был расстрелян и, в частности, за то, что участвовал в деятельности «Вольной академии духовной культуры», возглавлявшейся Н.А.Бердяевым. И это еще один аргумент в пользу того, чтобы труды Я.М.Букшпана были оценены по достоинству.

Примечания

- 1 *Степун Ф.А., Франк С.Л., Бердяев Н.А., Букишпан Я.М.* Освальд Шпенглер и закат Европы. М., 1922. С. 1.
- 2 Там же. С. 25.
- 3 Там же. С. 48.
- 4 См.: *Федюкин С.А.* Борьба с буржуазной идеологией в условиях перехода к НЭПу. М., 1977.
- 5 См.: *Шарапов Ю.П.* Из истории идеологической борьбы при переходе к НЭПу: Мелкобуржуазный революционеризм – опасность «слева». 1920–1923. М., 1990.
- 6 Там же. С. 118.
- 7 Мировое хозяйство 1919-1935 гг. М.-Л., 1926.
- 8 *Степун Ф.А., Франк С.Л., Бердяев Н.А., Букишпан Я.М.* Указ. соч. С. 76-77.
- 9 Там же. С. 79.
- 10 Там же. С. 93.
- 11 Там же. С. 88-89.
- 12 Там же. С. 88.
- 13 Там же.
- 14 Там же. С. 89.
- 15 Там же. С. 85.
- 16 Там же. С. 87.
- 17 Там же. С. 86.
- 18 Там же. С. 87.
- 19 Там же. С. 85.
- 20 Там же. С. 91.
- 21 Там же.
- 22 Там же.
- 23 Там же.
- 24 Там же. С. 92.
- 25 Там же. С. 91.
- 26 Там же.
- 27 Там же. С. 92-93.
- 28 Там же. С. 85.
- 29 Там же. С. 90.
- 30 Там же.
- 31 Там же. С. 89.
- 32 Там же.
- 33 Там же. С. 90.
- 34 Там же. С. 89.
- 35 Там же. С. 78.
- 36 Там же. С. 76.
- 37 Там же.
- 38 Там же. С. 94.
- 39 Там же. С. 93.
- 40 Там же. С. 34.

- 41 Там же. С. 95.
- 42 Там же. С. 94.
- 43 Там же. С. 95.
- 44 Там же.

И.Н.Берговская

Кудиново в жизни Леонтьева

К.Н.Леонтьев — оригинальный русский философ, публицист, культуролог, литератор, дипломат. Благодаря появившимся с конца 1980-х гг. массовым публикациям его работ и критических исследований, сегодня каждый имеет возможность познакомиться с творчеством и мировоззрением писателя. Леонтьев же, как человек необыкновенно насыщенной и трагичной судьбы, известен, пожалуй, только немногочисленным истинным его поклонникам. Между тем, система его взглядов, его представления и убеждения формировались и изменялись вместе с самим К.Н.Леонтьевым под влиянием различных факторов.

В связи с эволюцией мировоззрения К.Н.Леонтьева трудно переоценить значение так называемого «кудиновского» периода жизни писателя. Прежде всего потому, что в Кудиново (родовом имении его отца Н.Б.Леонтьева в Мещовском у-де Калужской губ.) прошло детство К.Н. — начальный этап формирования типа личности, определяющего основные направления последующего развития сознания человека, его эмоциональной и интеллектуальной сфер. Известно, что этот процесс не происходит сам по себе, а детерминирован той системой социальных отношений, стереотипов, норм, той вообще исторической действительностью, в которую включен ребенок. В детстве его ближайшим социальным окружением являются члены семьи, характер межличностных отношений которых (эмоционально-психологический фон, система ценностей и понятий, интеллектуальный уровень) созда-

ют условия для развития определенных задатков, складывания типа мышления и основных черт характера формирующейся индивидуальности.

Значимость семейного воспитания хорошо видна на примере детства К. Н. Леонтьева, прошедшего в обстановке замкнутого усадебного быта. На протяжении жизни он увлекается разными идеями, но все они были порождены, а некоторые впоследствии вытеснены, детерминантами его сознания: любовью к прекрасному в жизни, промонархически-патриотическими настроениями в политике и любовью к Богу. Воспитанные семейными преданиями, образом жизни, заведенным матерью в Кудинове, и обстановкой родительского дома в целом, они сосуществовали и ни одна из них не могла быть отторгнута Леонтьевым. Его жизнь – попытка примирить эти начала, вступавшие в противоборство под действием внешних обстоятельств (смена рода деятельности, социального окружения, изменения во внутренней политике России и в мире, борьба течений общественной мысли и т. п.). При этом необходимо подчеркнуть условность их противопоставления (точнее, обособления) применительно к обозначенному периоду, ибо в те годы, по словам самого К. Н., была заложена только основа будущей всепоглощающей глубокой веры – эстетическое отношение к христианскому культу, как синтез первых религиозных впечатлений и наследственного эстетизма.

Писатель не только провел в Кудинове почти безвыездно первые 10 лет; сюда он ненадолго возвращался в августе 1857 г., в 1861 г. и, наконец, поселился здесь после возвращения из Турции в 1874 г. и жил до 1880 г. Куда бы ни забрасывала его судьба, он всегда возвращался в родное Кудиново, на долгие годы ставшее его «целителем» и «убежищем». Исходя из вышесказанного, представляется очень важным обратиться к изучению истории родового имения К. Н. Леонтьева, теме, доселе не являвшейся объектом специального исследования, а также и прояснить взгляд на Леонтьева как на помещика, хозяина.

Сегодня это стало возможно благодаря обнаруженным уникальным документам, которые являются пока основными источниками сведений о положении дел в имении, состоянии хозяйства и его владельцах за период с сер. 18 в. до кон. 20-х годов нашего столетия. Среди них – уставная грамота на с-цо Кудиново, утвержденная на имя матери К. Н. Ф. П. Леонтьевой, в т. ч. написанная собственноручно Константином Николаевичем доверенность, предоставляющая М. В. Леонтьевой право от его имени

осуществлять выкупную операцию; «Отчет о деятельности Калужского общественного банка братьев Малютиных за 1882 г.», прямо подтверждающий факт обращения К.Н. к услугам финансово-кредитных учреждений г.Калуги; материалы Калужского губернского и Мещовского уездного по крестьянским делам присутствий и др.

Как уже отмечалось, Кудиново было именем Николая Борисовича Леонтьева, не являвшегося, тем не менее, его первоначальным владельцем. На настоящий момент историю Кудинова удалось довести до 1763 года. Документы за июнь этого года называют собственником имения секунд-майора Афанасия Никитича Зыбина¹. По данным на 1785 г., Кудиново представляло собой поселение в верховьях р.Выгорки из 35 дворов с населением в 364 крестьянина, отбывавших барщину. А.Н.Зыбину принадлежало 512 дес. 1851 саж. земли, из них — 38 дес. 1200 саж. под усадьбой и 401 дес. 2051 саж. пашни. На территории усадьбы находился деревянный господский дом с садом и два пруда².

По завещанию А.Н.Зыбина, после его смерти имение было разделено между сыном Павлом Афанасьевичем и женой Екатериной Петровной. В 1808 г. вторая часть Кудинова с 69 ревизскими душами также перешла по наследству губернскому секретарю П.А.Зыбину. А в 1809 г. он продал все свое «крепостное движимое и недвижимое с людьми и со крестьяны имение» коллежскому советнику Б.И.Леонтьеву, деду писателя, за 27 тыс. руб. государственными ассигнациями³.

Родители К.Н.Леонтьева вместе со старшими детьми переехали в Кудиново между 1820–1822 гг. после смерти деда, скорее всего, завещавшего имение старшему сыну. Однако Николай Борисович вскоре отказывается от с-ца в пользу своей жены — Федосии Петровны. Дело в том, что среди материалов о внесении детей Н.Б.Леонтьева в родословную дворянскую книгу содержится представленная им лично в июле 1827 г. информация: «...Жительство я имею Мещовского у-да в с-це Кудинове, принадлежащем жене моей; ...а имения недвижимого за мною нигде состоит»⁴. На отсутствие у него имения указывают данные «Переписи потомственных дворян по г.Мещовску и уезду» за апрель 1834 г., а в алфавите владельцев имений и крестьян Мещовского у-да за тот же год владелицей Кудинова записана Ф.П.Леонтьева⁵. Скорее всего, это было связано с его службой в качестве земского исправника Мещовского у-да (с 15 декабря 1826 г. по 12 декабря 1832 г.), а возможно, было следствием какой-то семейной драмы.

О детских годах, беззаботно проведенных в родительском доме, скрывавшемся в тени старинных лип, где воздух по весне струился от густого аромата цветущих яблонь, он не раз вспоминал в беседах с друзьями и мемуарах с нежной грустью. Эти воспоминания и письма, пожалуй, единственные источники, позволяющие восстановить по описанию внутреннее убранство и внешний вид усадьбы, дома. По словам К.Н., кудиновский дом был просторным, шеголеватым и чистым, благодаря заботам Федосии Петровны, у которой до крайности было развито чувство порядка и изящного. Писатель вспоминает «белую» гостиную, в которой проходили зимние всенощные, а стены украшали большие фамильные портреты, подробнее останавливаясь на описании кабинета матери. «Проходить в него нужно было длинным коридором, через уборную ее и спальню, и вся эта половина дома очень часто была заперта на ключ...». Эта комната была невелика, а стены и потолок декорированы темно-зеленой, ярко-розовой и белой бумажной материей⁶. В ней, как вероятно и во всем доме, было немного мебели, «но комната вовсе не казалась пустой, благодаря трехцветной драпировке и дивану за колонками в таинственной нише». В отличие от гостиной, стены кабинета украшали портреты только семерых детей и «трех посторонних лиц, которых она считала лучшими своими друзьями и даже благодетелями»⁷. Окна кабинета были обращены на запад и выходили в сад, окруженный липовыми и березовыми аллеями, о котором в октябре 1876 г. К.Н. писал: «Сад наш велик, тенист, живописен, хотя фруктов уже в нем нет, как было лет 10-20 тому назад...»⁸.

Несмотря на поэтическую прелесть усадьбы, жизнь в ней вовсе не была безмятежной. Семья Леонтьевых страдала от хронического безденежья, вину за которое Константин Николаевич возлагал на «неумного и несерьезного отца». Он вспоминал: «Выросшая на 800 дедовских душах, мать вышла по воле родителей, — без всякой любви к жениху, и, почти не зная его, стала жить замужней женщиной и воспитывать детей на 70 душах запущенного мужем и вовсе недоходного Калужского имения»⁹. Однако, став его полноправной хозяйкой, Ф.П.Леонтьева не смогла исправить положение, и уже в 1829 г. Кудиново едва не было продано с публичного торга. Это не произошло только благодаря вмешательству В.Д.Дурново¹⁰. Еще при жизни Ф.П.Леонтьевой оно не раз закладывалось и находилось под запрещением. Так, 1 февраля 1852 г. из Московского Опекунского Совета была взята ссуда на 37 лет под залог 73 крепостных «со всею землею к тому селению»

на сумму 3 410 руб. сереб., а в феврале 1854 г. имение вновь заложено в Московскую Сохранную казну за 5110 руб. На момент выкупной операции 1876 г. общая сумма долга Казне составила 3552 руб. 85 коп.¹¹.

Материальное неблагополучие, сопряженное со страхом потерять «родовую святыню» в результате позорной публичной распродажи, очень тяготило Леонтьева, этого русского помещика, расположенного к сельской жизни, как характеризовал его К.Губастов¹². В письме матери от января 1855 г. из Еникале Леонтьев писал: «...Приятно мечтаю о том времени, когда у меня будут средства хоть небольшие, да независимые, с которыми я мог бы хоть на несколько лет прижиться в милом Кудинове. Чем пустее и беднее становится оно, тем больше является у меня охоты поправить и оживить его своим присутствием...»¹³.

В феврале 1871 г., 79 лет от роду, умирает мать К.Н. Похоронена она была рядом с церковью в с.Велине, расположенном в 12 верстах от Кудиново. К сожалению, ни могилы, ни даже точных сведений о месте захоронения не сохранилось. Задолго до смерти из-за плохого самочувствия она неоднократно была вынуждена обращаться к помощи доверенных лиц по вопросам управления имением. В 1862 г. это был барон И.Л. фон Шиллинг. Сохранилось письмо, отправленное Ф.П.Леонтьевой барону в январе этого года из Кудиново, с просьбой составить и подписать уставную грамоту с-ца и «вместо меня заняться моими хозяйственными делами, и всем, что касается до кудиновских крестьян»¹⁴. А по документам за 1868-1870 гг. управлял имением помещик соседнего с.Деревягино, коллежский ассесор И.С.Куборский¹⁵. Тем не менее, Ф.П.Леонтьева продолжала четко контролировать хозяйственную деятельность в имении. Читая точные распоряжения старосте, поражаешься ее оперативности и предусмотрительности, несмотря на столь преклонный возраст.

Согласно духовному завещанию Ф.П.Леонтьевой, утвержденному С.-Петербургским Окружным Судом 22 января 1874 г., имение наследовали Константин Николаевич и его племянница Мария Владимировна¹⁶. Однако М.В.Леонтьева в заявлении в Мещовское по крестьянским делам присутствие в качестве прежнего владельца «половинаго имения с-ца Кудиново» называет также своего отца В.Н.Леонтьева, с которым она приехала в имение после смерти бабушки только в мае 1872 г.¹⁷. Вероятно, Ф.П.Леонтьева завещала имение сыновьям Владимиру и Константину в по-

жизненное владение с последующим переходом прав на Кудиново внучке, что и произошло после смерти в 1873 г. Владимира Николаевича.

Что же представляло собой это наследство? Судя по уставной грамоте за 1862 г., население Кудинова состояло из 71 души мужского пола, в т.ч. 63 временно обязанных крестьянина. При селении было 508 дес. 2239 саж. земли, из которой 204 дес. 1800 саж. — полевые наделы крестьян, подлежащие выкупу в соотвествии с Местными Положениями 1861 г. До выкупа наделов они должны были платить оброк общей суммой 567 руб. сереб. в год плюс ежегодно 157 руб. за пользование усадебной оседлостью. Кроме того, крестьяне отработывали барщину — всего 4410 рабочих дней в году. Рыбная ловля из пруда также принадлежала помещикам¹⁸. По другим документам, крестьяне также ежегодно платили 450 руб. аренды¹⁹.

Однако безденежье вынудило Ф.П.Леонтьеву продать старый дом²⁰. Поэтому-то в последние годы жизни на осень-зиму она уезжала из имения, скорее всего, в Петербург к сыну Владимиру. Сохранился адрес петербургской квартиры: Баскаков переулок, дом № 25, кв. 11²¹. Не случайно и Константин Николаевич в письмах упоминает только о «трех маленьких флигелях особо, один — мой, другой — для девиц, третий — столовая...»²².

В права наследника К.Н.Леонтьев смог вступить только в 1874 г., после возвращения с о.Халки. Но радость возвращения была омрачена, помимо вечной проблемы недостатка в средствах, «хлопотами по банкам, нотариусам, мировым судьям, расчетами с братьями...»²³. Дело в том, что Ф.П. завещала также выдать двум старшим сыновьям Борису и Александру по 3 тыс. руб.²⁴. Однако выплата не была произведена по причине отсутствия такой суммы. Далее события разворачивались так. Определением Калужского Окружного Суда от 5 ноября 1874 г. на имение наложено запрещение «в обеспечение выдачи» предназначавшихся братьям 6 тыс. руб.²⁵. К.Н.Леонтьев вынужден обратиться в феврале 1875 г. в Калужский Малютинский банк за ссудой в 4,5 тыс. руб. на 12 лет под залог 304 дес. 439 саж. господской земли «с находящимися на ней постройками и растущим лесом», чтобы выплатить братьям по завещанию²⁶. Однако в апреле 1875 г. братья начинают тяжбу по поводу кудиновского имения, которая закончилась, правда, в пользу К.Н. и М.В.Леонтьевых²⁷.

Для уменьшения общей суммы долга К.Н.Леонтьев перевел долг Сохранной Казне на крестьянские наделы, что позволило по просьбе кредитора начать в марте 1875 г. досрочную выкупную операцию. Из причитающейся Леонтьевым выкупной ссуды в 7560 руб. был вычтен долг Казне в 3552,85 руб. и казенные недоимки²⁸.

Этот водоворот сугубо мирских проблем на некоторое время отодвинул на задний план заботы более возвышенного характера. Известно, что в 1871 г., находясь на дипломатической службе в Турции, Леонтьев пережил серьезный кризис, ознаменовавший начало духовного переворота. В течение 20 лет он прошел путь от безверия к искренней, сердечной вере, в конце которого верующий христианин одержал окончательную победу над «воинствующим эстетиком-пантеистом». Дав обет постричься в монахи, К.Н. самозабвенно начал подготовку к иночеству под руководством сначала афонских старцев о.Иеронима и о.Макария, а затем — монахов Оптиной пустыни, о.Климента и о.Амвросия. Кудиново же и заботы о семье были одной из ниточек, прочно связывавших его с миром. Выкупная операция, вопреки ожиданиям, еще более осложнила ситуацию. Обитатели Кудиново лишились таких источников дохода, как плата за пользование усадебной оседлостью и полевыми наделами, а 450 руб. аренды ушли на погашение процентов по займу в Малютинский банк. Несмотря на жесткую экономию, денег катастрофически не хватало даже на нормальное питание. С декабря 1878 г. по май 1879 г. К.Н.Леонтьев жил сначала в Козельске, где снимал квартиру, а потом вынужден был переехать в Оптину, «в тесноту и на эту ужасную скитскую пищу», чтобы расплатиться за квартиру²⁹. Отсюда в марте 1879 г. Он писал Н.Я.Соловьеву: «У меня же просто ни гроша нет теперь ...Не имею средств даже что-нибудь рыбное купить себе в Козельске, ...или заказать себе какие-нибудь постные пирожки»³⁰. А начиная с 1877 г. все чаще звучат в письмах К.Н. опасения, что Кудиново будет продано за бесценок с аукциона из-за долга. Но никакие унижения и лишения не могли заставить его отказаться от попыток спасти имение. К.Н.Леонтьев активно занимается литературной деятельностью ради получения гонораров, использует влиятельных знакомых для получения места, в т.ч. при МИД. Сначала это было важно лично для писателя, в мыслях которого усадьба непременно ассоциировалась с образом обожаемой матери, кроме того, он признавался, что даже в монастыре «так много и так спокойно писать не мог, как у себя в Кудинове», где усилиями домочадцев все располагало и к занятиям, и к отдыху, где он пользовался «независимостью, властью отчасти и простором...»³¹. Окружавшее К.Н. исполненное любви и самоутверждения кудиновское общество было немногочисленно: большая жена, племянница Мария Владимировна, прислуга, да изредка наведывавшиеся в имение гости; и обстановка, и образ жизни напоминали монашес-

кую обитель: «Я не скучаю, молюсь Богу (...я учредил здесь совместные молитвы утром и вечером); я пишу», — писал К.Н. Е.А.Ону в июле 1875 г. Помимо этого, Леонтьев занялся врачебной практикой, бесплатно помогая нуждавшимся крестьянам окрестных деревень³². Мария Владимировна, страстная поклонница дяди и близкий друг, скрашивала его духовное одиночество, помогала присматривать за имением и ухаживать за больной женой. Нельзя не вспомнить и еще об одном факте из кудиновской жизни Леонтьева в 1870-е гг. В это время рядом с ним была женщина, с которой его связывали чувства более крепкие, чем дружба. Это Людмила Осиповна Раевская — Ласточка, как ласково называл ее Константин Николаевич. Она была родной сестрой Варвары Осиповны, жены Н.Я.Соловьева, дочерью помещика соседней деревни Карманово. Чтобы быть рядом с К.Н., двадцатичетырехлетняя молодая девушка ушла от родителей и поселилась в Кудиново. Миловидная, оригинальная, необыкновенно твердая и решительная и к тому же прекрасная хозяйка, Людмила всячески угождала писателю и была готова пожертвовать ради него личным счастьем. И действительно, когда Леонтьев покинул Кудиново, она вскоре уехала в Шамординскую женскую обитель.

По мере перемещения его жизненных интересов в область трансцендентного, когда в силу ряда причин Кудиново перестало быть для него «убежищем», писатель мечтал выкупить имение из банка ради племянницы Марии Владимировны и своей жены, «для которых хотелось бы что-нибудь сохранить». Наконец, он смиряется с необходимостью продажи родового владения, хотя и предпочитает употреблять другое выражение — «отречься от священных кудиновских воспоминаний», воспринимая происходящее как страдания во Христе³³. Из средств от продажи имения он рассчитывал уплатить банковские долги, построить домик около Оптиной пустыни и материально обеспечить своих близких. Уже в марте 1879 г. К.Н.Леонтьев не только решает предложить своему другу Н.Я.Соловьеву кудиновскую усадьбу, за исключением земель и одного флигеля, «как дачу» на год или два на условии перевода в Малютинский банк хотя бы половины процентов (общей суммой 360 руб.), но и подумывает о продаже Кудинова ему же в будущем приблизительно за 1500 руб. наличными плюс перевод долга 4,5 тыс. руб. в банк³⁴. Сделка не состоялась.

А в письме К.А.Губастову от 1 января 1883 г. мы читаем: «Я изнемог в борьбе с векселями — ...и Кудиново продал богатому мужику». Точную дату продажи имения «юхновскому крестьянину

Ивану Климову» установить сложно. Вероятно, сделка состоялась в кон. 1881 — нач. 1882 г. В «Отчете о деятельности...» Малютинского банка за 1882 г. есть несколько записей от 3-4 и 8 февраля 1882 г. о поступлении от К.Н.Леонтьева 4856,73 руб. на погашение займа³⁵. Возможно, определенную роль в принятии этого решения сыграло и его поступление на службу в Московский цензурный комитет в ноябре 1880 г. с жалованьем в 2,5, а затем — 3 тыс. руб.³⁶.

Потерю имения К.Н.Леонтьев переживал тяжело. А его двухэтажный дом в Оптиной удивительно напоминал кудиновский и видом из окна, и интерьером. Более того, К.Н.Леонтьев перевозит в него старую кудиновскую мебель — приданое матери 1812 г., книги, семейные портреты из кабинета Ф.Н.Леонтьевой. И даже слуги: горничная Варя и ее мать Агафья, бывшая крепостная кухарка Ф.П., — были вывезены им из имения.

К.Н.Леонтьеву не довелось стать помещиком-крепостником, подобно дедам: П.М.Карабанову, владевшему многочисленными поместьями в Вяземском у-де Смоленской губернии, и Б.И.Леонтьеву. Не хватило сил, чтобы поправить расстроившиеся дела в «родовом гнезде». Вот уж действительно: фатальная неспособность управлять событиями, влиять на их исход, несмотря на приложенные усилия. Имение было продано, но осталась память о пережитом и перечувствованном в нем, да и сам писатель был носителем нравов, духовных императивов его обитателей. И рефреном повторяются в его воспоминаниях и письмах слова о виде из окон кудиновского кабинета, «исполненном невыразимой, только близким людям вполне понятной поэзии...»³⁷.

А что же стало с Кудиновом? Согласно документам, хутор (бывшая усадьба Леонтьевых и господские земли) оставался и после революции 1917 г. за Климовыми. Потомки И.Климова — сыновья Иван и Филипп и внук Василий Филиппович — стали крупными землевладельцами и довольно успешно вели хозяйство. Например, на месте почти погибшего леонтьевского сада они посадили новый из 550 яблонь, находившийся в их пользовании еще в январе-октябре 1923 г.³⁸. По данным за 1923 г., до общественного передела земли. И.И.Климову принадлежало 149 дес., Василию (наследнику Филиппа Ивановича) — 221 дес. земли, а 106,5 дес. — гражданам кудиновского общества (тогда население Кудиново состояло из 225 человек, включая семьи Климовых, проживавших в 40 домах)³⁹. В этих же документах содержатся сведения о количестве живого и мертвого инвентаря в хозяйстве Климовых, о жилых и хозяйственных постройках, составе семьи И.И. и В.Ф.Климовых.

В числе других бывших помещиков Климовы 24 июня 1927 г. были выселены из своих бывших владений, когда самому старшему было 54 года, а младшему – 9 лет. А 4 сентября состоялись торги по продаже находившихся в имении построен и сельхозинвентаря⁴⁰.

Современное Кудиново можно отнести к разряду дачных деревень. Часть садово-паркового комплекса усадьбы Леонтьевых сохранилась, однако производит удручающее впечатление. Запущены липовые и березовые аллеи, помещичий пруд. На территории бывшей усадьбы сохранились две полуразрушенные постройки из розового кирпича, время сооружения и назначение которых точно пока не установлены. Есть основания полагать, что одна из них – флигель.

Помня о значительной роли кудиновского периода в жизни и творчестве К.Н.Леонтьева, нельзя допустить полной утраты этого культурно-исторического памятника.

Примечания

- 1 ГАКО. Ф. 116, оп. 1, д. 309, л. 1.
- 2 Алфавитное описание атласа Калужского наместничества. Ч. 2. СПб., 1785.
- 3 РГАЛИ. Ф. 290, оп. 2, д. 69.
- 4 ГАКО. Ф. 66, оп. 1, д. 804, л. 59.
- 5 ГАКО. Ф. 66, оп. 3, д. 109, л. 48; Ф. 209, оп. 1, д. 23, л. 10.
- 6 *Леонтьев К.Н.* Рассказ моей матери об императрице Марии Федоровне // Русский вестник. 1891. № 4. С. 79.
- 7 Там же. С. 80.
- 8 *Леонтьев К.Н.* Избранные письма. СПб., 1993.
- 9 *Леонтьев К.Н.* Рассказ моей матери об императрице Марии Федоровне // Русский вестник. 1891. № 4. С. 81.
- 10 *Леонтьев К.Н.* Рассказ моей матери об императрице Марии Федоровне // Русский вестник. 1891. № 4. С. 80.
- 11 ГАКО. Ф. 30, оп. 6, д. 521, лл. 8-9.
- 12 *Леонтьев К.Н.* Избранные письма. СПб., 1993. С. 51.
- 13 Там же. С. 27.
- 14 ГАКО. Ф. 30, оп. 1, д. 4072, л. 5.
- 15 ГАКО. Ф. 673, оп. 1, д. 184, лл. 24, 26, 38-39.
- 16 ГАКО. Ф. 30, оп. 6, д. 521, лл. 4-11.
- 17 ГАКО. Ф. 673, оп. 1, д. 184, лл. 7-8.
- 18 ГАКО. Ф. 30, оп. 1, д. 4072, лл. 3-4.
- 19 ГАКО. Ф. 673, оп. 1, д. 184, лл. 25, 39.
- 20 *Леонтьев К.Н.* Моя литературная судьба // Литературное наследство. Т. 22-24. М., 1935. С. 460-461.
- 21 ГАКО. Ф. 673, оп. 1, д. 184, лл. 24, 39.
- 22 *Леонтьев К.Н.* Избранные письма. С. 123-124.
- 23 Там же. С. 106.
- 24 ГАКО. Ф. 30, оп. 6, д. 521, лл. 7, 29.
- 25 ГАКО. Ф. 30, оп. 6, д. 521, л. 7.
- 26 ГАКО. Ф. 30, оп. 6, д. 521, лл. 29, 12, 56.
- 27 *Леонтьев К.Н.* Избранные письма. С. 110, 123.
- 28 ГАКО. Ф. 30, оп. 6, д. 521, лл. 3-4, 10.
- 29 *Леонтьев К.Н.* Избранные письма. С. 224.
- 30 ГЛМ. Ф. 196, оп. 1, д. 61, л. 77а.
- 31 *Леонтьев К.Н.* Избранные письма. С. 227, 236.
- 32 Там же. С. 113, 124.
- 33 Там же. С. 169-170.
- 34 ГЛМ. Ф. 196, оп. 1, д. 61, лл. 77, 81.
- 35 ГАКО. Ф. 76, оп. 1, д. 13, лл. 56, 60, 63.
- 36 Формулярный список о службе цензора Московского цензурного комитета статского советника Леонтьева // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах 18-20 вв. Кн. 2-3. М., 1993.
- 37 *Леонтьев К.Н.* Рассказ моей матери об императрице Марии Федоровне. С. 82.
- 38 ГАКО. Р. 572, оп. 1, д. 592, лл. 24-25.
- 39 ГАКО. Р. 572, оп. 1, д. 448, лл. 5, 11.
- 40 ГАКО. Р. 572, оп. 2, д. 124, лл. 18, 72-73.

А.В. Соболев

Философские мелочи*

1. «Православный позитивист» (о В.В.Розанове)

«Лишь поверхностные люди
судят не по внешности».

Оскар Уайльд

Как известно, четыре года по окончании университета В.В.Розанов провел в упоении, в поэтическом полусне, сочиняя, а затем печатая свой злополучный трактат «О понимании». И вот наступил час расплаты. Книга отпечатана в количестве шестисот экземпляров и, как обескураженно признался Розанов, — «при восьми университетах и четырех духовных академиях не появилось совершенно никакого отзыва и никакого мнения о большой книге (40 печатных листов), во всяком случае не нелепой или не только нелепой»¹. Почти весь тираж остался нераспроданным и, видимо, в конце концов пошел на заворачивание селедочек. Только дарением экземпляров и дружеским «моральным террором» удалось выдать несколько благожелательных отзывов, переданных автору частным образом. Правда, две журнальные рецензии также появились, но, увы, радости они Розанову не добавили.

В десятом номере «Вестника Европы» за 1886 г. Л.З.Слонимский не без основания сетовал, что «автор сделал все от него зависящее, чтобы оттолкнуть от своего трактата любознательную публику», что «он пишет тяжелым слогом... пребывает исключительно в области схоластики и пускается в бесконечные туманные разгла-

* Попытка серией небольших (намеренно заносчивых) заметок спровоцировать разговор о специфике философии и о судьбе философской культуры в России. При ясном сознании, что разговор должен быть неутомительным для читателя и предлагаться ему в малых дозах.

гольствования»². Но, конечно, самым ошеломляющим «отзывом» явился поступок коллеги Розанова по Елецкой гимназии, который на учительской вечеринке, находясь в подпитии, снял с полки подаренный хозяину экземпляр трактата и справил на него малую нужду, сопроводив сей акт столь же непристойными речами.

Можно ли эту «передоновщину» списать только за счет одуряющей провинциальной скуки, а заговор молчания — за счет всеобщего бескультурья? А может быть, писать скучно — это тоже непристойный поступок, знак неуважения к читателю, у которого хотят отнять дни и часы из его и так не слишком продолжительной жизни, ничего достойного не предлагая взамен?

Зная и любя Розанова, гоняясь за каждым его печатным словом, затрачивая усилия в архивах на расшифровку его эпистолярной скорописи, я и сегодня не в силах прдраться сквозь дебри его семисотстраничного усыпительного трактата. И если справедливо признается, что задушевные мысли позднего Розанова не так уж далеки от идей его раннего трактата, то форма преподнесения мыслей, манера общения с читателем претерпела разительные перемены.

Урок был крепко усвоен. Начиная с этого шокового момента и с каждый годом по нарастающей Розанов стал все более изощренно и талантливо, со все большим уважением к читателю сопрягать глубину мысли и занимательность изложения, а в своих поздних маленьких шедеврах достиг такого совершенства, что мысли его, как лекарство с коньяком, стали всасываться в кровь мгновенно. И минуты, потраченные на их усвоение, теперь уже не изымаются из жизни читателя, а напротив, интенсифицируют и как бы продлевают её, ибо жизнь человека измеряется ведь не числом колебаний маятника, а количеством тех мгновений, которые память удерживает до смертного часа.

Какое счастье, что холодный душ остудил разгоряченное воображение Розанова, уже возмечтавшего на волне чаемого успеха одарить читателя еще одним трактатом, в котором единым взором были бы «охвачены и ангелы, и торговля» и тем самым упразднены за ненадобностью все прежние философские системы и все имеющие быть после. Получи первый трактат хоть сколько-нибудь сносную прессу, Розанов и впрямь начал бы отстраивать свою теорию «потенциальности», причем, несомненно, на фундаменте аристотелевой категории «энтелехии», поразившей его воображение со времен совместной с Первовым работы над переводом аристотелевской «Метафизики». Отголоски раннего аристо-

телизма можно расслышать и в истерическом натурализме предсмертных выпусков «Апокалипсиса нашего времени», где Розанов, например, в бабочке как энтелихии куколки (почему не наоборот?) мистически прозревает природу ангелов, якобы утративших систему пищеварения, но сохраняющих способность к совокуплению. Конечно, не природа ангелов, а душа самого Розанова, даже в предсмертном ужасе не желающего отречься от земных радостей, раскрывается в этих «прозрениях». Раскрывается мощь того эротизма, которым пронизана была каждая клеточка его тела, души и духа и который, по Розанову, пронизывает также все закоулки культуры и религии.

Отказавшись под воздействием испытанного шока от первоначального замысла, Розанов все же его осуществил, но уже не в форме геллертерского трактата. Не разработкой «категории», а всей своей писательской практикой он подвел читателя к пониманию того, что не голая поверхность предмета, увиденная «ясно и отчетливо», а светящаяся вокруг него аура выражает и душу предмета, и его судьбу. Потому-то так изумила, очаровала и истомила Розанова его встреча с Метерлинком, что она наконец-то освободила его от давящего авторитета школьной философии. «После Метерлинка, — пишет Розанов, — невозможно не покатиться гомерическим хохотом над... «фигурами умозаключения», над которыми трудились (сколько мудрых!) от Аристотеля до Милля!»³. Само описание встречи с Метерлинком и его роли в духовной биографии Розанова так ярко, что грех пересказывать стихотворение в прозе своими словами.

«Я переживал, — пишет Розанов, — Леонтьева (К.) и еще отчасти Талмуд. *Начал* «переживать» Метерлинка: страниц 8 я читал неделю, впадая после почти каждых 8-ми строк в часовую задумчивость... И бросил от *труда* переживания — великолепного, но слишком утомляющего.

Зачем «читал» другое — не знаю. Ничего нового и ничего поразительного»⁴.

Та же самая категория «потенциальности» вдруг засияла иными гранями. «Новизна и открытие и *сила* Метерлинка, — пишет Розанов, — заключается в том, что связь с прошлым и будущим всякого «теперь» он перевел из идеального строительства именно в *осязательно-вещественное* (хотя и туманно-вещественное)... Есть *тени* около предметов! Существуют *потенции* — около реальностей, и даже разных степеней и осязательности, напряжения и «воплощения»!»⁵.

Тени около предметов — именно они осязательно-вещественно свидетельствуют о глубинном содержании. Не грубое вгрызание в предмет, не расчленение его на части есть путь к познанию его подлинной сути, а культивирование в себе способности к восприятию «тонких материй», потенциалов этих самых предметов. Эта же мысль, хотя и в парадоксальной форме выражена, я думаю, в известном афоризме Гуго фон Гофманшталя.

«Глубину следует прятать. Где? На поверхности»⁶.

Творчество Розанова — это одно из ярчайших проявлений той общеевропейской культурной контрреволюции, знаменосцем которой можно счесть Ф.Ницше и которая была направлена против переворота совершенного Декартом во всех сферах европейской мысли.

Суть великого открытия Декарта состоит, я думаю, вовсе не в том, что он установил возможность всякому пространственному построению поставить в соответствие его алгебраическое выражение. Главное — в установлении обратного соотношения, причем заявленного в самой общей форме. Это открытие можно было бы сформулировать следующим образом. Всякое научное мышление (а для Декарта оно-то и есть мышление как таковое) пространственно по своей сути, и единственная заслуживающая внимания характеристика бытия — это его протяженность. Отсюда следует, что только тупость восприятия открывает человеку возможность стать ученым или философом. Только «уставясь в землю лбом», можно оценить достоинства петушьего пения, «ясного и отчетливого». «Базаровщина» родилась не на русской почве и не в шестидесятые годы XIX столетия.

* * *

Небольшое отступление. В переводе с греческого «теория» означает «созерцание», «зрелище». Поднатореть в теории — значит изодрать свою способность восприятия, способность созерцания предмета изучения во всем богатстве его жизненных проявлений. Но в дальнейшем под теоретизированием стали понимать уже не саму способность созерцания, а скорее способность с помощью искусного описания *возвышать «непродвинутого»* до названной способности. Но помочь «обездоленному» развить его восприимчивость можно только научившись изъясняться на понятном ему языке. Поэтому «теоретическое» описание это всегда обедненное описание — на языке челкашей от культуры. Опыт

показывает, что лекции по физике у студентов-математиков всегда встречают негативную реакцию. Физическая теория им представляется «дырявой», сплошь и рядом опирающейся на математически не обоснованные допущения. И приходится максимально математизировать изложение, дабы постепенно подвести математиков к восприятию бытийной насыщенности⁷ физического знания. Точно так же и биологам хочется получить признание со стороны физиков ради того, чтобы в дальнейшем можно было рассчитывать на их помощь. Историкам и гуманитариям иного профиля приходится разрабатывать варианты «органического» мировоззрения, чтобы хотя бы в минимальной степени быть понятыми естествоиспытателями. Философия же, являющаяся, так сказать, «богословием для бедных», вынуждена опыт богопознания формулировать на языке «внешних». Таким образом устанавливается связь между различными уровнями опыта и поддерживается сознание неустраимой духовной иерархии. Это сознание, как известно, ярко выражено, например, в неоплатонизме.

Носитель опыта определенного уровня всегда чувствует некоторую условность собственных теоретических построений. «Обделенные» же всегда склонны толковать в них каждое слово буквально, иначе бы чувство собственной «неполноценности» слишком их угнетало. Они оказываются крайне заинтересованными в устранении всякой иерархичности.

Беспардонной лестью классу-гегемону Маркс сокрушил социальную иерархию. Но за два века до него Декарту удалось совершить нечто большее. Ему удалось, возвеличив в глазах общества математику, сокрушить иерархию духовную. Теперь уже не нужно было копаться в старых манускриптах в поисках духовных авторитетов, носителей более ценного опыта. Прочитав пособие по геометрии, уже можно было толковать о Боге, нравственности и обо всем на свете.

Мудрому достаточно. Остальное дорисует воображение.

* * *

На грани веков в европейской культуре обнаружили несомненные признаки нового Ренессанса. Возрождалась уже не языческая древность, а христианское Средневековье, не буквалистское отношение к слову как термину, а искусство выявления его метафорической мощи.

«Наше время, — писал в 1907 г. Гуго фон Гофмансталь, — донельзя напичкано неосуществленными возможностями и вместе с тем трещит по швам от вещей, которые, наверное, существуют, лишь бы существовать, и в которых не теплится ни искорки жизни. Такова природа нашего времени: все, что действительно влияет на человека, запрятано внутрь, не рвется метафорой наружу, тогда как, например, время именуемое средневековьем, громящее и по сей день свои руины и фантомы, выплеснуло наружу все, что принесло, в виде грандиозного собора из метафор»⁸.

Чтобы видеть суть вещей, не нужно уподобляться ребенку, разламывающему игрушку. Суть вещей лежит на поверхности. Только геометрия этой поверхности не совпадает с Декартовой протяженностью. Нужно уметь видеть вещи как бы в инфракрасных лучах, т.е. видеть их как бы в пространстве с большим числом измерений.

«Несколько друзей знали ему цену, — пишет Пушкин о Грибоедове, еще не бывшем в ореоле авторства «Горя от ума», — и видели улыбку недоверчивости, эту глупую, несносную улыбку, когда случалось им говорить о нем как о человеке необыкновенном. Люди верят только славе и не понимают, что между ними может находиться какой-нибудь Наполеон, не предводительствовавший ни одною егерскою ротой, или другой Декарт, не напечатавший ни одной строчки в Московском Телеграфе»⁹.

Большинство людей только в лучах славы способно разглядеть «потенции», т.е. ту ауру, ту «поверхность», которая не совпадает с телесной оболочкой. Чтобы видеть вещи в бытийном пространстве, нужно быть в нем укорененным.

Cogito и *sum*, несомненно, связаны. Но соотношение здесь скорее обратное: *sum ergo cogito*. Только укоренность в бытии, только обладание подлинным бытием делает первые мышление возможным. Моление о чаше более бытийно и более заслуживает имени «мышление», чем хитроумные расчеты карточного шулера. И сравнение здесь должно идти не по количеству операций в секунду и не по степени эмоционального накала.

Философ живет в пространстве с иной геометрией, чем пространство вещей. Для философа Афины могут оказаться ближе Мытищ, а Платон современнее Владимира Соловьева. Философское мышление это искусство двигаться мыслью одновременно и в предметном, и в духовном (ценностном) пространстве.

Наука максимально редуцирует ценностную составляющую, чтобы в качестве меры можно было использовать число и «натуральный аршин». Без измерений наука существовать не может. Но философия вынуждена искать иную меру.

«Человек есть мера всех вещей» — в первом приближении этот тезис, безусловно, верен. Но как обойтись без конкретизации? В шутке об одном «микояне» как мере политической устойчивости есть свой резон. Русская культура нашла свою меру в Пушкине и Сергии Радонежском, немецкая — в Гёте, итальянская — в Данте и т.д. Но европейская культура в целом свою высшую меру нашла в личности Иисуса Христа. Христианское покаяние и есть измерение наших помыслов и поступков этой высшей мерой. Церковь готова простить все наши слабости, но не отсутствие меры в нашей душе, позволяющей нам самим оценить наши проступки как грех. И праведный гнев Лермонтова обрушен на Дантеса не только и даже не столько потому, что тот убил гения, сколько потому, что тот даже и не понял «на что он руку поднимал». Именно отсутствие внутренней меры превратило Дантеса, в глазах Лермонтова, из преступника в ничтожество.

Поиск меры, стремление увидеть ее отражение во всех проявлениях жизни, попытки начертать «геометрию» единого предметно-духовного пространства — все это составляет душу философствования.

О подобных поисках мы можем, например, прочесть в исповедальном письме Розанова, адресованном в 1910 г. профессору Санкт-Петербургской духовной академии Н.Н.Глубоковскому. «Скучающий учитель в Ельце, — пишет Розанов, — я познакомился в 1887–88–89–90 гг. с целым «уголком духовенства», и вот до 1910 г. я — встретив много людей, частью «великих» или «знаменитых», все же ни в ком я ни разу не нашел того света, тепла, *благородства, утонченности* душ и сердец, того (внутреннего) изящества быта, какой нашел там... Только в этом уголке я видел такую меру души человеческой, особенную красоту и сияния ее, такие особенные отношения «к ближним», каких решительно никогда и ни у кого не встречал, а которые отвечают на все вопросы духа, удовлетворяют все тревоги, тоску, недоумение души, *все заливая светом и красотой*...

Вы знаете, дорогой Николай Никанорович, что почти самое ценное в жизни: это увидеть *настоящего* человека; «настоящего» — без житейских и всегда опутывающих определений. Есть «настоящий» ум (у Менделеева), «настоящая» поэзия (Пушкин): но, пожалуй, и даже наверное выше всего «настоящий» человек, у которого бы отношения к Небу и Земле, далекому и близкому, «кровному» и только знакомому — вылились бы в «настоящие» мерки, в «настоящие» формы... Чтобы *гордости* не было и не было уни-

чижения; хитрости не было — и не было бы «простоватости», тут Солнце творит, природа творит; вдруг находится «гармония» всего этого, настоящая «мера»: и глядя, 20 лет глядя, Вы не понимаете, что тут можно было бы «вытунять подлиннее» или «немного укоротить». Солнце сказало «да», и человеку остается повторить только «да»¹⁰.

Главный бес среди героев знаменитого романа Достоевского, конечно же, не Ставрогин и не Верховенский-Младший, но именно Степан Трофимович Верховенский, этот типичный представитель либералов 1840-х годов. Именно они в привлекательной и даже изящной форме произвели либеральную операцию отрыва человека от онтологических корней, лишив его тем самым внутренней меры и превратив в объект манипуляции. А манипулировать человеком легче всего, играя на худших, низменных сторонах его души. После этого бесовщина стала уже неизбежной.

«Нигилизма, — укорял молодого Розанова Н.Н.Страхов, — вы не знаете, потому не видите, что западничество принимается худшими сторонами русской души, что нигилизм его логический плод»¹¹.

Беда не в том, что западники живут со свернутой на Запад шеей. Беда в том, что повернуты они туда мелкой, завистливой, тщеславной и суетливой стороной души. «Белинский, — подчеркивал Розанов, — был новым духом, новым «гением»... он породил из себя новую категорию души человеческой, именно *площадной души*»¹². Площадная душа не сможет разглядеть на Западе «страну *святых чудес*». Она способна восхищаться и брать примером для подражания только худшее и мелкое.

В 1860–70-е годы русская интеллигенция прошла еще дальше по пути измельчания души. И Розанов сожалел, что ценимый им и несомненно талантливый Ю.Н.Говоруха-Отрок не сможет написать на должном уровне задуманную им работу о Гоголе именно потому, что душа его сформировалась в те годы, а «всякому *сроку* историческому своя *мера понимания*»¹³.

Речь не о том, что указанные годы были периодом господства позитивизма. Гораздо важнее, что это был позитивизм нигилистический. Грубая нигилистическая мысль могла ощупывать только грубую поверхность. На месте цветущей обаятельной девушки в жестких рентгеновских нигилистических лучах проступал скелет мертвеца, а священная история взаимоотношений человека и Бога оказывалась набором бессмысленных анекдотов.

«Анекдотом, — пишет Розанов, — истории не объяснишь.

А ведь наши историки, если попристальнее на них посмотреть, суть анекдотисты.

В них нет торжественности...

Душа их не торжественна... Как уловил это Лермонтов:

В небесах торжественно и чудно...

Боже: если для того даже, чтобы понять ночь, — нужно иметь особенную душу, иначе, кроме «темного», ничего не увидишь: то сколько надо иметь в душе, чтобы понять историю.

Боже, внуши священство людям, Боже, внуши священство людям, Боже, внуши священство людям.

Ты отнял «священника» в человеке, и глаза его смежились, и он смотрит и ничего не видит, знает — и ничего не понимает¹⁴.

Но самое печальное, сокрушается Розанов, это то, что писатели славянофильского направления, имеющие «священство» в душе, обладающие способностью видеть вещи из глубины торжественной тишины, оказываются оттеснены на задворки в общественном сознании, воспитанном на ярмарочной яркости нигилистической литературы.

«Одна из в высшей степени опасных и трудноисцелимых сторон русского просвещения, — с болью констатирует Розанов, — заключается в следующем:

Оно болезненно, гнило, криво. *Но только оно есть*; по крайней мере только такое талантливо, ярко, горячо... Яркие — Некрасов, Гоголь, «Современник». Яркий Щедрин и его «Отечественные записки». Михайловский. Тут что ни человек, то «квадратная верста» бумаги, прекрасно исписанной, литературы настоящей¹⁵.

Что же делать? Переиграть ярких насмешников на их поле невозможно. Только внутренней тишиной, только благородством тона можно показать нищету нигилистического позитивизма. Но подвести к этой тишине нельзя, не отправившись к людям на ярмарку. Иного пути нет, кроме расширения спектра чувств, тональности, стилистических средств до пушкинского диапазона. Только богатством музыкальных переходов от иронии к благоговению, от смеха к глубокой серьезности можно показать, насколько мелко и отупляюще однообразно иронизирующая литература.

«Смех, — подчеркивает Розанов, — есть вообще недостойное отношение к жизни¹⁶.

Только музыкальная душа способна видеть онтологическую «глубину» не в отрыве от поверхности вещей. И только розановское стилистическое богатство оказалось в силах выразить существо этого «православного позитивизма» и наметить пути к победе над позитивизмом нигилистическим.

«Из писателей нашего направления (православных) мне первому, — пишет Розанов, — удалось добиться читаемости... Это — *первый* раз за историю литературы... Победа! Победа» В кабаке наконец внесен образ: и как проститутки ни беснуются, тихая свечка светится и светится. И не погасить ее...»¹⁷.

Воистину победа. И какие бы программы растления не осуществлялись, но раз уж на Руси начали зачитываться Розановым, то не все потеряно.

2. Личный секретарь о. П.Флоренского

Софья Ивановна Огнева (ур. Киреевская) родилась в 1858 г. и провела ранние детские годы в орловских имениях деда и отца. Женатый на собственной крепостной дед Николай Петрович Киреевский был в недалеком родстве со славянофилами, но никаких связей с ними не поддерживал и вел жизнь богатого, но вполне заурядного провинциального помещика, лишенную каких бы ни было духовных интересов. Каждый из восьми его сыновей выходил в малых чинах в отставку и прожигал жизнь в охотничьих забавах и любовных интрижках. Характерно, что один из них, проведя некоторое время в одной палатке с М.Ю.Лермонтовым во время службы на Кавказе, даже не подозревал, что общался с великим поэтом, и отзывался о нем как о пустом малом, плохом служаке, «вышедшем на дуэль из-за пустяков». Мать Софьи происходила из семьи Потемкиных, находившейся в родстве с полудержавным властелином екатерининских времен, но укладом жизни не отличавшейся от семьи Киреевских. Сестры матери, истомленные здоровьем и деревенской скукой, перебираясь на жительство в Москву, не находили в себе душевных сил противостоять новым веяниям, зачитывались Боклем и Чернышевским и устраивали по рецептам последнего швейные мастерские в уютных арбатских особнячках.

Препорученная заботам эмансипированных тетушек, Софья окончила в Москве Александро-Мариинский институт, но продолжить образование на высших женских курсах В.И.Герье не смогла, т.к. отец категорически заявил, что предпочтет видеть дочь мертвой, чем курсисткой.

Продолжая заниматься самообразованием, Софья через свою подругу Анну, сестру будущего председателя Первой Государственной Думы Сергея Андреевича Муромцева, познакомилась с

кружком молодых либеральных профессоров и публицистов, в который входили М.М.Ковалевский, А.И.Чупров, И.И.Янжул, В.А.Гольцев и ряд других кумиров тогдашней молодежи. И все же у юной Софьи достало душевного здоровья и проницательности, чтобы за ореолом прогрессивности и популярности разглядеть пустогрудость и неосновательность представленного в кружке человеческого материала. «Станным образом, — вспоминает она, — несмотря на то, что лица, составлявшие Муромцевский кружок, были все выдающиеся, крупные, известные ученые, с громкими именами, с создавшейся вокруг этих имен славою, сильного впечатления ни личностью, ни мыслями, которые они высказывали в своих оживленных беседах, они никогда не производили. Это были какие-то манекены, словно живые мертвецы. В них чувствовалось отсутствие живого национального чувства. Прежде всего, они были не русские люди; для них не было ни родины, ни национальных и религиозных традиций. Каждый из них говорил словно с трибуны...»¹⁸

Устояла Софья и против чар самого лидера кружка, сказочного красавца и триумфатора, двадцатисемилетнего профессора Императорского Московского университета, вскоре доведшего любовными преследованиями свою родную сестру до душевного расстройства и самоубийства. «Станный он был и жуткий человек, — вспоминает о С.А.Муромцеве Софья Ивановна. — В нем было собственно два резко разграниченных человека. Один — добродушный (...) Другой — был темный, непонятный и страшный. Это был образ, который так тонко понимал и так гениально изобразил Достоевский в лице Ставрогина. В Муромцеве не было крупной натуры и широкого размаха Ставрогина, но во всяком случае он его во многом напоминал. С.А. отличался полным безверием и в то же время был полон суеверий и предрассудков, был по временам циничен и жесток»¹⁹. Кстати говоря, и его младшего собрата по либеральному движению Павла Милюкова, его научный руководитель, великий историк В.О.Ключевский, сблизил с персонажем Достоевского, назвав «смердяковым русской истории».

Но благодаря кружку Софья через аспиранта Муромцева, Владимира Огнева, познакомилась с его старшим братом, медиком Иваном Флоровичем Огневым, будущим известным гистологом, также оставленным при Московском университете для подготовки к профессорскому званию. На фоне остальных членов кружка он, в глазах Софьи, выделялся нравственной чистотой, от него веяло духом подлинности и основательности. В нем

она почувствовала опору в своей будущей жизни. В июне 1883 г. они поженились и прожили счастливо до самой кончины Ивана Флоровича в 1928 г., вырастив и воспитав трех замечательных сыновей.

Софья Ивановна живо интересовалась университетской жизнью мужа и его друзей-профессоров, а когда подросли сыновья, то также и жизнью нового университетского поколения. Особая духовная близость существовала у нее со старшим сыном Александром, который сначала поступил на естественное отделение физико-математического факультета, но потом, не окончив его, перешел на философское отделение историко-филологического факультета. Затем он был оставлен Л.М.Лопатиным при университете для подготовки к профессорскому званию и в свой черед защитил магистерскую диссертацию. Среди близких друзей Александра надо выделить будущего известного философа В.С.Шилкарского, будущего основателя евразийства и выдающегося лингвиста князя Н.С.Трубецкого, видных филологов Ф.А. и М.А.Петровских, М.В.Шика, И.С.Веревкина. К сожалению, имена многих из этого круга не сохранились в истории, ибо их носители безвременно ушли из жизни вследствие последовавших вскоре трагических событий. Но следует отметить, что это был тот самый круг молодых людей, в котором, по словам Н.С.Трубецкого, впервые зарождались и обсуждались идеи будущего евразийства.

После революции, переселившись в Сергиев Посад, Софья Ивановна духовно сблизилась еще с одним знаменитым другом старшего сына, о. Павлом Флоренским, и стала фактически его личным секретарем, записывая под его диктовку и перепечатывая его работы. После ареста и высылки Флоренского, потеряв перед этим мужа, рано умершего старшего сына и ушедшего с белой армией в эмиграцию младшего сына Владимира, Софья Ивановна почувствовала утрату смысла жизни и единственное утешение она нашла в написании собственных воспоминаний, хлопоты об опубликовании которых в издательстве «Academia» тянулись с 1934 по 1937 гг., когда они вполне естественно завершились ничем. К сожалению, это были как раз те годы, когда многие персонажи ее «Воспоминаний» переходили в разряд неупоминаемых, как например арестованный по «словарному делу» в 1935 г. и расстрелянный в 1937 г. М.А.Петровский. Поэтому в архиве издательства сохранился, видимо, сильно сокращенный вариант рукописи.

Умерла Софья Ивановна в 1940 г., окруженная заботой единственного оставшегося при ней среднего сына, видного ученого-ботаника, профессора Московского университета Сергея Ивановича Огнева.

3. Должна ли философия быть наукообразной?

Почему невозможно объяснить успешно действующему ученому разницу между философией и наукой? Потому что ему это знать не нужно. Это знание его оскорбляет. Оно включает в его душе механизмы блокировки, механизмы отторжения. Ему хотелось бы думать, что философия это та же наука. Ну, пусть метанаука, наукоучение, наука наук, но — наука. Тогда как по природе своей наука и философия (являющаяся видом искусства) разнятся как день и ночь.

«Научная и культурная точки зрения, — справедливо подчеркивал Вяч.Иванов, — не только противоположны, но друг друга исключают. Наука — демократична, культура — аристократична»²⁰.

Да, Фигаро может оказаться гораздо смысленнее графа Альмавивы. Зачастую так оно и бывает. Но душа у Фигаро лакейская, и с этим ничего поделать нельзя. Гегель подробно описал диалектику раба и господина. Будучи опосредован рабом в своих отношениях с природой, господин попадает к нему в зависимость и утрачивает власть. Рабу же кажется, что он не нуждается в господине, и совершает переворот. Гегель не объяснил рабу, что тот также опосредован, опосредован господином в своих отношениях с небом.

Трагедия революций не в том, что все меняется местами, а в том, что с переменой мест у лакея не меняется душа и он остается лакеем на троне.

За последние три века наука совершила подлинную революцию во всех сферах жизни. Она подмяла под себя богословие и философию, принудив их стать наукообразными, подготовила почву для господства поп-искусства. Жить стало лучше, жить стало веселее. Наука экранировала нас от неба. Вертикальное напряжение резко ослабло. Но не приведет ли этот парниковый эффект к глобальной катастрофе?

При строительстве храма камни поднимаются на высоту и там закрепляются в полном соответствии с законами природы. Но даже тысячу лет изучая камни и законы, нельзя из них вывести

образ храма. При строительстве изобретаются домкраты и лебедки, но и в них образ храма отсутствует. Тысячи тонн материала и тысячи людей приведены в движение не природными силами, а силой воображения, которое, в свою очередь, питается религиозным воодушевлением миллионов людей, нуждающихся в сохранении связей со смыслом жизни.

Высшие цели направляют движение человеческого духа и мысли, и горе нам, если излишняя рационализация упростит и исказит образ храма. Точно так же и философ не должен позволять своей душе под видом любознательности отвлекаться от высших целей, от смысла жизни. Многознание не только не научает мудрости, но, хуже того, мельчит душу.

Механизмы и компьютеры потакают лености духа, обещая освободить его от труда. Но не механический, а только ручной и душевный труд осуществляют нашу связь с небом, ибо связь знания со смыслом не логическая, а символическая. Смысл не в конце причинно-следственных цепочек. Смысл им перпендикулярен. Однако он обладает мощью разрывать цепочки рационализаций и превращать их в средства художественной выразительности, с помощью которых он и творит иерархически организованное художественное целое.

Академик Раушенбах, выступая как-то по телевидению, признался, что изучая два десятка лет искусство, он так и не понял в нем главного. Он не научился отличать талантливое от бездарного. Чтение искусствоведческой литературы не приблизило его к пониманию, ибо он не обнаружил в ней привычной для него логики рассуждений. Вся аргументация там, по его словам, сводится к возгласам: «Ах, как это прекрасно!» и к рассуждениям типа: «Это хорошо, потому, что это прекрасно. Это прекрасно, потому что великолепно. Это великолепно, потому что изумительно». И здесь академик ничуть не утрирует ситуацию. «Логика» продвижения по вертикали действительно иная, нежели логика движения по горизонтали. В мире природы отношение «выше-ниже» можно измерить числом. Но как измерить это отношение в ценностном мире? Инструментом измерения здесь является сама личность, и ссылка на авторитеты играет решающую роль. Естественное же заменило авторитет личности авторитетом вещи.

Способность воспроизвести явление свидетельствует об истинности его познания. Но разве способность воспроизвести в читателе состояние восторга и вдохновения, состояние духовного подъема не свидетельствует об истинности художественного

познания, об истинности познания мира ценностей! И даже естествоиспытатель, становясь педагогом, невольно начинает иначе выстраивать совокупность знаний, организуя ее (по возможности) телеологически. Целью его становится уже не воспроизводство явлений или математических построений самих по себе, а «воспроизводство» творческой личности, «воспроизводство» состояний вдохновения и духовного подъема. Педагог невольно начинает сопровождать передачу «голового» знания воспоминаниями о своих творческих удачах и о ярких личностях из мира науки. Т.е. начинает превращать естественнонаучное знание в гуманитарное, делая его элементом художественного целого. Уже в зрелом возрасте педагог начинает учиться *искусству* художественной организации знания, *искусству* двигаться мыслью одновременно и в рациональном, и в ценностном измерении, т.е. учиться философии.

И тогда встают вопросы: а оправдана ли капитуляция философии перед наукоцентричным мировоззрением? Может быть, и сама наука выиграет, если перестанет навязывать другим дисциплинам свои критерии истинности и займет подобающее ей достойное, но далеко не господствующее место в культуре? Наука уже всем доказала свою мощь и свою нужность. Не пора ли ей признаться в том, что она сама остро нуждается в знаниях, добываемых иными способами?

4. О методе

1. Историю русской философии нельзя толково и интересно изложить вне перспективы становления персонализма в России, достигшего зрелости в творчестве Ф.М. Достоевского, В.В. Розанова и о.П. Флоренского. Только в свете высших достижений все моменты истории философии приобретают осмысленность, а изложение драматическую напряженность и становится захватывающе интересным. В персонализме, являющемся жизненным нервом философии как таковой, философия осознает свою природу как особого способа организации знания. Системы знания должны не угнетающе воздействовать на душу читателя, а напротив, способствовать его духовному возрастанию, открывая перспективы к высшим целям, задаваемым вспышками откровения. Поэтому телеологизм изложения совершенно неизбежен, и он достигается путем максимального выявления метафорической составляющей словесного оформления, ибо связь «высшего» и

«низшего» имеет не логическую, а символическую природу. Особое значение при этом приобретает ритм изложения. Как стихотворение в идеале должно длиться не более 3-4 минут, так и философский текст должен прочитываться на одном дыхании. Поэтому алгоритмически сжимаемое знание не подлежит развертке, чтобы не нарушать найденный художественным чутьем ритм изложения. Труд логической развертки обязан взять на себя читатель, пользуясь библиографическими указаниями историка философии.

2. «Онтологизм», как одна из ключевых характеристик русской философии, не может быть объяснен, скажем, ссылкой на суждение Флоренского об Истине как Естине. Историк обязан облегчить читателю восприятие мысли Флоренского как реального *события* в бытии, восприятие его мысли как реального продвижения в направлении бытийной насыщенности мысли. Только тогда его мысль сможет выявить свою духоподъемную силу.

3. Нельзя отнести философа к персоналистам на основании лишь того, что он высшим бытием считает Троидную Личность. Такое признание может оказаться голословным. Важно, каким способом познается это высшее бытие. Трансцендентальный субъект его познать не может. Методом интроспекции можно обнаружить в своих глубинах лишь «Ничто». Только глазами другого я могу «увидеть» бытие. Поэтому декартовский тезис на почве персонализма преобразуется в тезис: «Я мыслю, следовательно существуют интимно близкие мне люди». Острый интерес к исповедальным и благодатным корням чужой мысли обличает в философе персоналиста. Это уже не «психоанализ», а, так сказать, «персоносинтез».

4. «Соборность» и «персонализм» — понятия нерасторжимые. Если опыт церковной жизни, когда собравшиеся во Имя Христа начинают ощущать реальное его присутствие среди них, преобразует философское мышление и оно начинает излучать вокруг себя ауру, втягивающую читателя в сочувствующее сотворчество, то в этом случае мы можем говорить о мышлении в элементе соборности. Подобно артисту, философ-персоналист мыслит как бы на сцене. Продвижение мысли по вертикали выражается не логикой, а интонацией речи, помогающей с должной условностью относиться к каждому слову. Но верную интонацию можно найти только перед лицом слушателя. Собравшиеся во имя Истины (пусть даже в идеальном пространстве) могут ощутить реальное Ее присутствие, и это уберет их от фальши. Малейший привкус гениальничания, апломба, попыток самоутвердиться за чужой

счет мгновенно разрушит благотворную (чтобы не злоупотребить словом «благодатную») ауру мысли и превратит тезис о соборности в простую риторическую фигуру.

5. Хвала цитате! Логические рассуждения философа историк может изложить яснее и компактнее своими словами. Но подлинные события мысли должны быть представлены в подлиннике. Лишь они одни способны обеспечить реальное присутствие автора и возможность с ним собеседования. Главная задача историка – найти эти вспышки мысли, эти корни мысли, а не отвлекаться на прослеживание подробностей ремесленных разработок. Простой коллаж из корневых мыслей философа, высвечивающий искусной компоновкой всю мощь их метафоричности, в тысячу раз ценнее объемистой гелертерской монографии. Нужно уважать читателя. Да и себя тоже.

Примечания

- ¹ *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. СПб., 1913. С. 128.
- ² Цит. по: *Розанов В.В.* О понимании. М., 1996. С. 665.
- ³ *Розанов В.В.* О писательстве и писателях. М., 1995. С. 241.
- ⁴ *Розанов В.В.* О себе и жизни своей. М., 1990. С. 343.
- ⁵ *Розанов В.В.* О писательстве и писателях. С. 242.
- ⁶ *Гофмансталь Гуго фон.* Избранное. М., 1995. С. 734.
- ⁷ Не лишне напомнить, что «бытийность» и «важность» – это по сути одно и то же. Только понимать нужно «важность» через «бытийность», а не наоборот.
- ⁸ *Гофмансталь Гуго фон.* Указ. соч. С. 582.
- ⁹ *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. в шести томах. Т. 4. М., 1949. С. 432.
- ¹⁰ Сосуд избранный. История российских духовных школ. Санкт-Петербург. 1994. С. 104, 105, 107.
- ¹¹ Цит. по: *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. 1992. С. 243-244.
- ¹² *Розанов В.В.* Когда начальство ушло. М., 1997. С. 509.
- ¹³ *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. С. 440.
- ¹⁴ *Розанов В.В.* Когда начальство ушло. М., 1997. С. 408.
- ¹⁵ Там же. С. 393.
- ¹⁶ *Розанов В.В.* Сахарна. М., 1998. С. 148.
- ¹⁷ Там же. С. 251-252.
- ¹⁸ *Огнева С.И.* Полвека моей жизни. Воспоминания // РГАЛИ, ф. 629, е.х. 1270, л. 186.
- ¹⁹ Там же, лл. 180-181.
- ²⁰ *Альтман М.С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб., 1995. С. 86.

Содержание

К СТОЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ В.С.СОЛОВЬЕВА

<i>В.В.Сербиненко</i> Образ «постисторического» будущего в «Трех разговорах» Вл.Соловьёва	3
<i>А.И.Абрамов</i> Философия всеединства Вл.Соловьёва и традиции русского платонизма	15
<i>Б.В.Межуев</i> Вл.Соловьёв, Н.П.Гиляров-Платонов и «разложение славянофильства»	33
<i>А.П.Козырев</i> Нижегородская сивилла	62
<i>Л.А.Коган</i> В.С.Соловьёв и проблема свободы	85
<i>О.В.Козлова</i> Онтологический статус божественного и природного начал в философии В.С.Соловьёва	108

ПРОСВЕЩЕНИЕ

<i>А.М.Хлопников</i> Н.Ф.Кошанский и его время	118
<i>Н.А.Куценко</i> Русские богословы XVIII-XIX веков как историки философии: Георгий Щербацкий	143

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

<i>В.В.Лазарев</i> О единстве религии и культуры	156
---	-----

ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ В 1917–1991 ГГ.

<i>В.Ф.Пустарнаков</i> К оценке философской позиции Я.М.Букшпана в статье «Неопреодоленный рационализм» сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы»	180
---	-----

ФИЛОСОФСКОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ

<i>И.Н.Берговская</i> Кудиново в жизни Леонтьева	198
---	-----

ЭССЕИСТИКА

<i>А.В.Соболев</i> Философские мелочи	209
--	-----

Научное издание

История философии. № 6

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*
Технический редактор *Н.Б.Ларионова*
Корректоры: *Ю.А.Аношина, А.А.Смирнова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 21.12.2000.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 14,18. Уч.-изд. л. 12,38. Тираж 500 экз. Заказ № 032.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14