

Российская Академия Наук
Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

№ 2

Москва
1998

ББК 87.3
И-90

Редколлегия:

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

Редакторы: *М.Н.Громов, А.В.Панибратцев*

Рецензенты:

доктор филос. наук *М.А.Маслин*
канд.филос. наук *Т.П. Лифинцева*

И-90 **История философии. № 2.** — М., 1998. — 189 с.

Второй номер «Истории философии» посвящен тематике, так или иначе связанной с историей русской философии. В номере помещены собственно исследовательские статьи, переводы, рецензии и эссе. Библиографический раздел знакомит читателя с подбором книг, относящихся к историко-философским аспектам староверия, а также с библиографией русскоязычных трудов видного российского просветителя И.Ф.Буле.

Представляет интерес для студентов, аспирантов, исследователей, чьи интересы лежат в области истории русской философии и культуры.

СТАТЬИ

М. Н. Громов

Исихазм в отношении к вербальному и невербальному аспектам культуры

Но с той поры я чтить привык святой
безмолвия язык

Вяч. И. Иванов

Исихазм стал проникать на Русь при обрусевшем греке митрополите Феогносте (1328–1353). Благотворный духовный импульс, полученный из Византии и бывший одним из последних ее даров, оплодотворил русскую культуру XIV–XV веков и способствовал непревзойденному ее расцвету¹. Именно тогда распространяются *Corpus aeropagiticum*, «Диоптра» Филиппа Монотропа, «Источник знания» Иоанна Дамаскина и ряд других фундаментальных творений богословско-философской мысли. Именно тогда творят Феофан Грек, Андрей Рублев, Елифаний Премудрый, митрополит Киприан, Пахомий Логофет, персонафицирующие, с одной стороны, высокий взлет древнерусской культуры и, с другой, ее неразрывную связь с греко-славянским православным ареалом, составлявшим, по выражению Д. Оболенского, своего рода содружество (*Commonwealth*)² или, говоря словами Р. Пиккио, с особым регионом *Slavia orthodoxa*, находившимся под сильной интеллектуальной эманацией Византии³.

Для исихазма характерен не уход от реальной действительности, как иногда полагают его критики, но решение актуальных смысложизненных проблем эпохи «с точки зрения вечности»⁴, когда не изменчивая эмпирика мира сего, а незыблемые ценности играют основную ориентирующую роль. Одна из главных интенций исихазма, определяющих его суть, состоит в органичном сопряжении феноменально переживаемой реальности с новым пониманием, новым прочтением, новой интерпретацией святоотеческого наследия, хранящую нетленную ноуменальную сущность.

Если говорить шире, касаясь типологии возникновения новых явлений культуры, то, как правило, энергичный прорыв

вперед предполагает для сбалансированности поиск надежной опоры в прошлом опыте, причем формы взаимодействия с ним могут быть самыми разными (от апологетики до полемики), но всегда это — открывающая потенциальные возможности «диалогическая ситуация» в рамках единой культурной ойкумены, всеохватывающего пространства «семиосферы» (Ю.Лотман)⁵.

Пафос исихазма состоит в новой аксиологической установке позднего Средневековья, когда в противоборстве с Ренессансом и вместе с тем под влиянием проторенессансных и собственно ренессансных идей происходит своеобразная реабилитация тварного, вещественного, плотского начала путем просветления, одухотворения, возвышения его фаворским светом Божественной энергии. Если для раннехристианских авторов, равно как для просветителей неофитского толка у последовательно принимавших крещение народов, типична и оправдана суровая антипаганистская проповедь с резким неприятием любого культа плоти, то после нескольких столетий утверждения христианского примата духа возникла необходимость корректировки прежней позиции.

Тело человека начинает восприниматься не как темница души и препятствие к ее спасению, но как светлая горница, прекрасное обиталище, подлинный храм души, который нужно очистить от нечистот страстей и дурных помыслов, наполнить Святым Духом, под действием которого будут гармонизированы телесное и духовное начала. Давняя мечта о гармоничной личности, выраженная в частности у Платона в диалоге «Федр», где душа представлена в виде несущейся колесницы, управляемой возничим — разумом, который сдерживает коня страсти и коня воли⁶, реализуется отчасти в практике исихазма.

На это собственно и направлена утонченная медитация паламистов, этому же служит и знаменитый «Устав» преподобного Нила Сорского, цель иноческих устремлений которого — «не умерщвление плоти, а внутреннее, нравственное самосовершенствование»⁷, но, разумеется, не в утилитарно-светском, а возвышенно-духовном понимании восхождения от земного к горнему. Крупнейший русский исихаст творчески применил к отечественной монашеской практике учение св. Иоанна Лествичника κλίμαξ, где рассмотрены 6 стадий становления аффектов (опущена πάλη — борьба)⁸.

Применительно к монашеской практике Нил Сорский указывает, ссылаясь на Исихия Иерусалимского, четыре противо-

борства страстям: (1) «прилоги блюсти» (отсечение ранних впечатлений, «новоявленно в сердце вносимых и уму объявляющихся», на самом начальном этапе); (2) «сердце имети глубоче, олчаше от всякого помысла, и молитися» (внутренняя сосредоточенность духа, не допускающего внешнего воздействия и пребывающего в молитвенной сосредоточенности); (3) «Господа Иисуса Христа на помощь призывати» (повторение защитительных молитв, в особенности Иисусовой); (4) «память смертную имети» (размышление о быстротечности земного бытия и стоящей за его порогом вечности)⁹.

В соответствии с исихастской практикой Нил дает, как бы сейчас выразились, психотерапевтические советы: «держати дыхание», «молчати», «воздыхати», от рассеянного пребывания в миру переходить к предельной концентрации сознания и внутренней самоуглубленности. Этому способствуют и традиционные для православия аскетические рекомендации: «аще кто тело здраво имать, утомляти подобает его постом и бдением и деланием трудным, аще поклоны или рукоделие с трудом подобает творити», ибо безделье и пресыщение являются источником многих пороков¹⁰.

В пятой главе преподобный рассматривает учение, которое связывается с именем св. Нила Синайского, о восьми пороках, порождаемых дурными страстями: чревоугодию, блуде, сребролюбии, гневе, печали, унынии, тщеславии, гордости. Восьми порочным страстям следует противопоставить восемь добродетелей: пост, целомудрие, нестяжательство, милосердие, веру, терпение, скромность, смирение. Сочинение «О восьми помыслах», приписываемое Синаиту, было весьма популярно на Руси, оно встречается во многих нравственно-аскетических сборниках. Сама же пятая глава русского паламиста близка творению «De coenobiorum institutis» Иоанна Кассиана Римлянина, основателя монашества в Галлии IV–V веков, которого также волновали вопросы подвижнического жития.

Идея синергического преобразования тварного мира выступает не только в вербальных источниках, но также в иконописи, мелкой пластике, архитектуре — во всем контексте культуры. В иконе «Преображение» Андрея Рублева из иконостаса Благовещенского собора Московского Кремля традиционный сюжет наполняется новым содержанием. Расположенные внизу композиции фигуры апостолов предстают самоуглубленными, сосредоточенными, «созерцающими свет внутри себя»; идущее

от Христа фаворское сияние пронизывает всю картину, вместо резкого контраста духа и материи проступает просветленный образ светлой одухотворенной воздушной плоти, гармонии небесного и земного¹¹.

Жизнеутверждающее настроение Рублева продолжено в творчестве его последователей, особо мажорского звучания оно достигает у Дионисия, создавшего великолепные фрески в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря в Вологодском крае¹². На севере Руси, где в пустынном безмолвии полуночной природы душа открытее к простертым небесам, основывается немало обителей во имя Преображения Господня: на Валааме, на Соловках, на Кубенском озере.

Заметим, что подобное оптимистическое видение мира необходимо соотносить с контрастным фоном суровых исторических реалий и непростой идейной ситуацией минувших столетий. Во второй половине XV века по всей Европе нарастали эсхатологические настроения ожидания конца света, ибо истекла, по библейскому летоисчислению, последняя седьмая тысяча лет в 1492 году. В XVI же веке после полемики нестяжателей, сторонников преподобного Нила Сорского и иосифлян, последователей преподобного Иосифа Волоцкого, возобладало государственно-централизаторское направление, сложилась доктрина «Москва — Третий Рим», которая несла в себе идею устроения сильного земного царства в духе общеевропейской концепции *Roma aeterna*¹³. Эта доктрина не совпадала по ряду параметров со сложившимся идеалом Святой Руси, что приводило к драматическим коллизиям в отечественной истории со времен Средневековья до наших дней¹⁴.

Не следует, однако, слишком противопоставлять нестяжательскую и иосифлянскую традиции, чем грешила либеральная дореволюционная и особенно советская историография, всюду искавшая непримиримость классовой борьбы. Оба монашеских течения развивали разные стороны наследия преподобного Сергия Радонежского, в котором достойно сочетались умное делание исихастов и активное социальное функционирование монастырей. России были нужны и малые скиты, и процветающие обширные обители, равно как ей были нужны и уединившиеся, вплоть до затвора, отшельники, и энергично действующие в миру пастыри церкви.

Исихазм и линия преподобного Нила Сорского нашли свое продолжение в русском старчестве, деятельности Паисия Ве-

личковского, Тихона Задонского, Феофана Затворника и многих других святых подвижников, из коих особо следует сказать о преподобном Серафиме Саровском, совершавшем отшельнический подвиг во имя спасения России от надвигавшихся на нее бед и потрясений. Ныне в условиях духовного возрождения Отечества вновь пробуждаются интерес и потребность в глубинных истоках; оживляются искания неопатристического, неоисихастского, неостарческого толка. Показательно, что почти погибшая, но теперь широко развивающаяся неорусская иконопись берет за образцы лучшие творения высокого отечественного Средневековья XIV–XV веков, следуя таким образом имманентно заложенной в них исихастской традиции.

Интерес, проявляемый к русскому паламизму, не случаен, ибо он стал не просто одним из влиятельных духовных течений, но сущностно совпал с национальным менталитетом в его сокровенных основах и действенно способствовал общему творческому подъему. Однако изучение исихазма связано с рядом серьезных методологических вопросов, в том числе с проблемой разнообразия сохранившихся свидетельств и необходимости их целостной, взаимоувязанной, синхронизированной интерпретации.

Имеющиеся источники по древнерусской духовной культуре в целом и отечественному исихазму в частности можно условно разделить на **вербальные** (жития, грамоты, послания, летописи), **невербальные** (произведения искусства и архитектуры), **комбинированные** (иллюминированные рукописи, иконы и фрески с текстами, певческое искусство) и они нуждаются не только в изолированном их рассмотрении с позиций исторической, филологической, искусствоведческой, богословской, философской и иных наук, но и в качественно новой трактовке с помощью новейших методов комплексного источниковедения, интеграционного синтеза аналитически полученных компонентов, всеохватывающего семиотического подхода, когда в качестве содержательных знаков-символов исследуются все без исключения элементы культуры.

Подобные попытки предпринимаются в ряде направлений современной семиотики, например, в иконологии¹⁵, один из видных представителей которой Э.Панофски выдвинул тезис о «конденсации в отдельном произведении», принимаемом за микрокосм, всего макрокосма породившей его культуры и предложил оригинальную идею об архитектурной готике как «каменной схоластике», что явилось не внешне эффектной краси-

вой фразой, но продуманным утверждением о единстве воплощений в разнообразии памятников культуры сущности средневекового мировоззрения¹⁶.

В русле семиотических исследований на Западе вышло немало книг, посвященных семантике архитектуры¹⁷. Есть несколько публикаций на эту и близкие к ней темы в отечественной литературе¹⁸. Высказанная еще Соссюром мысль о близости архитектурного и естественного языков и сформулированная Леви-Строссом концепция единого семантического анализа явлений культуры продолжают оставаться плодотворными посылками для современных исследований. По мнению Э.Роджерса, «архитектура есть закрепление времени — эпохи в пространстве», она «преобразует преходящее в вечное»¹⁹. «Высшим продуктом человеческого духа» именуется произведения зодчества Ф.Л.Райт: «В них живут его сокровенные мысли, здесь его философия, истинная или ложная»²⁰.

Организуя пространство средствами архитектуры, человек не только создает утилитарную среду обитания (что, к сожалению, превалирует в современном строительстве, особенно массовом), он воплощает свое видение мира, свои представления о красоте, свою мечту о гармоничном бытии. Это особенно глубоко осознается в развитых цивилизациях. Как «модель космоса» понималось жилище человека в традиционной индийской архитектуре²¹. Столь же философична и китайская архитектура. Строившийся под знаком «ян» дом воспринимался мироорганизующим символом, в расширительном смысле понимавшимся как улица, селение, город, страна, вся поднебесная империя; ему противостоит существующее под знаком «инь» неорганизованное пространство²². И у древних славян имелась своя укоренившаяся символическая семантика дома, стен, очага, ложа, открытых в мир дверей и окон, до сих пор глубоко сидящая в нашем подсознании²³.

Возникая друг за другом в рамках разных стилей, далеко разведенные во времени и пространстве, творения архитектуры различных эпох представляют уникальные свидетельства мировосприятия и мирозидания сменяющих друг друга человеческих поколений. «Статичное, гармонично-пластическое пространство Древней Греции, мистериальное, вертикально-иерархическое пространство средних веков, геометрически-оптическое пространство Ренессанса, театрально-драматическое пространство барокко, рационализованное, динамическое пространство

современной архитектуры»²⁴ явственно отражают те «эстетические формации»(А.Флакер), которые выступают своего рода ступенями общего развития человечества.

Выступающая в роли «каменной летописи» архитектура имеет ценную особенность, а именно — объективность информации, заключенной в ее творениях. В ней проявляются «чистые, нефальсифицированные тенденции времени»²⁵, но с учетом того, что сам процесс отражения эпохи носит сложный, неоднозначный характер. Если памятники письменности можно убрать в архивы, книги — в библиотеки, произведения искусства — в музеи, и все это при желании замалчивать или тенденциозно интерпретировать, то творения архитектуры невозможно убрать с улиц и площадей, как невозможно в конечном счете дать им превратное истолкование, хотя, конечно, им можно нанести значительный ущерб путем сноса, искажений, тенденциозных оценок.

Следует подчеркнуть феномен синтеза искусств, возникающий на основе архитектурного творчества. В этом отношении архитектура близка философии, скрепляющей все формы познания мира по своей основополагающей и интегрирующей функции. Вместе с тем зодчество обладает таким качеством, как инерционность, ибо архитектурные идеи требуют времени, материалов, средств, порою довольно значительных, для своего воплощения. В этом отношении литература, особенно публицистика или поэзия, может гораздо быстрее реагировать на меняющуюся ситуацию.

Основатель российской школы практической реставрации П.Д.Барановский считал, что памятники архитектуры как источник не уступают по своей значимости произведениям письменности и искусства, а по силе воздействия превосходят их²⁶. В самом деле, немногие люди знакомы с посланиями старца Филофея, где обосновывается концепция ««Москва — Третий Рим», в то время как величественная панорама сердца российской государственности, имеющая мощный державный вид, понятна всем людям планеты, говорящим на разных языках. Такой облик Кремля создавался целенаправленно, он нес в себе вселенскую идею о том, что средоточие великого государства является своего рода Капитолием третьего и последнего Рима»²⁷. Эта концепция пронесена в ансамбле Кремля сквозь века вплоть до нашего времени.

Сложная архитектурно-философская семантика сакральных сооружений сложилась на тысячелетних традициях храмового

зодчества. В древнем и средневековом мире храм был средоточием не только духовной, но и общественной деятельности, где «сходятся все те многообразные интересы жизни, которые хоть каким-нибудь образом соприкасаются с религией»²⁸. Главное же его назначение — быть святилищем, палладиумом, высшим сакральным центром, который нередко принимался за центр мироздания, как святилище Аполлона в Дельфах для греков, Иерусалимский храм для иудеев, храм Воскресения Христова в том же Иерусалиме для христиан, Кааба в Мекке для мусульман.

Языческие греческие храмы, посвященные местным богам, отличались от таинственных восточных святилищ своей ясностью, просветленностью, рациональной архитектурной системой. Занимавший центральное место в системе городских построек, чаще всего возвышавшийся на акрополе, эллинский храм считался обиталищем божества и не был предназначен служить местом собрания молящихся. Главное внимание уделялось внешнему облику, экстерьеру, в чем проявилось целостное, недифференцированное отношение греков к миру в отличие от христианского сознания, стремившегося внутренним сокровенным образом приобщиться к тайнам бытия и в своих храмах, объемных моделях мироздания, устремлявшегося внутрь заключенного в стенах пространства; отсюда особая акцентировка интерьера, в коем совершается священное действие богослужения.

Средневековый храм, где, по словам Григория Нисского, звучит «вселенская мелодия», отличается умело организованной внутренней средой, настраивающей на возвышенное духовное мировосприятие, что проявилось как в византийской, так и готической архитектуре, ставших классическими для средневекового зодчества. «Сложная и намеренная ритмическая организация криволинейного движения в интерьерах византийских храмов в сочетании со зрительной дематериализацией формы рождает чувство высокого интеллектуализма»²⁹.

Высокий образец античного храмового зодчества — афинский Парфенон, представляющий классический греческий периптер, отражает, с одной стороны, «философское понимание греками прекрасного мироздания»³⁰, а с другой — воплощает в ансамбле Акрополя демократичную полисную организацию³¹. Четкий ритм колонн, окружающих по периметру здание и поддерживающих его кровлю, символизирует содружество равноправных граждан, несущих равную ответственность за управле-

ние полисом. В отличие от этого мощная вертикаль отдельно стоящего столпа, обелиска, колонны лучше выражает идею единодержавия, что можно наблюдать на примере колонны Траяна в Риме, Вандомской колонны в Париже, Александровской колонны в Петербурге и столпа Ивана Великого в Московском Кремле.

Промежуточное положение античной цивилизации между первобытным миром и феодальным обществом хорошо просматривается на материале архитектуры. Античное зодчество преодолевает грубость, примитивизм, приземленность архаических форм варварского строительства, но в ней нет еще того мощного стремления ввысь, желания преодолеть тяжесть инертных масс, раскрыть богатство внутреннего содержания, превратить замкнутые ритмы в поступательно динамическое движение, которые характерны для средневековой архитектуры, воплотившей ценности, идеалы и мировоззрение «фаустовского» драматического переживания бытия и ставшей новой ступенью общечеловеческого развития цивилизации.

Византийский храм, унаследовавший традиции античного зодчества, вобрал в себя и семантику ветхозаветной концепции культового сооружения. Иерусалимское святилище, построенное по образцу скинии, было не жилищем бога как героизированного человека у древних эллинов, а местом вознесения молитвы Творцу, где Он незримо присутствует частью обитающего в мировом пространстве бесконечного существа. Налицо «переоформление семантики в более высокий космологический план», когда не человек выступает мерой всех вещей, а трансцендентная высшая духовная субстанция³². Человек же в стремлении к этому бесконечному максимуму, необъятному духовному абсолюту имеет возможность непрерывного возрастания; его малость суть не предлог для унижения, но предпосылка для развития.

Преддверие ветхозаветного святилища было переосмыслено как нартекс, паперть христианского храма, место для оглашенных. Святая часть стала наосом, кораблем верных, трапезной храма. «Святая святых», место хранение кивота завета, превратилась в алтарь, где творит наиболее ответственную часть богослужения пастырь собравшейся в храме паствы. Трехчастная структура храма несет глубокую символику постепенного восхождения человека к высшим тайнам мироздания путем приобщения к бесконечной духовной субстанции³³. Византийский храм, созданный во времена расцвета империи, стал одним из высших достижений мировой архитектурной мысли. Кроме ан-

тичной традиции, этот стиль зодчества был в немалой степени «детерминирован восточным способом мышления»³⁴.

В VII–IX вв. в Византии вместо первоначальных базиликальных храмов складывается более отвечающий потребностям культа крестово-купольный тип церковного здания. Крестово-купольный храм, помимо чисто конструктивного решения, имеет глубокий мировоззренческий смысл. В нем выразилось представление о мироздании, соединявшее под знаком креста образ четверугольной земной тверди, уподобленной Ноеву ковчегу, и купольного небесного свода, как это описывается у Косьмы Индикоплова в «Христианской топографии» вслед за св. Климентом Александрийским³⁵. В тот период православный храм все более воспринимается как выраженная пластическими средствами, открытая для людей, включающая их в себя посредством храмового действия модель мироздания³⁶. Храм как мир, храм как космос, храм как социум стал промежуточным звеном между человеком — «микрокосмом» и мирозданием — «макркосмом». Он явился скрепляющей частью онтологической триады («мезокосм»).

Не только мир, природный и социальный, но и человеческая история демонстрировалась перед входящими в храм людьми в образах праотцев, библейских пророков, античных мыслителей, в сюжетах восхождения человечества от прошлого к будущему. Из-под главного купола, бывшего вместе с подкупольным пространством центром всей композиции, взирал строгий лик Пантократора, на восточной алтарной стене притягивало внимание мозаичное или живописное изображение таинства евхаристии, перед выходом из храма глаз останавливался на впечатляющей фреске грядущего Страшного суда. Сам цикл дневного, недельного и годового богослужения постоянно воспроизводил основные парадигмы христианского мировосприятия. Всю жизнь, с юных восприимчивых лет до умудренной опытом старости, проникался человек видением мира через образ храма и совершающегося в нем действия.

И неизменно перед взором стоящего в храме человека предстал иконостас, развившийся в древнерусском искусстве от небольшой алтарной преграды византийских храмов до величественного, достигающего семи-, девяти- и даже более ярусного сооружения. Классическим считался пятиярусный. В нем сверху вниз выстраивались ряды праотеческого, пророческого, праздничного, деисусного и местного чинов, последовательно вос-

производящие философски осмысленную мировую историю в ее христианском понимании. С визуально и пространственно удаленных верхних рядов будто сквозь дымку времени проступают лики праотцев и пророков. В наиболее хорошо обозреваемом, приподнятом над толпой деисусном ряде выражена центральная идея: моление Спасу, восседающему в образе грозного судии всех дел и помышлений людских, от лица Богородицы, Иоанна Предтечи, архангелов Михаила, Гавриила и наиболее почитаемых избранных святых. В самом низу находится местный ряд, составленный из икон, тесно связанных с храмом, с историей города или села, с тем, что является частью жизни обитателей данной местности. «Весь человеческий род» был представлен здесь «в конкретно узнаваемых образах»³⁷.

Антитезы мирового и местного, общечеловеческого и личностного, горнего и дольнего, святого и грешного, неумолимого и милосердного заставляли трепетать душу, вырываться из тесноты обыденного сознания, проникаться вечностью, думать о возвышенном и стремиться по мере сил к нему. Бывший не только иконописцем, но и мыслителем, в духовно-символической форме выражавшим глубокие философские идеи, Андрей Рублев, которого считали «всех превосходяща в мудрости зельне», хорошо понимал доминирующее положение иконостаса в интерьере храма и его сильное воздействие на сознание людей. Он творчески развил концепцию этого архитектурного сооружения: «Созданный Рублевым иконостас Успенского собора во Владимире сконцентрировал достижения философско-политической мысли его времени и открыл новую главу в истории иконостаса»³⁸.

К.Онаш считает иконостас «рисованной *Summa theologiae* Восточной церкви»³⁹. Его концепция, история, внутреннее содержание, выраженное в пластической форме, привлекает внимание многих специалистов, в том числе западных⁴⁰. Если латинский гений в лице св. Томаса Аквината создал вербально-рациональную «сумму», то православный в лице преп. Андрея Рублева и многих иных иконописцев сотворил образно-символическую систему, где визуальным способом воплощены основные ценности и парадигмы христианского вероучения. Мистическое богословие восточного христианства нашло в русской иконописи одно из наиболее глубоких своих отражений⁴¹.

Среди причин, повлиявших на становление высокого древнерусского иконостаса, несомненно воздействие исихазма. Рас-

цвет иконописи, давняя любовь к дереву как пластичному материалу, который позволяет создавать живописные композиции, легче поднимающиеся вертикально, чем тяжелый мрамор, желание упорядочить обилие сосредоточенных в храме икон не механически, но в виде продуманной системы, общее стремление духа к горнему привели к созданию подлинной симфонии богословско-философской доктрины, воплощенной средствами религиозного искусства. Исихазм дал творческий импульс, а старые местные традиции работы с деревом позволили создать нечто новое, уникальное, чего не было в Византии.

Заметим, что тенденция упорядочения икононого обилия и разнообразия привела позднее в старообрядчестве к устройству помимо центрального иконостаса дополнительных по боковым стенам, хотя и не в таком полном виде. Также параллельно шел процесс систематизации фресковой живописи по стенам храма, причем иногда фресковая, а в Новое время масляная живопись, воспроизводила ряды иконостаса, как это можно наблюдать, например, в росписи XVII века храма Ильи Пророка в Ярославле⁴².

Не только в иконописи, именуемой «умозрением в красках» (Е.Н.Трубецкой), но также в шитье, произведениях прикладного искусства, мелкой пластики проступает высокая духовность, глубокое содержание, тяготение к символической интерпретации бытия. Многие покровы, плащаницы, пелены, воздухи, хоругви, создававшиеся русскими инокинями и послушницами, представляют уникальные творения сакрального и эстетического содержания. Таковы «голубая плащаница» XV века из собрания Троице-Сергиевой лавры, «Спас Нерукотворный с предстоящими» XIV века из собрания Щукина в ГИМе, «Евхаристия с житиями Иоакима, Анны и Богоматери» XV века из собора Рождества Богородицы в Суздале⁴³.

Одним из лучших собраний лицевого шитья является коллекция Троице-Сергиевой лавры. Среди нескольких покровов, посвященных основателю обители, обращает на себя внимание самый ранний (около 1424 г.), созданный вскоре после канонизации Сергия с участием его брата Федора, архимандрита Симонова монастыря⁴⁴. Это лучшее изображение преподобного, часто воспроизводимое в современной изобразительной литературе, на которое повлияла деятельность Андрея Рублева. Предполагают, что знаменщик, по рисунку коего осуществлялась вышивка монастырскими мастерицами, был из круга прославленного иконописца.

Из произведений церковного прикладного искусства, имеющих глубокое духовное содержание, можно указать на сионы и иерусалимы, которые являются изображениями храма, скинии, града, сливающиеся в объемные, визуально воспринимаемые, обобщенные, сакрализованные модели мироздания⁴⁵. Можно также привести примеры прекрасных творений и скромных изделий сфрагистики (печати с именными изображениями), мелкой пластики (нательные иконки, кресты, панагии), каменной и деревянной резьбы, литья, ювелирного дела и так далее — и везде при внимательном изучении обнаруживаются следы мировоззрения, отпечатки высокой духовности, символически зашифрованные по канонам средневековой семантики ключевые образы древнерусского сознания, художественно воплощенные философы и теологемы⁴⁶.

При интерпретации памятников прошлого возникает также проблема адекватности оценки. Понимая их безусловную ценность как подлинных источников и максимально бережно к ним относясь, не следует все же их фетишизировать и придавать им абсолютную значимость. Любой вербальный и невербальный источник есть вещественное, материальное, ограниченное средство выражения и передачи заложенного в него при создании сущностного содержания, которое невещественно, нематериально, безгранично. Главное — это идеальные образы и мысли, за которыми стоит высшее духовное творческое начало, а не материальная их оболочка. Потому так важно исследователю через застывшую плоть памятника, часто фрагментарную и искаженную, прорываться к его истинному духовному содержанию, что возможно, говоря словами древнерусских книжников, лишь «очами духовными», а не «телесными».

Если автор памятника пытался выразить суть владевших им помыслов с помощью слов, то получалось вербальное воплощение, если с помощью иных способов, то невербальное. Например, общечеловеческая идея о тринитарности мироздания, рассматриваемая в христианстве как учение о Святой Троице, может быть выражена в словесной форме, в иконе, фреске, в трехчастной организации храма и храмового действия, разнообразными пластическими средствами, в цвете, в музыке, языком жестов и символов. При этом все разнообразные формы, средства и способы равноправны в их прикладной функции, ибо они не есть сущность Троицы, но суть ее отражения.

Приглядимся, например, к знаменитому изображению Ветхозаветной Троицы кисти Рублева, на котором три задумчивых ангела ведут безмолвную беседу о смысле бытия. Композиция линий создает абрис самого мироздания, сферичность которого обосновывали еще древние греки. Отсутствие обыденных подробностей придает каждой детали значение глубокого символа. Древо — не просто дуб мамврийский, под которым праотец Авраам угощал явившихся ему трех странников, а древо жизни, древо познания, крестное древо. Здание над левым ангелом — не только архитектурная кулиса, дом Авраама, но понимание мира как благоустроенного града, крепко стоящего среди хаоса неорганизованного бытия. Гора над правым ангелом — не просто пейзажный фон, но символ восхождения духа к вершинам познания высших тайн мироздания. Этот образ не менее философичен, чем триада Гегеля или трихотомия Канта. Без всяких слов и категорий он визуальными средствами выражает тринитарную концепцию бытия⁴⁷. Стремление к пластическому, эстетическому, метафорическому самовыражению является отличительной чертой национального самосознания⁴⁸.

Особо стоит проблема соотношения вербального и невербального аспектов в данной ситуации. Слово, *λογος*, *verbum* имеет уникальную функцию универсального средства соединения, закрепления, кодификации и трансляции всей культуры. В этом его сила. Но в слове нельзя выразить бесконечность мироздания, глубинную суть явлений, аромат цветов, мелодию звуков и многое, многое иное, что мы экзистенциально переживаем в потоке жизни и бесконечном разнообразии тварного бытия, не говоря уж об отношении к проявлениям Божественного, высшей формой приобщения к которому является безмолвное его созерцание.

Потому в исихазме вербальное воплощение не является основным, потому так ограничены и скромны письменные источники. Насколько велика деятельность преподобного Сергия Радонежского и насколько она слабо вербализирована. И можно ли передать словами невыразимое состояние души, которая путем утонченной медитации начинает прозревать в созерцании горнего? Это также невозможно, как невозможно передать всю глубину «метафизики света» паламизма, творчески развившего идущую от античности иррациональную и трудно вербализируемую традицию⁴⁹.

Подобное соотношение вербального и невербального характерно не только для православной культуры. При всей ин-

теллектуальной развитости Запада, при массе письменных творений католических и протестантских богословов, при изощренности понятийного инструментария, мы все же обнаруживаем сходную мысль о пределах человеческого разума и границах слова. Так святой Бонавентура писал в «Путеводителе души и Богу» (*Itinerarium mentis in Deum*), сопереживая святому Франциску Ассизскому, поднявшемуся на вершину горы Альверне и приобщившемуся к совершенному созерцанию Бога: «В этом вопросе бессильна природа, не очень многим может помочь усердие, мало что дает исследование, но много может дать помазание: мало дает язык, но много — внутренняя радость, мало дает слово и книга, но все — дар Бога, то есть Святого Духа, мало или ничего даст творение, но все — творящая сущность, Отец и Сын и Святой Дух»⁵⁰.

Изложенные выше рассуждения об ограниченности вербального и необходимости его соотнесения с невербальным направлены не на принижение, но на трезвую его оценку. Как «Критика чистого разума» Канта вовсе не свидетельствует об обскурантизме крупнейшего мыслителя, а служит на самом деле просветлению разума, так и объективный подход к слову без слепого ему поклонения должен послужить благому им пользованию, иначе мы рискуем впасть в очередное сотворение кумира, что встречается среди интеллектуалов, фетишизирующих объект своего увлечения. И последняя поправка — речь шла о слове человеческом как универсальном средстве культуры, но не о Слове Божественном, Логосе, Христе как присносущей ипостаси Святой Троицы.

Завершить же статью хочется словами старцев горы Афонской: Высшая Истина молчанием да чествуется.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Meyendorff I.* Byzantium and the Rice of Russia: a Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century. Cambridge (Mass.), 1981. *Хоружий С.С.* Исихазм и история // Цивилизации. М., 1993. Вып. 2. С. 172-196.
- ² *Obolensky D.* Byzantium and the Slavs: Collected Studies. London, 1971.
- ³ *Studia slavica mediaevalia et humanistica* Riccardo Picchio dicata / M.Colucci e.a. curant. Roma, 1986.
- ⁴ *Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987.
- ⁵ *Лотман Ю.М.* Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Русь и Византия. М., 1989. С. 227-236.
- ⁶ *Платон.* Федр /Пер. А.Н.Егунова. М., 1989.
- ⁷ *Архангельский А.С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в древней Руси. Часть 1. СПб., 1882. С. 129.
- ⁸ *Maloney G.* Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorsky, Paris, 1973.
- ⁹ *Боровкова-Майкова М.С.* Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912. С. 33.
- ¹⁰ Там же. С. 37.
- ¹¹ *Плугин В.А.* Мироззрение Андрея Рублева. (Некоторые проблемы). Древнерусская живопись как исторический источник.. М., 1974. С. 58-59.
- ¹² *Данилова И.Е.* Фрески Ферапонтова монастыря. М., 1970.
- ¹³ *Roma aeterna.* Leiden, 1972; *Кудрявцев М.П.* Москва — Третий Рим. М., 1994.
- ¹⁴ *Ромов М.Н.* Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. М., 1994. № 1. С. 54-61.
- ¹⁵ *Mitchel W.I.Th.* Iconology: Image, Text, Ideology. Chicago, 1986.
- ¹⁶ *Panofsky E.* Die Perspektive als symbolische Form // Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft. Berlin, 1961. SS. 111-115.
- ¹⁷ *Koenig G.K.* Analisi del linguaggio architetonico. Firenze, 1964; *Norberg-Schulz C.* Existence, Space and Architecture. Oslo, 1971; *Weber P., Zimmerman G.* Probleme der architektonischen Gestaltung unter semiotisch-psychologischen Aspekt, Berlin, 1980; *Bouyer I.* Architettura e liturgia. Magnano, 1994; etc.
- ¹⁸ *Успенский Б.А.* Поэтика композиции. М., 1970; *Маркузон В.* Семантика и развитие языка архитектуры // Архитектурная композиция: Современные проблемы. М., 1970. С. 44-49; *Страутманис И.А.* Информативно-эмоциональный потенциал архитектуры. М., 1978; *Иконников А.В.* Художественный язык архитектуры. М., 1985; *Артемова Е.Ю.* Семантические аспекты изучения памятников культуры // Памятниковедение: Теория, методология, практика. М., 1986. С. 62-75; *Вагнер Г.К.* Искусство мыслить в камне. М., 1990 и др.
- ¹⁹ *Мастера архитектуры об архитектуре: Зарубежная архитектура, конец XIX — XX в. М., 1972. С. 456.*
- ²⁰ *Райт Ф.Л.* Будущее архитектуры / Пер. с англ. М., 1960. С. 52.
- ²¹ *Вистара.* Архитектура Индии: Каталог выставки под ред. К.Кагала. Бомбей, 1987. С. 8.
- ²² *Завадская Е.В.* Художественный образ утопической мысли // Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 163.
- ²³ *Бабурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 1983.

- 24 *Мурина Е.В.* Проблемы синтеза пространственных искусств. М., 1982. С. 89-90; *Flaker A.* Stilske farmacije. Zagreb, 1976.
- 25 *Гидион З.* Пространство, время, архитектура /Пер. с нем. М., 1973. С. 39.
- 26 Эту мысль Петр Дмитриевич неоднократно высказывал в устной форме. Сохранились обширные архивные материалы и, к сожалению, очень малое количество публикаций. (См.: *Петр Барановский.* Труды, воспоминания современников. М., 1996).
- 27 *Кудрявцев М.П.* Историческая Москва — памятник древнерусского градостроительного искусства // Памятники Отечества: Иллюстриров. альм. Всероссий. о-ва охраны памятников истории и культуры. М., 1980. № 2. С. 106.
- 28 *Гегель .В.* Эстетика: В 4 т. М., 1971. Т. 3. С. 84.
- 29 *Комеч А.И.* Символика архитектурных форм в раннем христианстве // Искусство Западной Европы и Византии. М., 1978. С. 221.
- 30 *Тиц А.А., Воробьева Е.В.* Пластический язык архитектуры. С. 132-137.
- 31 *Martin B.* L'Acropole d'Athènes: Histoire, sauvegarde et restauration a'un patrimoine. Paris, 1982.
- 32 *Вагнер Г.К.* Византийский храм как образ мира // Византийский временник. М., 1986. Т. 47. С. 167.
- 33 *Gass W.* Symbolik der griechischen Kirche. — Berlin, 1872.
- 34 *Pevsner N.* Histoire architecture europejskiej. — Warszawa, 1971. — Т. 1. S. 15.
- 35 *Wolska W.* La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes: Théologie et science eu VI siècle. Paris, 1962. P. 116-117.
- 36 *Флоренский П.А.* Храмовое действо как синтез искусств // Маковец. Сергиев Посад, 1922. № 2.
- 37 *Толстая Т.В.* Местный ряд иконостаса Успенского собора в конце XV — начале XVI века // Успенский собор Московского Кремля: Материалы и исследования. М., 1985. С. 122.
- 38 *Плугин В.А.* Мировоззрение Андрея Рублева: (Некоторые проблемы): Древнерусская живопись как исторический источник. С. 127.
- 39 Medieval Russian Culture | Ed. by H.Birnbaum a. M.S.Flier. Berkeley, 1984. P. 186.
- 40 *Chatzidakis M.* Ikonostas || Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Stuttgart, 1966. Bd. 3. S. 326-353.
- 41 *Успенский Л.А.* Богословие иконы Русской Православной Церкви. Париж, 1989.
- 42 *Брюсова В.Д.* Фрески Ярославля XVII — начала XVIII века. М., 1983. С. 70-89.
- 43 *Мясцова Н.А.* Древнерусское шитье. М., 1971. Илл. 2, 5, 10.
- 44 Троице-Сергиева лавра. Художественные памятники. М., 1968. С. 119.
- 45 *Стерлигова И.А.* Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 46-62.
- 46 *Вагнер Г.К.* От символа к реальности. Развитие пластического образа в русском искусстве XIV-XV вв. М., 1980.
- 47 *Gromov M.N.* Medieval Natural Philosophy in Russia: Some Aspects // Miscellanea Mediaevalia. Bd. 21/1, Berlin; New York, 1991. S. 365.
- 48 *Лазарев В.Н.* Русская средневековая живопись. М., 1970.
- 49 *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика. XI—XVI века. М., 1992; *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 894-901.
- 50 *Бонаventura.* Путеводитель души к Богу. М., 1993. С. 155.

Единение западничества и славянофильства: синтез К.Д. Кавелина

Полемика между славянофилами и западниками продолжалась длительное время и принимала разные формы. Встречи, споры, литературные диспуты являлись постоянными. Славянофилов и западников трудно представить в отрыве друг от друга. Одни не существуют без других. Их можно считать противоположностями, составляющими единое целое. Оба лагеря напоминают две fratрии племени. А.И. Герцен сравнивал их с Янусом и двуглавым орлом, у которых билось одно сердце¹.

Оппоненты оценивались как противники, но противники «очень странные». «Наши друзья-враги», «наши враги-друзья», «добрый враг»... — вот что можно было услышать о представителях противоположного лагеря².

Участники полемики разрабатывали собственную концепцию, имея в виду позицию другой стороны; придавали ей — в связи с этим — совершенно определенную направленность, совершенствовали аргументацию, логические приемы в пользу выдвинутых положений, которые встречали постоянный отпор; отказывались от того, что явно не выдерживало проверку разумом. Можно считать, что каждое из учений создавалось не только его приверженцами, но и противниками.

Та социальная основа, на которой разрабатывались теоретические воззрения, у западников и славянофилов была общей. И те, и другие являлись либералами.

Либерализм западников просматривается отчетливо. Буржуазные порядки, утвердившиеся в Европе, находили у них понимание и сочувствие; западники были убеждены в их дальнейшем совершенствовании и распространении на другие страны, в том числе и Россию. Отношение к социализму было отрица-

тельным, и это послужило одной из главных причин, приведших в середине 40-х гг. к выходу из их рядов революционных демократов. Западники стояли за мирный и постепенный путь социальных преобразований. Они участвовали в отмене крепостного права, что открывало перед страной капиталистическую перспективу.

Либерализм славянофилов вызывает в литературе о них — и нередко — сомнения. Поводом для этого служит то, что славянофилы скептически оценивали буржуазный Запад, делая акцент не на его позитивных сторонах, а на негативных. Общественные отношения там, по их мнению, «задавили человека»; проявляется явное неуважение «всех нравственных начал»; в основании умственных движений «лежит самая мелкая жизнь, отрезанная от всего, что поднимает сердце над личной корыстью»³.

Вместе с тем, свою принадлежность к либерализму славянофилы не отрицали; более того, они — в этом отношении — считали себя последовательней западников. «Ни Хомяков, ни кто-либо из нас, — писал А.И.Кошелев, — никогда не высказывался против либерализма, либералов и всего того, чем ограждаются личные и имущественные права людей; мы даже упрекали западников в недостатке либерализма, ибо они навязывали народу учреждения и мнения, которым он несколько не сочувствовал»⁴.

Славянофилами, и в особенности А.С.Хомяковым, была изложена целая система либеральных воззрений. Славянофилы высказывались за равенство гражданских прав для всех подданных. Они были убеждены, что только свободная гласность «может очистить нашу умственную атмосферу», «устранить зло в настоящем, сделать его невозможным в будущем», что жизнь общественная есть, в частности, жизнь «свободной совещательности»⁵. Признавалось право не только на свободу мнений, но и на свободу честных ошибок. Выражалось пожелание, чтобы цензура была просвещенной, снисходительной, близкой к полной свободе. Религиозные философы, не сомневавшиеся в правоте православия (как оно ими понималось и интерпретировалось), призывали к веротерпимости. Предлагалось уважать «всякую свободу совести и веры, дабы никто не мог оскорблять истину и говорить, что она боится лжи и не смеет состязаться с ложью оружием мысли и слова»⁶.

Как и западники, славянофилы много сделали для отмены крепостного права, которое они находили не только безнравственным и экономически несостоятельным, но и не соответ-

ствующим божьим заповедям. Они работали в губернских комитетах и Редакционных комиссиях, составляя там вместе с либералами других толков единую группу.

Отношение к революционным катаклизмам являлось, как и у западников, отрицательным. Решение социальных проблем революционными методами страшило их не менее, чем западников. Им было «страшно и подумать» о том, чем может завершиться «небывалый антагонизм между сословиями»⁷.

О социализме славянофилы говорили не только в том же смысле, что и западники, но и почти в тех же словах. Если Т.Н. Грановский полагал, что социализм — болезнь века, то для А.С. Хомякова это — болезнь духа⁸.

Как же можно было, принимая принципы либерализма, идеологии буржуазной, не признавать будущего за самой буржуазностью? Дело в том, что буржуазность на Западе, где она обретала свои классические формы, разочаровывала. То, чего ждали от нового общества в канун Английской, а затем и Французской революций, не сбылось. Некогда возведенные идеалы, воплощаясь в реальность, быстро тускнели. Поэтому те силы, которые фактически работали на капитализм, зачастую отказывались признать это; сами были уверены и уверяли других, что они стремятся к общественному состоянию совсем иного рода, чем то, которое было осуществлено на Западе. Наряду с либерализмом, явно и четко обозначившим те социальные вехи, на которые он ориентировался, был еще и такой, который камуфлировал свои конечные цели, использовал социальную мимирию, хотя и не сознавая этого обычно. Славянофилы именно и являлись представителями либерализма такого типа.

В центре дискуссии между западничеством и славянофильством оказалась проблема соотношения общего и особенного. Если западники делали акцент на том, что единого или должно единить Россию с Западной Европой, то славянофилы — на различиях, свойственных им. Каждая из групп обращала преимущественное внимание на одну из граней двустороннего процесса.

С точки зрения западников, Россия должна следовать за Европой, идти теми путями, которые ею уже проложены. Нет смысла заниматься социальным творчеством — все, что нужно, имеется в наличности. К тому же Запад отмечен историческим избранничеством, а Россия обойдена им. Высоко оценивая характер исторического развития европейских народов и событий, к которым они оказались причастными, оставивших глубоко-

кие следы в сердце человечества, П.Я.Чаадаев считал, что «нации, лишенные подобного прошлого, должны смиренно искать элементов своего дальнейшего прогресса не в своей истории, не в своей памяти, а в чем-нибудь другом»⁹. К числу таких наций он относил русскую. Чаадаев утверждал даже, что Россия — предмет не истории, а лишь географии. Заимствования у других народов, в общем свойственные любой этнической общности, западничеством гипертрофировались и рассматривались как основная национальная черта русских: «явление, быть может не имеющее примера в истории народов»¹⁰. Согласно западной версии Чаадаева, историческое поприще России было начато призыванием кучки скандинавских авантюристов; затем последовал поиск религии у чужих народов; во времена ига были усвоены обычаи завоевателей, причем далеко не лучшие; беспрестанно шли разные чужеземные влияния и позже. Среди этого хаоса воздействий приобщение к Западу было в высшей степени полезным: именно использованию европейской цивилизации Россия обязана значительной частью своего могущества.

По мнению же славянофилов, тот путь развития, который опробован Западом, России не подходит. Ее история своеобразна, не имеет ничего общего с европейской, и хотя за последние полтора столетия бытие страны из-за внешних воздействий претерпело существенные деформации, двигаться вперед она должна опираясь на собственные традиции и иначе, чем Запад.

В сочинении А.С.Хомякова, которое осталось без названия и среди друзей именовалось «Семирамидой», а от издателей получило заголовок «Записки о всемирной истории», где философия истории славянофильства представлена наиболее полно, сделана попытка обосновать наличие двух принципиально различных вариантов развития в социальном мире: кушитского и иранского. Первый, имея отправной точкой Куш, южного соседа древнеегипетского царства, а другой — древний Иран, выводят, согласно Хомякову, в конечном счете, соответственно к Западной Европе и России. В первой из линий развития Хомяков усматривает практицизм, вещизм и узко понятую рациональность, во второй — нехватку внешнего, формального, юридического, но зато большую насыщенность духовным началом. Будущее, по его представлению, естественно, за второй из них.

Если западничество, делая ставку исключительно на общее, явно не считалось с локальными типами развития, то славяно-

фильство, сосредоточившись на особенном, не принимало в расчет общие моменты и повторяемость в истории.

Дискуссия между славянофильством и западничеством велась в широком, общем плане. Участники ее держались ближе к философии, чем к конкретной социологии и политике. Как будет осуществляться торжество с Европой, каков механизм этого процесса, через какие промежуточные стадии он пойдет — эти вопросы оставались у западников без ответа. Не детализировали, каким образом осуществится в России самобытность и что за формы она обретет, и славянофилы. Они считали, что для позитивной программы и реальных прогнозов нужны некоторые предварительные условия. Следует прежде всего окончательно вырваться из-под гнета европейской мысли. «Тогда, — говорил И.В.Киреевский, — возможна будет в России наука, основанная на самобытных началах, отличных от тех, какие нам предлагает просвещение европейское... Тогда жизнь общественная в России утвердится в направлении, отличном от того, какое может ей сообщить образованность западная»¹¹.

Западники не видели в стране таких социальных институтов, которые могли быть как-то использованы при движении вперед. Православие воспринималось ими негативно. Те, кто первоначально являлся западниками, но затем выделился из группы, вместе с революционным демократизмом усвоили и антирелигиозность. Левый мировоззренческий фланг пережившего размежевание западничества также являлся атеистическим. В.П.Боткин испытывал «полное, искреннее отрицание так называемого бога» и питал «ненависть к христианству»¹². Основная часть группы была умеренней. Испытывая отчуждение от православия, эти западники стремились сохранить некоторые религиозные представления — о боге, бессмертии души. Правый мировоззренческий фланг западничества был представлен П.Я.Чаадаевым, философом религиозным. Ставя вопрос о социальном развитии, он писал, что «западный религиозный строй гораздо более благоприятствовал такого рода развитию, нежели тот, который выпал на нашу долю»¹³. В спорах со славянофилами он постоянно доказывал «превосходство католичества над прочими вероисповеданиями и неминуемое и близкое его над ними торжество». Данные идеи Чаадаева находились в соответствии и соотношении с его утверждениями, что «русская история пуста и бессмысленна» и что единственный путь спасения

для страны «есть безусловное и полнейшее приобщение к европейской цивилизации»¹⁴.

Славянофилы рассматривали православие как духовную особенность русского народа, непременную принадлежность России. Связи Руси с православием, установившиеся в период раннего средневековья, они считали нерасторжимыми. А.С.Хомяков говорил, что католицизм «есть противная природе тирания», протестантизм — «беззаконный бунт». Православие же — это «твердыня и убежище»¹⁵.

Но православие, о котором идет речь у славянофилов, — не официальная, казенная религия, не та церковь, которая находится в зависимости от светской власти и сама проявляет духовный деспотизм в обществе. Хомяков признавал, что он во многих случаях позволяет себе не соглашаться с «так называемым мнением церкви»¹⁶.

Не только современная ему церковная бюрократия, но и религиозные мыслители более позднего времени сомневались в полной приверженности Хомякова к той религии, которую он энергично отстаивал. П.А.Флоренский писал, что иранство, фактически тождественное для Хомякова — в религиозном плане — с христианством и церковью, «на самом деле, по характерным чертам своим, весьма напоминает протестантское самоутверждение человеческого «Я»»¹⁷. Н.А.Бердяев также отмечал пристрастность Хомякова «в пользу протестантизма», примесь протестантизма в его взглядах, которая «искажает православное обличье Хомякова»; он отмечал у него «протестантско-моралистический уклон» и считал, что это «портит его православное богословствование»¹⁸.

Сдвиги в сторону протестантизма, буржуазной разновидности христианства, или аналоги с ним были достаточно симптоматичны, свидетельствовали о новых веяниях в религии и богословии, отражали глубинные сдвиги в обществе.

Самодержавие, не приемлемое западничеством, славянофилы трактовали опять-таки как одну из особенностей России — и также в либеральном духе. Что собой оно представляло на практике, да еще в своем николаевском варианте, славянофилы испытали на себе. При этом режиме им самим было «плохо и очень плохо»¹⁹. Но они надеялись, что самодержавие может стать авторитетной, нравственной силой, способной спланировать общество, нейтрализовывать имеющиеся в нем центробежные силы. Хомяков, наиболее представительный выразитель славянофиль-

ских настроений, считал также, что можно в будущем «согласовать самодержавие с широкою гласностью и со всенародным представительством»²⁰.

В числе явлений, влиявших на русскую историю, славянофилы выделяли сельскую общину. Такого социального института в настоящее время Запад не знает. Тогда как самодержавие придает России своеобразие политическое, православие — религиозное, община предопределяет ее самобытность в сфере социальной. Западники, напротив, считали, что община, если она и имеет место, то лишь как запоздалое историческое явление, препятствующее индивидуальному творчеству и проявлениям инициативы, и которое поэтому должно быть по возможности скорей изжито.

Теоретического примирения между западничеством и славянофильством не произошло. Оба направления прекратили свое существование, так и оставшись каждое при своих принципиальных представлениях. Сближение произошло в процессе социальной практики — при проведении реформы, призванной отменить крепостное право. Но либерализм на последующих своих этапах использовал то, что было получено в этой двадцатилетней полемике. Социальной философией и философией истории его в какой-то мере синтезировались воззрения обеих противоборствовавших партий.

Дальнейшей истории русского либерализма прочно принадлежит имя К.Д.Кавелина, публициста, обществоведа, философа, одного из авторитетных лидеров группы, не оформленной организацией, но достаточно многочисленной, имевшей сторонников в интеллигенции, армии и даже в правящих верхах. В.Д.Спасович писал о нем: «К.Д.Кавелин был как бы создан на то, чтобы стоять во главе движения и быть руководителем прогрессивной партии. Сила притяжения, которою он располагал, была громадная; ей подчинялись люди всевозможных возрастов, национальностей, занятий и классов»²¹. В свою очередь, и либеральное движение, существовавшие в нем тенденции, сказывались на творчестве его идеологов и теоретиков, в том числе — Кавелина.

Сближение славянофилов и западников, явно обозначившееся в период разработки крестьянской реформы, но имевшее чисто практический характер, в произведениях Кавелина обрело теоретический, философский аспект. Участию Кавелина в единении воззрений славянофильства и западничества содей-

ствовали два личных обстоятельства: свойственная ему склонность к компромиссам и близость к обоим конфликтовавшим направлениям в различные периоды жизни.

С конца 30-х гг. Кавелин стал посещать салон А.П.Елагиной и сблизился со славянофильским кружком. Кавелин давал читать диссертацию, над которой работал, А.С.Хомякову, и мнением его дорожил. Он собирал для П.В.Киреевского русские песни. Кавелин был дружен с Д.А.Валуевым; переписка с ним засвидетельствовала его приверженность к подлинно русскому пути. И на склоне лет Кавелин с признательностью вспоминал салон Елагиной, его посетителей и приверженцев, «всю обаятельную прелесть и все благотворное влияние этой среды»²².

Позже, в 40-х гг., когда Кавелин отошел от славянофильского кружка и примкнул к западническому, прежние наклонности, по его собственным словам, были какое-то время еще «очень сильны», и за них ему «доставалось» от новых единомышленников, в частности от В.Г.Белинского²³. Однако Кавелин стал неопитом западничества, и в полемике, которую вела эта группа против славянофилов, совершенно определенно держал ее сторону.

Но еще в дореформенное время Кавелиным на западнический подвой был произведен славянофильский привой, вследствие чего образовался настоящий гибрид, который не являлся собственно ни западничеством, ни славянофильством, а представлял собой нечто новое по сравнению с тем и другим, содержал в себе элементы обоих учений, уже в снятом виде.

Впоследствии Кавелин публично отдал должное тому, что было сделано идейными противниками. «Прошло каких-нибудь тридцать — сорок лет, — писал он в 1878 г., — и многие из мыслей, взглядов и стремлений первых славянофилов обошли всю Россию, сделались общим убеждением всех. Не они одни их насадили, но они, бесспорно, много способствовали их выяснению и упрочению в русском обществе»²⁴.

Работа, откуда взяты приведенные выше слова, «Московские славянофилы сороковых годов», написана в связи с выходом в свет в 1877 г. 1-го тома сочинений Ю.Ф.Самарина. Кавелин отмечал здесь, что сами термины «западники» и «славянофилы» утратили всякое значение и держатся только по старой памяти. Он говорил о совместимости того, что противостоявшие друг другу группы упорно отстаивали. «Каждый мыслящий человек, принимающий к сердцу интересы своей родины, не может не чувствовать себя наполовину славянофилом, наполовину западником...»²⁵.

У западничества заимствовалась его совершенно определенная ориентация на тот строй общества, который восторжествовал в Европе и Северной Америке, у славянофильства — его поиски особенностей в русской действительности, стремление считаться с ними и опираться на них.

Западничеству, не ограничиваясь общими фразами о смене старого новым, надо было решить, как это сделать: времена менялись, и мечты получали возможность обернуться реальностью. Славянофильству необходимо было конкретизировать футурологические рассуждения, когда новое социальное устройство, которое они не могли угадать в туманном будущем, обрисовалось достаточно четко. Назревший теоретический синтез и был осуществлен Кавелиным.

Кавелин самокритично признал, что «западники не разглядели в европейских идеалах их исторической и местной подкладки, делающей их непригодными у нас без важных и существенных оговорок...»²⁶. Он предлагал по-новому взглянуть на проблему «Россия и Европа», преодолеть пиетет к европейским образцам, существовавший в западнической среде. Отказ от подобных упрощенных трактовок, освобождение от «научного фешизма» — это и есть путь подлинной европеизации.

По словам Кавелина, та часть интеллигенции, которая упорствует в примитивном западничестве, «приуныла», так как «почва уходит у не из-под ног». «Для ипохондриков этого склад, — писал он об эпигонах западничества, — единственно возможные идеалы — это европейские, и вне этих идеалов нет спасения; они — мерило русской народной жизни, барометр ее умственной и нравственной атмосферы... Он избавляет от труда ломать себе голову, додумываясь до смысла своеобразных, подчас причудливых явлений русской жизни»²⁷.

Отстаивая для страны общую линию европейского развития, Кавелин постоянно подчеркивал, что следовать ей возможно, лишь применяясь к конкретной обстановке, на протяжении столетий сложившейся в России.

К самобытным явлениям русской действительности — в духе славянофильства — причислялось самодержавие. Кавелин относил его к органическим явлениям русской жизни. Он говорил о народном характере царской власти и ее великом значении в судьбах России. В самые трудные и тяжкие времена своей истории русский народ «прежде всего принимался за восстановление

ние царской власти»²⁸. Народ и царская власть сжились в России точно так же, как Англия со своим парламентом.

Култ Петра I, вообще свойственный западничеству, у Кавелина проявлялся в особенно резкой форме и сохранялся на протяжении всей жизни, даже и тогда, когда это направление общественной мысли уже сошло с исторической сцены. Кавелин называл Петра I не только великим человеком и знаменем русского народа, но и «полубогом». Величайшую же и бессмертную заслугу его перед Россией он усматривал прежде всего в том, что он и своей личностью и своими деяниями «укрепил царскую власть»²⁹.

Община, подвергавшаяся в сочинениях западников, в том числе Кавелина, остракизму, впоследствии нашла в системе его воззрений права гражданства — опять-таки в полном соответствии со славянофильской традицией. Отдавая должное идейным оппонентам, Кавелин подчеркивал, что именно они (и в этом их неотъемлемая и великая заслуга) «ознакомили публику с сущностью и формами общинного землевладения», «доказали глубокое знание дела и верное прозрение в великую роль, которую, по-видимому, суждено играть общинному землевладению»³⁰. Под их влиянием он и сам пришел к убеждению, что «община — явление живое, действительное», что она «органически связана со всеми сторонами народной жизни, находится под их влиянием и сама на них влияет»³¹.

Как и некоторые другие западники, Кавелин и обнаруживал каких-либо склонностей к религиозному мирозерцанию. Напротив, он проявлял к нему критицизм, который не утрачивал до конца жизни. Кавелин являлся фейербахианцем³².

Синтезируя философские идеи противоположных направлений, он, однако, по-новому, иначе, чем западники, рассматривал вопрос о влиянии православия на судьбы русского общества, его место в истории страны. Эта сторона его воззрений, что отмечалось и в литературе, также родственна славянофильству³³.

Кавелин, говоря языком современного религиозоведения, выявил одну из интегрирующих функций религии, приводящую к образованию религиозной общности: объединению людей по вероисповедному принципу. Он отметил значимость православия, которое получило в России «характер государственного и политического учреждения, под покровом которого окрепло и выработалось национальное сознание»³⁴. Кавелин обращал внимание на то, что культурные процессы в стране шли в рамках

этой православной целостности; показал значимость православия при образовании централизованного государства, когда религиозное единение предворяло государственное и тем самым подготовляло его; подчеркивал важнейшую роль церкви в политических событиях, решающих для судеб русской государственности.

Кавелин далеко ушел от западнического нигилизма по отношению к православию, приблизился к конкретным реалиям общества и страны.

Характерна для Кавелина и трактовка совместимости религии с наукой: общество, появившееся на свет в 1861 г., нуждалось как в той, так и в другой. Здесь Кавелин также следовал славянофильской традиции, в частности, тем разработкам, которые раньше были даны А.С.Хомяковым.

Хомяков рассматривал диссонанс между наукой и религией как искусственный, считал, что если разобраться в сути дела, то он отпадет сам собой. Ни та, ни другая не должны брать на себя сверх того, что они могут и чем располагают. Вере не следует претендовать на духовную монополию, тем более, что полного разумения священного писания еще не достигнуто. Свобода наук, в свою очередь, не представляет опасности для религии. Напротив, только «вызовом наук к дальнейшему развитию может вера показать свою твердость и непоколебимость». Когда же заставляет науки «лгать или молчать, она подрывает не их авторитет, а свой собственный». Опасно лишь «немецкое суеверие в непреложность наук на каждом шагу их развития»³⁵. Это «суеверие», вредное для наук и еще более — для религии, необходимо преодолеть.

Доводы о возможности устранить противоречия между религией и наукой воспроизводились и впоследствии, в частности Кавелиным.

Анализируя религию и науку, Кавелин приходил к выводу: «Их противоположность и вражда происходят только вследствие глубоких недоразумений и неясного понимания взаимных их отношений, круга и границ их деятельности». Если четко понимать назначение каждой из них, конфликтов не будет. Единственный способ регулировать их отношения — это находить взаимное понимание. «В обществе, соединяющем в одно целое людей и того, и другого склада, главная задача — найти средние термины их мирного и безобидного существования рядом, и эта цель может быть достигнута...». Несмотря на имеющиеся здесь сложности, нечеткую очерченность этих разнородных явлений,

согласие между ними все же вполне достижимо. «Только признание потребности духовного и нравственного развития индивидуальности как одной из основных задач жизни и возможности пойти двумя различными путями до условий ее удовлетворения, могут подготовить почву для компромисса между религией и наукой и их мирного совместного существования»³⁶.

Итак, в творчестве Кавелина произошло воссоединение западничества со славянофильством. Но одного этого было бы все же недостаточно. Ведь обсуждавшиеся в прежних спорах проблемы, в том числе особенность страны, брались зачастую сугубо теоретически. Сочувственное отношение к реформированию общества, тем более — участие в этом реформировании, требовали конкретизации и переосмысления ряда представлений, и не только в философском, но и в политическом аспекте.

В свое время славянофилы, рассуждая о способности самодержавия нравственно сплачивать общество, сочетаться с широким гласностью и народным представительством, не имели в виду его современных им жизненных проявлений. В их воззрениях самодержавие предстает скорей как некое совершенное государственное устройство, чем конкретная социальная практика, как нечто такое, что фактически еще не существует, но чего можно было бы желать. Подчеркивая, что самодержавие, в понимании славянофильства, было лишь идеалом, пока что не осуществлявшимся, Н.А.Бердяев констатировал: «Но никогда славянофилы не были идейными сторонниками эмпирического русского абсолютизма и еще менее были его практическими приспешниками»³⁷.

В сочинениях Кавелина представление о самодержавии спускается из теоретических эмпирей и соединяется со своим эмпирическим прототипом; сам же он стал, хотя и с немалым числом оговорок, «практическим приспешником» самодержавия. Подобный социальный прагматизм не был, конечно, лишь делом личного произвола. Именно самодержавие переводило страну из прежнего социального состояния в новое. В этой мирной революции сверху участвовали и либеральные силы. В совместных действиях с самодержавием планировали они осуществлять необходимые социальные акции и в дальнейшем. Произошло сближение либерального движения с самодержавной властью, что и получило отзвуки в соответствующем секторе общественного сознания.

Кавелин, ожидавший, что самодержавие — постепенно — будет становиться все более умеренным и терпимым, стремился содействовать этому, и не только своими публицистическими и философскими произведениями. Совершенно в стиле просветителей XVIII столетия, пытавшихся преобразовать абсолютизм через воспитательную работу с младшими его представителями, Кавелин принял приглашение двора и стал у наследника престола наставником по русской истории и гражданскому праву (1857 — 1858 гг.).

Конституционный строй и представительные учреждения признавались теперь Кавелиным в принципе и в отдаленной перспективе, в настоящее же время и на ближайшее будущее они не брались в расчет. Подобные явления рассматривались как не соответствующие имеющейся налицо российской действительности и преждевременные. Он утверждал, что пока еще «представительное правление у нас невозможно; мысль о нем не более как праздная мечта...»³⁸.

Отодвигалось в трудно различимую даль Кавелиным и словное равенство. За дворянством предлагалось закрепить статус первенствующего сословия. Главным, существенным признаком его будет, по мнению Кавелина, крупное землевладение. Значительные землевладельцы из других сословий сблизятся с ним и пополнят его ряды; элементы, не соответствующие новым требованиям, будут выпадать из него, пополняя низшие слои населения.

Если крупное землевладение обеспечит дворянству ведущую роль в обществе, то сельская община, считал Кавелин, способна стабилизировать систему мелкого, крестьянского землевладения.

Конечно, как либерал, он отдавал должное частной собственности. Именно она, подчеркивал Кавелин, создала те чудеса промышленности, которые составляют гордость Европы и Северной Америки. Она придает современному обществу динамизм, направляет его по пути преуспевания. Но исключительное господство этой формы собственности порождает страшные общественные недуги: безграничное стяжательство одних, нищету, отчаяние и озлобление других. Частная благотворительность оказывается недостаточной, разрастается борьба народных масс с обществом, страшная и разрушительная. Открывается широкое поле для социализма.

«Применим все сказанное к землевладению, — говорит Кавелин. — Земля, к несчастью, не безгранична... Предоставьте ее

всю в частную собственность, сколько бы ее ни было, и она тотчас же делается предметом своего рода ажиотажа и коммерческой конкуренции. Ее начнут скупать и перепродавать с барышом. Делом этим займутся сильные капиталисты и промышленные компании; ...масса землевладельцев, за самыми малыми исключениями, обратится в батраков и бездомников...»³⁹. Начало частной собственности должно быть умеряемо и уравновешено другим началом; его Кавелин видел в общинном владении, которое находилось бы в надлежащей пропорции с частной поземельной собственностью. «Везде, где сельские массы домовиты и прочно оседлы, — писал Кавелин, — они являются самым охранительным общественным элементом, о который сокрушаются все невзгоды, внешние и внутренние»⁴⁰.

Либерализм — в системе взглядов Кавелина — вошел в контакт с охранительным началом. Будучи прежде, у славянофилов и западников, оппозиционным, отныне он, учитывая реальную обстановку и приоравливаясь к ней, стремится осуществлять свои идеалы, насколько это возможно, при опоре на власть и при ее содействии.

Кавелин начинал как либерал левого толка. «Хотя он и подчинялся влиянию Грановского, — свидетельствует Б.Н.Чичерин, — но по своей натуре он скорее готов был следовать за более радикальными увлечениями Герцена и Белинского»⁴¹. Некоторое время поддерживал он дружеские отношения и с Н.Г.Чернышевским.

В.Г.Белинский не дожил до той поры, когда взгляды Кавелина сдвинулись вправо. С А.И.Герценом же у Кавелина произошел полный разрыв. Когда был арестован Чернышевский, Кавелин пытался оправдывать действия правительства.

В записке о нигилизме (под которым подразумевался революционный демократизм), переданной Александру II 20 мая 1866 г., Кавелин отмежевывался от Герцена и Чернышевского. Он обращал внимание императора на то, что полицейские меры не способны покончить с нигилизмом, и предлагал собственные меры, которые, по его мнению, могли бы существенно противодействовать его влиянию и распространению⁴².

Из направлений общественной мысли правей Кавелина оказалось только «консервативное, или охранительное», которое, по его словам, «отрицает все новое и отстаивает все существующее»⁴³. Однако и для воззрений самого Кавелина вполне

подходит термин, предложенный одним из его учеников, Б.Н.Чичериным, — охранительный либерализм.

-
- ¹ См.: *Герцен А.И.* Собр. соч. в 30 т. Т. IX. М., 1956. С. 170.
 - ² См. там же. С. 170, 133; *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1904. С. 277.
 - ³ *Киреевский И.В.* Избр. статьи. М., 1984. С. 153-154.
 - ⁴ Записки А.И.Кошелева. М., 1991. С. 192-193.
 - ⁵ *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. III. М., 1900. С. 417, 435.
 - ⁶ Там же. Т. I. М., 1900. С. 385.
 - ⁷ *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 375.
 - ⁸ См.: *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. М., 1983. С. 263; *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. I. С. 150.
 - ⁹ *Чаадаев П.Я.* Соч. М., 1989. С. 144-145.
 - ¹⁰ Там же. С. 453.
 - ¹¹ *Киреевский И.В.* Избр. статьи. С. 238.
 - ¹² *Боткин В.П.* Литературная критика. Публицистика. Письма. М., 1984. С. 251, 253.
 - ¹³ *Чаадаев П.Я.* Соч. С. 456-457.
 - ¹⁴ Записки А.И.Кошелева. С. 90.
 - ¹⁵ *Хомяков А.С.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 284.
 - ¹⁶ *Его же.* Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 341.
 - ¹⁷ *Флоренский П.* Около Хомякова (Критические заметки). Сергиев Посад, 1916. С. 22.
 - ¹⁸ *Бердяев Н.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 87, 95.
 - ¹⁹ *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 210.
 - ²⁰ Воспоминания А.И.Кошелева о Хомякове // Там же. С. 123.
 - ²¹ *Спасович В.Д.* Воспоминания о К.Д.Кавелине // *Кавелин К.Д.* Собр. соч. Т. 2. СПб., 1898. С. IX.
 - ²² *Кавелин К.Д.* Авдотья Петровна Елагина // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 139.
 - ²³ См.: *его же.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 266.
 - ²⁴ Там же. С. 365.
 - ²⁵ Там же. С. 363.

-
- ²⁶ Там же. С. 504.
- ²⁷ Там же. С. 416.
- ²⁸ Там же. С. 222.
- ²⁹ Там же. С. 252.
- ³⁰ Там же. С. 101.
- ³¹ Там же. С. 95.
- ³² См.: *Спасович В.Д.* Воспоминания о К.Д.Кавелине. С. IX.
- ³³ См.: *Корсаков Д.А.* Жизнь и деятельность К.Д.Кавелина // *Кавелин К.Д.* Собр. соч. Т. I. СПб., 1897. С. XXVII.
- ³⁴ *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. С. 200.
- ³⁵ *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. I. С. 357, 358.
- ³⁶ *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. С. 521, 522.
- ³⁷ *Бердяев Н.* Алексей Степанович Хомяков. С. 194.
- ³⁸ *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. С. 156.
- ³⁹ Там же. С. 112.
- ⁴⁰ Там же. С. 117.
- ⁴¹ Воспоминания Б.Н.Чичерина. Москва сороковых годов. М., 1991. С. 42.
- ⁴² См.: *Кавелин К.Д.* О нигилизме и мерах, против него необходимых // Исторический архив. Т. V. М.; Л., 1950. С. 329, 340-341.
- ⁴³ *Его же.* Наш умственный строй. С. 505.

О целостности русской идеи

Подытоживаемая в общей формуле русская идея заключается в живой и подвижной связи категорий: Духовности, Державности и Соборности. Это триединство, подготовленное всей предшествующей историей России, в XIX в. было сформулировано для своего времени как неразрывность Православия, Самодержавия и Народности.

Вот уже полтора столетия наша либеральная и революционная интеллигенция теоретически и практически трудилась над разрушением органической слитности указанных сторон, в конечном счете вела борьбу на уничтожение самих этих сторон русского мироустройства и миропонимания, доводя дело до результата, соответствующего ее собственному складу сознания. Рассечение указанного триединства, созидавшегося по образу и подобию триады Добра, Истины и Красоты или, если угодно, по образу Святой Троицы (истолкование смысла триединства в которой заключено в Православном учении), разрознивание живой духовной целостности на отдельные элементы превращало это единство в мертвенный конгломерат, механически тяготеющий над душами, в нечто достойное лишь осуждения, проклятия и уничтожения.

Взятые по отдельности и рассматриваемые порознь, составляющие русской идеи легко подвергать деструктивной критике, суровому и справедливому осуждению, ибо вне внутренней связи между собой они и в самом деле утрачивают свои зиждительные функции, свои потенции совершенствования и начинают играть совсем иную роль, подчас противоположную своему действительному назначению.

Перенесением элементов триады в чужеродную — западную и западническую — систему понимания довершалось негативное отношение к ним: Православие — лишь одна из религий, притом наиболее застарелая и консервативная, — хуже: оправдывающая угнетение, деспотизм властей; Самодержавие — конечно же абсолютизм, самовластье; Народность — псевдоним крепостного права.

Не удивительно, что при формировании и пропаганде у нас «передовой» и «прогрессивной» интеллигенцией такого взгляда в самом ее идейном облике запечатлелись черты антирусской идеи: безбожие, атеизм, бездуховность, переходящие в сатанизм; антигосударственность; беспочвенность, безнациональность, космополитизм как оборотная сторона индивидуализма.

При анализе фактического содержания, скрывающегося под лозунгами свободы, равенства и братства, можно было бы легко показать, что объединяющее начало в русской идее решительно противостоит заключенным в этих лозунгах началам разъединяющим. Здесь замечу лишь, что замешанная на атеизме Французская революция с отсечением головы королю решительно отсекала власть от народа, раскрошила национальное единство «старого режима», а единство чаемое (лозунг «братства») так и не претворила в жизнь, — претворила противоположный братству принцип — конкуренции, недоверия и подозрительности, грызни и вражды; претворила принцип гражданского общества, заключающий в себе разъединение, обособление и рознь интересов, а не братство, основанное на соединении душ в любви.

Неспроста некоторые исследователи распознают в фактическом содержании лозунгов Французской революции, свободе, равенстве и братстве, трансплантированных либералами и радикалами на русскую почву, не что иное, как антирусскую идею. По крайней мере ориентация на эти лозунги (фальшь которых легко разоблачается) по существу всегда была у нас равнозначна отвержению русской идеи.

А действительные нападки на последнюю кажутся тем «справедливее», деструктивная критика — тем «убедительнее», что каждый из элементов уваровской формулы берется в его изолированности, в «догматически обособляющем истолковании» (П.И.Новгородцев), в оторванности от положительных органических связей его с другим, от такого же живого единства с целым, — берется вне развивающейся традиции, в оторванности от живой общности, рассматривается в не свойственном ему контексте. Именно.

Православие понимается как одно из проявлений «религии» вообще, а не в контексте русской идеи, не как одно из ее преломлений, не как один из ее аспектов.

Самодержавие — абсолютная монархия, одна из форм политического устройства, наряду с другими: аристократическим, республиканским, демократическим, каковы они в измерениях Запада, а не каковы в отношении к обычаям, нравам, традициям, религии данного народа. Западническая мысль воспринимает самодержавие не иначе как на европейский манер и, разумеется, видит в нем все пороки «абсолютизма» и «тирании». Она не может понять его как явление исключительно и типично русское — как **диктатуру совести** (Вл.Соловьев), диктатуру православной совести русского царя и всякого простого русского человека, как диктатуру народной совести. Именно это **самодержавие совести** накладывает внутренние ограничения на возможные посползновения самодержца к тирании. У нас монарх самоопределяется тем, что ограничивает себя изнутри, тогда как на Западе его ограничивают извне: ограничивает конституция, парламент, народ.

Наконец, **Народность**. Что слышим мы об этом третьем члене нашей социальной Троицы? Это-де лишь лицемерное словесное прикрытие политики закабаления народа, «официальная народность», в лучшем же случае этническое понятие или направление в литературе, а не почвенничество православной веры и российской державности, не народная целизна, не национальная сплоченность, не соборное единство соотечественников.

При подходе к элементам русской идеи в их отсеченности друг от друга дальнейшее рассмотрение, как и попытка последующего синтеза их, дает превратное представление и — неудивительно! — отталкивающее впечатление — даже без умысла что-то еще исказить в этом предмете. Довольно уже и того, что формула «Православие, Самодержавие и Народность» с самого начала выставлена в ложном свете: профанированной, расщепленной, безжизненной и бездуховной, извращенной уже в первых актах интерпретации ее основных составляющих.

Дело расчленения русской идеи, как и самой России, которая есть реальный предмет этой идеи, проводится способом, обозначенным в гетевском «Фаусте», способом вполне научным и практическим, проводится с тою односторонностью, которая в вопросах созидания являет темноту и неспособность «ткань

соткать из нитей», а в деле разрушения демонстрирует успехи и достижения на основе «дрессировки» ума, с помощью «курса логики» с ее «редукциями» и «классификациями», с немецкой «методичностью», бездушным «порядком» и «пунктуальностью», геллертерски, — под ерничество Мефистофеля:

...Живой предмет желая изучить,
Чтоб ясное о нем познание получить,
Ученый прежде душу изгоняет,
Затем предмет на части расчлняет
И видит их, да жаль: духовная их связь
Тем временем исчезла, унеслась! ! .

Воссоздавать единство трудно. Говорят, надо сначала срать разъятые части умерщвленного тела, омыв мертвой водой, затем живой водой одухотворить, вселить в него — вернее, вернуть ему — душу. В такие **сказки** о воскрешении, больше того, в миф о фениксовом возрождении из пепла, мы относительно России хотим и должны верить (и есть на то несметное множество оснований, далеко не все из которых мы можем сознавать, — потому и должны верить); мы обязаны твердо в это верить, тем более, что не все пока что разрознено и загублено, не все еще рассечено и растаскано на кусочки, и есть еще из чего восстанавливать.

Эта вера не со стороны, не извне подсоединяется к русской идее, она — собственный аспект ее, это одно из проявлений свойственного нашей идее **богочеловеческого** начала. Как вера в русскую идею подразумевает реальность предмета веры, так русская идея подразумевает, что мы имеем дело с нею не как с внешним нам безжизненным «объектом», а как с **нашим** существенным предметом, с предметом нашей веры, предметом живой верующей души, предметом воления для существа нравственного и свободного. Здесь просвечивает очень близкий аналог, образ и проявление богочеловеческого отношения.

И не должно вызывать удивления, что для Вл.Соловьева **русская идея** является **предметом веры**, глубоко личным кредо, страстным **исповеданием**. В вере в русскую идею, как и в ее предметную действительность — в Россию, у философа проявляется не только нравственный, но и уверенно восходящий к религиозному, пафос русского духа, русского народа как целого. Это слышится во вдохновенном обращении Вл.Соловьева к Госуда-

рю: «Верую, что только духовная сила Христовой истины может победить силу зла и разрушения, проявляемую ныне в таких небывалых размерах, — верую также, что русский народ в целостности своей живет и движется духом Христовым, — верую, наконец, что царь России есть представитель и выразитель народного духа, носитель всех лучших сил народа, — я решился с публичной кафедры исповедать эту веру»².

Перед лицом воинствующего и разрушительного направления, ставшего фактом истории и современной действительности, встает задача возрождения духовного содержания заглушенных и катастрофически утрачиваемых традиционных ценностей русского народа, вековых его святынь; задача собирания и сращивания в былое органичное целое еще не извращенных, не размененных, не уничтоженных элементов и сторон русского духа, во многом явно подавленного и пресеченного в его характерных проявлениях; задача творческого развития их в собственном им национально ориентированном направлении.

В выполнении такой, объективно выдвинутой условиями и временем, многосложной задачи животворную и конструктивную роль должна сыграть национально мыслящая патриотическая часть отечественной интеллигенции, объединяющейся под знаменем русской идеи³.

Элементы русской идеи должны быть восстановлены, очищены от искажений, от исторических случайностей и волюнтаристских наслоений и привнесений, приняты в их развитом, отвечающем требованиям времени виде, приведены в связь между собою и с их предшествующим историческим развитием, т.е. с учетом требований системности и преемственности традиции.

Эта работа по воссозданию из обломков по частям уже начата разными движениями, направлениями, партиями, союзами, обществами. В соответствии с основной «структурой» русской идеи имеет смысл обозначить следующие концепции современного духовно-нравственного возрождения России: православная доктрина в трактовке ее нынешними церковными авторитетами; государственно-политические (включая монархическую) версии обустройства России; национально-патриотические концепции нравственно-духовного единства народа и — не побоюсь этого слова — братства народов.

Самосознание нашего народа — прежде всего нравственное, а не политическое, юридическое или научно-интеллектуальное самосознание. Примечательно, что в категориях нрав-

ственности измеряются у нас и власть, в них же выверяется и оценивается и коллективизм, и общинность, и соборность и даже религиозность; и личность, и характер войны и мира, и политика, и наука. Не сводимая к политической, русская идея заключает в себе политический аспект, и в его преломлении заключено вполне определенное отношение к политическим акциям, политическим движениям и партиям.

Ввиду того, что различные партии под влиянием политической конъюнктуры хитро и коварно используют как вывеску ту или иную сторону русской идеи в борьбе за власть или за место в навязанных нам чуждых властных структурах, приходится и по этим вполне практическим соображениям отстаивать целостность нашей идеи. Ибо изъятие хотя бы одного из ее моментов, обособление его от остальных (не говоря уж о трансплантации в инородные построения и системы) ведет — мы уже знаем к чему: знаем и на примере заигрывания с идеей единодержавия, и на примерах попыток разделить Православие от русской идеи, и по перехватам лозунгов и проституированию чувства патриотизма, прежде подвергавшегося крикунами от космополитизма охудждениям и издевательствам, а теперь самими же ими используемое, т.е. взятое «напрокат».

Другая сторона забот о целостности русской идеи — ее чистота от чужеродных привнесений, беспримесность. Особая опасность здесь — попытки внедрять разлад и разорванность в самую сердцевину национального характера, в склад русской души, в трактовку нашего национального сознания как исконно противоречивого. Такую раздвоенность в саму природу русского духа полагает даже теоретик русской идеи Н.Бердяев (по доброте А.В. Гулыги причисленный к «творцам» русской идеи, — как если бы последнюю и в самом деле можно было бы не открывать, постигать, формулировать, нести в себе и т.д., а творить, измышлять, создавать). В русской натуре он видит болезненный разлад, кричащие противоположности и противоречия, отсутствие собранности и даже всякого стремления к интегрированности духа. Более того, есть будто бы неукротимая тенденция к обострению внутреннего раздора до последних пределов и крайних напряжений.

Стало всем-то вроде моды начинать с феномена противоречия и, без всяких попыток прояснить его генезис, принимать как неоспоримую очевидность, выдавая за сущность, за субстанциальное в русской душе. Нынешнее расстроенное состояние, в

котором пребывает русское национальное сознание, и есть-де свойственное ему, от века присущее состояние: пребывание в противоположностях порочности и святости, бунта и покладистости, безудержного разгула и рабского смирения и т.д. На деле же такая «диалектичность» его означает, конечно, не что иное, как нарушение органичной целостности интервенцией извне, подорванность духовного здоровья внешними воздействиями, а не подлинную суть русской натуры.

В русских национальных началах раздвоению нет места. По отношению к ним, как доказывал А.С.Хомяков, это явление может носить только случайный и привходящий характер: «Раздвоение, подавляющее в нас духовную силу», идет от романо-германской Европы. Прошрое и настоящее Запада — это раздвоение и борьба, доходящие «до крайности, до окончательного расслабления народной жизни и до безграничного преобладания эгоистической и рассудочной личности»⁴. Одностороннее знакомство с жизнью западноевропейских стран, признание их исторического пути развития за норму для эволюции русского общества привело к принятию теории, выдаваемой нашими западниками за закон развития всего человечества.

Не в силах преодолеть собственную душевную раздвоенность и внутренний свой разлад, наша западническая интеллигенция возвела эту противоречивость в высшее жизненное и духовное достоинство личности и наслаждалась этой негативной диалектикой, и это же разорванное состояние своего сознания она проецировала (когда диалектика эта начинала принимать до очевидности отвратительные формы) на весь русский народ, сама тем самым как бы освобождаясь, очищаясь благодаря этому вытеснению своей раздвоенности вовне и ставя ее теперь уже в укор и посямление русскому национальному характеру.

От славянофилов шла в России традиция, отстаивавшая идею единства в противоположность раздвоению и распаду. Принцип живой целостности исконно присущ русской душе. Ее идеал — величественное спокойствие, мерность, лад, неколебимость в принятии добра, когда приходится предстоять добру и злу. «Изначальная целостность эта была силой древнерусского человека. Она направляла все его поступки. Он целостно молился, целостно любил и ненавидел, целостно строил и разрушал. И вся древнерусская культура носила отпечаток этой цельности. Власть в области государственности, Церковь в области собор-

ной духовной жизни, подвижники в области личного духовного достижения были произведениями этой целостности»⁵.

Идея сплоченности и внутренне согласованного единства выступает доминирующим и основополагающим принципом у Хомякова, у Ап. Григорьева («органическое мировоззрение»), затем у Достоевского (стремление к единству в Добре, в нравственной красоте), у Н. Федорова (в «Философии общего дела»), у Вл. Соловьева (идея всеединства). Точка зрения единства — не только органичного, но и духовного — развивается в противовес западникам славянофилами, в самом психологическом складе которых чувствуется «спокойствие, уравновешенность и несокрушимая надежность» (А.Ф. Лосев). Они неспроста ощущали свое духовное родство с русской стариной, с далекими нашими предками. — «Душа русского народа была тогда едина. И заседал ли он в боярской думе, спасал ли свою душу в скитах, обрабатывал ли землю, грабил ли по дорогам, — это был один и тот же русский народ. Он жил одним мирозерцанием... Основа мирозерцания древней Руси была — небывалая цельность духа»⁶.

В свете которой же из двух представленных здесь точек зрения подходить нам к русской идее?

Как много наслышаны мы из определенной традиции, далеко не столь древней и почтенной, какую имеет за собой тысячелетняя традиция, подытоживаемая в русской идее, — как много наслышаны мы из традиции либеральной и революционной о **непримиримых** противоречиях между народом и монархией! Как только могла Россия нести в себе неразрешенными и непримиренными эти противоречия через многовековую историю?! Как могла выдерживать их? Неужели не было сколько-нибудь существенного положительного отношения между ними? История указывает нам на такого рода отношения. Они существовали, и притом самые теснейшие. И вот как шло осмысление их, например, у И. Солоневича. Осмысление в духе русской идеи, проповедуемой им в «Народной монархии».

Со времен княжения Андрея Боголюбского являются первые отчетливые образы «мизинных» людей как монархически настроенного народа и формы власти как народной монархии. Между ними нет непримиримых противоречий, напротив, они поддерживают друг друга, вместе и порознь поддерживают Православие, которое в свою очередь вступает в конструктивное отношение к народной монархии и монархически настроенному народу; а поскольку народ и монархия — православные, —

в отношении духовно-нравственное и созидательное к православному народу и православной монархии.

При этом православие выступает как опосредствование и синтезирующий элемент, который, пропитывая синтезируемые им моменты и сам окрашивается в их тона, т.е. в свою очередь приобретает и народный характер, и монархический. Так церковная религия может быть одновременно и народной, и государственной. Таково русское Православие: это — национальная религия, религия русского народа, носителя этой духовной силы, которая сохраняет русский народ и оберегает самодержавную власть. Сказанное о синтезирующей функции Православия, принимающего отблеск синтезируемых им элементов, следует, конечно, аналогичным образом отнести и к самодержавию, и к народности, и все это вместе создает прочную связь, органичную целостность русской идеи.

При такой взаимосвязанности иные из характеристик того или иного «элемента» тройственной формулы могут выражать вместе с тем и русскую идею в целом. Так, важнейшим средоточием духовности в России всегда считалась и является по сути своей Православие, а внутри последнего — ядро, сущность духовности, принцип духовного единства Божественная Троица, по образцу которой и развертывается целостное единство социальной Троицы русской идеи, наиболее общее выражение и современная формула которой — Духовность, Державность и Соборность. Таким образом триадичностью существенно характеризуется как элемент религиозный, Православие, так и русская идея в целом.

Значит, и осмыслять и теоретически развивать русскую идею можно, как это и делается, отправляясь от Православия (как, например, видно из работ митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна); но легко понять, что так же правомерно будет исходить и из других сторон нашей триады: через государственное видение (И.Солоневич. «Народная монархия») или через общинность, ведущую к соборности (Н.Федоров. «Философия общего дела»). В разные периоды истории сам порядок «элементов» триединства мог меняться, тот или иной из них мог выдвигаться на передний план, соответственно стоящим перед Россией очередным задачам, другая последовательность совсем не нарушала при этом гармонии их, а как раз наоборот, служила поддержанию и укреплению ее.

Конечно, неравномерность в развитии элементов, если она своевременно не выправлялась, могла вести к деформациям, как

это и случалось, например, в петровские времена, когда государственная идея так возобладала, что приглушала и подавляла идею народную и религиозную. Явление это, однако, не носило характера фатальной неизбежности. Кроме того, оно смягчалось уже тем, что каждый из элементов русской идеи опосредует отношения между двумя другими, каждый выверяется в своей добротности, истинности, в своей гармонии с другими двумя, корректируется ими и сам выправляет их, конкретизируя целое. Например, отношения между государем и народом опосредует (и значит регулирует и очищает) православная совесть. Она соединяет их и крепит внутреннюю их связь. И то же с другими отношениями сторон целого.

Иными словами, целое представляет собой самоорганизующуюся и саморегулирующуюся живую систему, где все держится под неусыпным внутренним контролем, все предохраняется от чрезмерных отклонений, выверяется и уточняется во взаимных отношениях⁷. Так и оформляется в качестве специфически русской идеи внутренне подвижная и постоянно поддерживающая в себе соразмерность триада, тогда как механическое соединение элементов ее (хотя обозначающие их слова будут те же) совсем не носит характера русской идеи.

В самом деле, чтобы оформиться в нее (идею), Православие должно явиться русским (не византийским, не греческим, не грузинским и т.д.) Православием, и не просто как церковная доктрина, но как народная вера; самодержец должен быть православным и национально ориентированным государем; народ должен быть православным народом, поддерживающим своего царя. Общественный идеал здесь — не «самое прогрессивное» государственное устройство, не «самое лучшее», витающее в чьей-то голове, измышленное и лишь воображаемое, а то, которое должно быть впору вполне определенной общности, оформившейся в народ со своеобразной культурой, нравами, верованиями, обычаями, традициями. Как писал П.И.Новгородцев, «Дело не в том, чтобы власть была устроена на каких-то самых передовых началах, а в том, чтобы эта власть взирала на свою задачу как на дело Божие и чтобы народ принимал ее как благословенную Богом на подвиг государственного служения»⁸.

Сочлененность всех трех зиждательных начал русской жизни позволяет каждому из них противостоять пагубным чужеродным воздействиям. Например, самодержавие именно потому выступает по отношению к иностранным государствам в оп-

ределении самостояния, суверенности, что оно имеет прочную опору и надежную поддержку в православном и национальном самосознании.

Далее. Русское православие — государствообразующая религия⁹, русский народ — народ государствообразующий. Преданность государю означала для православного люда не столь преданность лицу, сколько верность символизируемому в нем отечеству, так что «жизнь за царя» легко разворачивалась, как во время Отечественной войны 1812 г., во вдохновенный воинский клич «За веру, царя и отечество»¹⁰.

Будем иметь в виду, что в глубинных своих определенностях русское Православие было державным по духу (сам тезис «Москва — третий Рим» зародился в среде православного духовенства) и национальным православием, народной верой. Самодержавие было православным («диктатура совести») и народным («народная монархия», «соборная монархия», «самодержавие совести» не в самодержце только, но в каждой русской душе, в каждом православном верующем). Русский народ был православным и монархически настроенным. Связь всех трех элементов была внутренняя, каждый предполагал в себе два другие в теснейшей их сплетенности (не поглощая их в себе и не растворяясь в них, так что и внешнее их единство оказывалось выражением единства внутреннего)¹¹.

Нет надобности скрывать или строить иллюзии о реальном состоянии идеальной целостности, каково оно во временном, историческом, особенно теперешнем бытии: целое расстроено, поражено недугом, находится в упадке и на краю гибели. Русская идея — не только прекрасный гармонический идеал, но и горестная сегодняшняя наличность, искалеченная суровая реальность; принимаем золотую рыбку, надо принимать и разбитое корыто. Но дело совсем не в каратаевском смирении, и не в сокрушении, не в горе-горевании перед лицом жестокой судьбы, — русскому духу и русской идее напрасно отказывают в крепком волевом начале, в воле к воссозданию из теперешних руин обновленного, более обустроенного и прекрасного жилища своего духовного бытия. К этой воле взывал Вл. Соловьев: «Русская идея, — читаем в его одноименной работе 1888 г., когда впервые и был введен им в оборот этот термин, — исторический долг России требует от нас... обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троичности, где каждое из трех орга-

нических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая и истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея»¹².

В русской идее мы имеем одновременно 1) с вечной небесной Троицей и 2) с изменяющейся во времени земною, социальной Троицей, ранимой, даже, как мы знаем, разрушаемой и низвергаемой; и потому 3) с задачей ее восстановления и приближения ее содержания к вечному ее образцу. Это соответствует и логическому пути в метафизике Вл.Соловьева: от единства через разложение во множественность к целостности и — историческому разворачиванию духовного содержания, моменты которого у Соловьева суть: 1) Божественное совершенство, 2) несовершенство человеческое, 3) путь совершенствования, приближения человека к своему Божественному образу.

Русская идея, поскольку она причастна временному развитию, заключает в себе настоящее, прошедшее и будущее, мы имеем в ней дело с реальной посылкой и идеальным проектом, с наличной действительностью и целью, с сущим и долженствующим быть, с неутраченным прошлым с осуществимым будущим, с осуществляемым ныне идеалом. «Идеал, если он только не пустая мечта, не может быть ничем другим, как осуществимыми совершенством того, что уже дано»¹³. Вслед за Вл.Соловьевым на такой неразрывности времен, а главное — на реальности идеала, настаивал Л.П.Карсавин: «Идеальное состояние ни в коем случае не должно пониматься как исключяющее то, что есть и что было, конкретную действительность». Оно содержит в себе всю подлинную действительность настоящего и прошлого. «Оно не потусторонне, а всесторонне; движение к нему — не уход от сущего и метафизический скачок в иной мир..., но преобразование и спасение всего сущего, даже того, что **видимо**, эмпирически погибло». Смысл христианской догмы воскресения Карсавин толкует в духе Н.Федорова: это победа над забвением и временем, над прошлым и будущим, над самою смертью, это воскресение всецелое: не душевное только, а и телесное¹⁴.

Во взглядах на будущее, в видения его имеет смысл различать: будущее желаемое и чаемое (что включает надежды, упования, мечты, утопии, фантазии); будущее, определенное общественно-историческими закономерностями, «объективными», «естественными» тенденциями развития; будущее должное, нрав-

ственно необходимое, — ибо нравственную необходимость (и свободу) отличаем от естественной необходимости (и свободы); будущее фактическое, получающееся из «соотношения сил» и сочетания указанных выше факторов, как общий результат взаимодействия (и противоборства) всех их.

Какого же будущего нам ожидать и для какого трудиться? Будущее чревато великими опасностями, но велики и надежды на лучшее, и в него надо верить, имея в виду идею всеединства. На том стоит Л.П.Карсавин: исходя из идеи всеединства, «мы поймем, что будущее в настоящем и что настоящее само по себе обладает непреходящей ценностью»¹⁵. Связь времен — в добре. «Только то будущее, которое и сейчас проявляется в добре, должно быть целью деятельности»¹⁶.

В самом широком и общем своем определении русская идея есть нравственная идея. Русская философия несет на себе этот отпечаток и является по преимуществу философией нравственности, она раскрывает этический смысл этой идеи. Не стоит усматривать здесь склонность к «абсолютизации» этического. Подход и рассмотрение «под формой вечности» в этике, как и в метафизике, и в эстетике и т.д. не есть абсолютизация. Абсолют не подменяется, он остается сам по себе. Нравственность абсолютна лишь в том смысле, что причастна Абсолюту¹⁷.

Веками созидавшееся единство трех устоев нашей народной жизни есть единство не только органическое, но и нравственно-духовное. Иной, кроме Православия, государствообразующей религии (не обязательно ей быть вместе с тем и религией государственной, как мы знаем это по советскому времени) в России никогда не было, и это не привилегия перед другими религиями в России, а богопризванность русского Православия с единственной для него прерогативой — большим грузом ответственности. И точно так же государствообразующим народом в России является народ русский — не по привилегии перед другими, а по назначению, по историческому своему призванию и долгу, сопряженному с более тяжелой ношей ответственности. Русская идея подразумевает сознание этой ответственности.

Во всех своих аспектах и преломлениях, — в культурном, религиозном, политическом, правовом, — русская идея носит нравственный характер. Она не является одной только теоретической идеей, она обладает бытием, наличной действительностью, она — идея **практическая**, она означает определенный — именно национальный, нравственно ориентированный — образ

действия, теоретического и практического, образ мыслей и образ жизни.

Нравственный характер идеи **обязывает**: нравственная свобода предполагает исполнение долга. Поэтому Вл.Соловьев напоминает, что действительная национальная идея «не есть отвлеченная идея или слепой рок, но прежде всего нравственный долг»¹⁸.

В отличие от кантовской практической философии, где нравственная практика носит индивидуальный характер¹⁹, в русской идее практика, прежде всего нравственная, — это **общее дело** (Н.Федоров), соборное дело.

Прежде всего это касается религиозной практики, православной веры. В отличие от протестантской, она не утесняется в рамки «частного дела», принятие ее — не результат рассуждений и просчитанного выбора, моральной калькуляции. Православная вера есть приобщение ко Христу не в одиночку, а сошедшихся во имя Его «двоих или троих», и всегда представляет собою нечто общее, общее дело. Соборное дело. Высшее единящее начало Православия и Народности заключено в понятии Соборности.

Соборность — это прежде всего принцип организации православной церкви, но простирается он и на устройство народной жизни, которая содержит предпосылку и основу для реализации этого принципа — общинную нравственность, служащую ступенью к религиозному единству и церкви, и народа, единству с общим Божественным Главою в Церкви, с самодержцем в государстве.

В данном отношении и соборность не есть одно только абстрактное понятие (хотя в качестве такового его напрасно было бы искать в «Философской энциклопедии» или в «Философском энциклопедическом словаре»). Соборность — издавна складывавшаяся на Руси форма общежития, самоуправления, церковной и государственной организации общества. О ней (соборности) не следует говорить только в прошедшем времени. Частью в превращенных и извращенных, частью в истинных своих формах она продолжает существовать, она не изжита и не устарела. Соборность основывается на традиции развивающейся, способной к обновлениям.

Соборность есть высшая степень развернутости и возвышения к духовности того же самого содержания, содержания нравственного, которое заключено в общинном принципе. Общины сами восходят к тому, чтобы через иерархию единств соединиться

в государственное формообразование, сущность которого состоит в том, что оно есть некоторого рода духовная община.

В народном представлении существует образ кровного родства сравнительно близкого или более отдаленного между царем и всем народом русским, родословная царской семьи и семьи мизинного человека где-то соединяются в одном корне, генеалогии смыкаются. Народ — это разросшаяся и многократно разветвленная семья, а царь в ней — отец, батюшка. Так в ходу у нас издавна были еще не истершиеся в памяти нынешнего поколения теплые и приветливые обращения: «отец», «братишка», «сынок», «тетенька». Я не говорю уж о православной общине, где прочно закрепился обычай обращаться и относиться к единоверцам как к ближним, — в духовном смысле они и взаправду близкие — «братья и сестры».

В наше время если и заводят речь об общине, то как о чем-то архаичном, ушедшем в прошлое, об остатках общинности — как о чем-то «к сожалению» еще не изжитом, но уже никакой существенной роли не играющем в нашей **цивилизированной** жизни, в нашем так называемом **гражданском обществе**. Считается, что от общины осталась одна только консервативно-романтическая идея.

Однако *общинное мышление* (о котором, как равно присущем и народному мышлению, и мышлению подлинно философскому, говорил Соловьев) с этим решительно не согласно. Общинность жива и жизнеспособна:²⁰ она продолжает существовать не только в форме земледельческой общины или общины-прихода.

Община — это не семья в смысле тесного кровного родства, тем не менее общинные отношения и связи осмысляются по образцу семейных. Высоко ценятся у нас — едва ли не выше собственно семейных нравственных уз, еще естественно-родовых, — нравственно-духовные узы братства (например, воинское братство).

В основе общинных отношений — будь то в артели, в сельской общине или в сословии — так же как в основе действий и поступков отдельных носителей общинного сознания лежит прочное доверие друг к другу и к соборному целому, — доверие, к которому не примешано ничего постороннего, — ни страха, ни вражды. Доверие есть устойчивый способ отношения, связующий людей не как чужаков, а как «друзи своя». На доверии строится и общинное самосознание: я доверяю всем в том, что они срастили свое «я» с общностью и знаю, что они знают о моем доверии и

сами доверяют мне в том, что я сроднил свою личность с общинным целым и они знают, что я знаю об их доверии²¹.

Связи и отношения здесь прозрачны и проникновенны, — задет или ущемлен один — чувствуют все: «Страдает ли один член — страдают все, радуется ли один — радуются все» (Ап.Павел). «Все за все ответственны и все во всем виноваты» (Достоевский). Такой принцип, по словам Б.Вышеславцева, «утверждает солидарность автономной личности и автономного народа. Всякий «изм» отрицается (одинаково социализм и индивидуализм) и утверждается солидарность, соборность, братство»²².

Личность также соборна, — не только в силу причастности семье, которая есть тварный образ Божьего Троиинства, и не только в силу непосредственной и опосредованной причастности другим более общим соборным единствам, также представляющим собой единства по образу Святой Троицы, но индивидуальная личность соборна в силу того, что сама она есть совершенно неповторимый образ и подобие Бога Троиединого, Святой Троицы (и предстает триединством еще и в другом отношении, — в терминологии Л.Карсавина как «самоединство, саморазединение и самовоссоединение»). Подлинная личность соборна, так же как в иерархии соборных единств каждое единство представляет собою соборную личность (другое название для нее у Карсавина: «симфоническая личность»). Личность и общинность (соответственно личность и соборность) духовно однородны, вполне совместимы и не противоречат друг другу, а внутренне согласуются между собой.

Принцип духовного родства, пронизывающий общинные единицы, простирается и на соборное тело нации. В свою очередь соборность в своем содержании обогащается и возвышается до уровня всемирной (в религиозном отношении — до вселенской) соборности. Русская идея соборности содержит в себе такой пункт, с которого прозревается всемирное братское единение людей и народов.

Русская идея чужда национальной замкнутости, она открыта, **распахнута**, она заключает в себе точку роста, расширения и возвышения над собственно национальным своим аспектом, в силу чего она, не переставая быть русской, оказывается одновременно **сверхнациональной**, единящей множество народов в сплоченной державе и вместе с тем, далее, мировой идеей: идеей всечеловеческого братства.

В своем религиозном аспекте русская идея также не замкнута в себе, а простирается до вселенской и, соответственно всемирной отзывчивости русской души, отвечает на вопрос об отношении русского Православия к другим вероисповеданиям, демонстрируя не стремление к химерическому экуменическому смешению религий (как языков при вавилонском столпотворении), а проявляя к ним мягкость, снисходительность, сочувствие и понимание: не всем истинная религия, Православие, под силу, и лучше уж иметь хоть какое-то вероисповедание, пусть отдаленно отстоящее от истины Православия, чем не иметь никакого.

Восточно-христианское сознание, по утверждению Л.П.Карсавина, «особенно остро и глубоко смущаемо идеалом всеединства», и представление о Церкви заключает в себе идею всяческого — и государственного, и культурного, и религиозного всеединства, т.е. всяческого единства всего человечества, всеединства вселенского. Карсавин отмечает **интуицию всеединства** как в высшей степени присущую нашей православной мысли: «Как всеединство постигается само абсолютное или триединое; как всеединство предстает идеальное состояние причастующего абсолютному космоса; и всеединство же в потенциальности своей характеризует эмпирическое бытие. А интуиция всеединства непримирима с типичным для Запада механическим истолкованием мира... Православие глубоко космично, и потому сильнее и полнее, чем Запад, переживает в себе прозрения эллинства, сопряженные с жизнью мира. Так, нашим далеким предкам, несмотря на недостаточность культуры (?), доступна в иконописи символика красок и сложных композиций, раскрывающая существо космической жизни»²³.

Что всеединство **должно** быть претворено — это для русской мысли не требует обсуждений. Трудность заключается в том, чтобы выявить надлежащий способ объединения качественного многообразия. Во всяком случае это должно быть нравственным единством, единством в добре. В этом направлении громадную работу (частью даже чрезмерно унифицирующую) проделал Вл.Соловьев. Но детальный анализ достоинств и недостатков (и передержек) заслонил бы здесь общее усмотрение, поэтому я приведу лишь предостережения Л.П.Карсавина по вопросу о всеединстве.

«Это всеединство нельзя мыслить как безразличное единство всех народов или такое же единство их под одной только церковною властью. Тогда оно не будет всеединством. Его не-

обходимо мыслить по аналогии с живым организмом — оно живое тело Христово. И как нельзя создать органического единства, перемолов и перетерев в однородные атомы человеческое тело, но надо исходить из сознания и особого смысла и особого значения каждого из органов, в качественности своей необходимого для целого, так же нельзя создать единство человечества путем уничтожения культурных, национальных и других особенностей»²⁴.

Кроме **непосредственного** возвышения до **вселенской**, русская идея связывается с последней и простирается в нее через **опосредствования**, — через славянскую идею («панславизм»), она тоже есть русская идея; через российскую идею, тоже русскую идею; через отношение России к Востоку и Западу.

Духовный облик Востока являет нам единство без свободы личности, — личность стирается и поглощается всеобщностью. Запад претерпел раздвоение на единство без свободы (католицизм) и свободу без единства (протестантизм). А.С.Хомяков, поддержанный затем Вл.Соловьевым, выразил преобразующую и синтезирующую роль русского духа в преодолении расходящихся принципов обеих сторон с целью их сближения в новом, высшем принципе: **единство в свободе и свобода в единстве**.

Достоевский говорил о способности и действительном намерении России в спокойствии своей силы проявить **национальную личность** ее народа, показать западноевропейским и другим народам пример «искреннего мира, международного всеединения и бескорыстия». «Мы первые объявим миру, — писал он в «Дневнике писателя» за 1877 г., — что не чрез подавление личностей иноплеменных нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспеяния, а, напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельном развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душой и духом, участь у них и уча их, и так до тех пор когда человечество, восполняясь так мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю. О, пускай смеются, — тут же предупреждает писатель иронические хихиканья противников, — пускай смеются над этими «фантастическими» словами наши теперешние «общечеловеки» и самооплевники наши, но мы не виноваты, если

верим тому, то есть идем рука в руку вместе с народом нашим, который именно верит тому»²⁵.

Русская идея, само собою разумеется, идея национальная. Тех, кто не умеет усмотреть в национализме ничего положительного, следует успокоить: в их смысле национализм русской идее не присущ. Для осуществления своего национального призвания нам не нужно действовать, как справедливо утверждает Вл. Соловьев, «**против** других наций, но **с** ними и **для** них», и в этом видно великое доказательство истинности русской идеи. «Ибо истина есть лишь форма Добра, а Добру неведома зависть»²⁶.

Истинность русской идеи выверяется теоретическими над нею размышлениями о встречном пути — от всечеловеческого к национальному и индивидуальному: всеобщие цели реализуются не иначе как в особенных индивидуальных задачах, назначениях, в личном долге и его исполнении. На этот счет позволю себе снова воспользоваться рассуждением Л.П.Карсавина: «Путь к цели человечества лежит только через осуществление и целей данной культуры и данного народа, а эти цели в свою очередь осуществимы лишь через полное осуществление каждым его собственного идеального задания во всякий, и прежде всего в данный, момент его бытия. Личная этика неотрывна от этики общественной и покоится на тех же самых началах»²⁷.

В дополнение к подмечавшимся до сих пор синтезирующим моментам в русской идее, конституирующим ее целостность, добавлю еще один. После крещения Руси русская идея как Замысел Божий о России ответно осознавалась нашим народом в его обороне как от восточных варваров, так и от поползновений с Запада, как от басурманов, так и от латинян. В непрерывной борьбе за свое национальное и духовное бытие православная Русь осознала свой путь преемницей стержневого вселенского царства истории: «Москва — Третий Рим»²⁸.

Сколь ни важен и значителен этот результат, на нем нельзя остановиться и успокоиться. Дело не в каком-то «экспансионизме». Русская идея — не только развивающаяся и совершенствующаяся (не смешивать с «прогрессом» в западном понимании, распространенном и у нас), но содержит в себе этот момент как безусловный императив. Дети должны стать лучше нас. На пути нравственного и религиозного восхождения и роста нельзя остановиться и сказать себе: «я достиг...», «я совершен...». Без нравственного и религиозного совершенствования, без постановки перед собой высших задач, сверхзадач, государ-

ство движется к своему концу. Довольство ограниченными целями губительно.

Если русский народ, историей предназначенный и Богом призванный быть государствообразующим народом, не осуществляет своего высшего призвания, то... знаем и видим, что из этого получается. Воля народа и его действия должны соотноситься с его назначением. Быть народом-богоносцем, «ядром» державы, создателем и зиждителем многонационального государства для него — не амбициозная претензия, а священный долг. Он существует, чтобы выполнить свое Божественное предназначение. Ограничиться задачей только выжить, высушествовать, только сохранить себя, — это равнозначно бесцельному существованию, прозябанию, это измена высшему своему предназначению и путь к вымиранию и исчезновению.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Гете И.В.* Фауст. Часть 1. Сцена 4. Перевод Н. Холодковского
- ² В кн.: О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 365.
- ³ Сюда же надо причислить и значительную часть того культурного слоя нашего общества, который, обладая всеми основными — отнюдь не худшими — чертами и признаками принадлежности к нашему образованному сословию, почему-то совершенно не рассматривается в качестве интеллигенции. Я имею в виду духовенство, прежде всего православное, ведущее совсем не громогласную, но неуклонную, кропотливую, непрестанную работу по нравственно-духовному воспитанию не одних только своих прихожан. Место церковной интеллигенции в деле духовного просветления и преобразования людей, в деле **народного просвещения** (по отношению к которому, не будем этого забывать, и была выдвинута в первую очередь знаменитая формула министра народного просвещения гр. Уварова), место, на практике издавна ею занимаемое, должно быть отведено и по достоинству оценено также в научной теории.
- ⁴ *Хомяков А.С.* О возможности русской художественной школы // Русская эстетика и критика 40 — 50-х годов XIX века. М., 1982. С. 144.
- ⁵ *Муравьев В.Н.* Рев племени // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 405. Там же. С. 404.
- ⁷ Элементарное первоявление соборности в эмпирической действительности, **община**, как нравственная общность, не может признать за собою права наказывать своих членов, ибо зло, преступление, болезнь, смерть и т.д. происходят в ней же самой, и общинное сознание признает себя виновным в каждом преступлении, в каждой болезни. «В общине-приходе никто никого другого не называет преступником, но каждый себя считает виновным во всем, что совершается в ней (чрез кого бы то ни было) преступного и вообще ненормального» (*Федоров Н.Ф.* Соч. М., 1982. С. 389). Община отыскивает условия происхождения того или иного из недугов, обнаруживающихся в ней, который может обуславливаться недостатками самой общины, она их исправляет и устраняет, очищается от нравственных болезней, и в этом смысле, по выражению Н.Федорова, «община есть постоянная санитарная комиссия».
- ⁸ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 580.
- ⁹ «Русское православие больше связано с идеей самодержавия, чем принято думать. Оттого-то катастрофа монархии стала катастрофой и для него» (*Карсавин Л.П.* Восток, Запад, русская идея // Русская идея. Сост. и авт. вступ. статьи М.А.Маслин. М., 1992. С. 321).
- ¹⁰ Согласно И.А.Ильину народ должен «уметь иметь царя». В России, комментирует эту мысль А.В.Гулыга, сегодня, увы, «умения» нет, единственный выход — «национальная диктатура» (См.: *Гулыга А.В.* Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 237).
- ¹¹ И.Солоневич точно обозначил основные сочетания связей в целостно сплоченном организме национального устройства, имея в виду прежде всего Московский период истории Руси: «Царь считал себя Нацией и Церковью, Церковь считала себя Нацией и Государством, Нация считала себя Церковью»

- и Государством. Царь точно так же не мог — и не думал — менять православия, как не мог и не думал менять, например, языка. Нация и не думала менять на что-нибудь другое ни самодержавия, ни православия, — и то, и другое входило органической частью в личность Нации. Царь был подчинен догматам религии, но подчинял себе служителей ее» (*Солоневич И.Л.* Народная монархия. М., 1991. С. 374).
- ¹² *Соловьев В.С.* Русская идея. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 245-246.
- ¹³ Там же. С. 239.
- ¹⁴ *Карсавин Л.П.* Сочинения. М., 1993. С. 182.
- ¹⁵ *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. С. 323.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ «Нравственные требования абсолютны, но не сами по себе — категорический императив русскому человеку не более понятен, чем парламентаризм на англиский манер, — а в силу обоснования их самим абсолютным. И стоит поколебаться в вере в абсолютное, чтобы появилось полное отрицание морали и вообще всего исторически сложившегося. Недаром Иван Федорович Карамазов, человек очень русский, вместе с Ф.М.Достоевским полагал, что «все дозволено», если нет бессмертия» (*Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. С. 320-321).
- ¹⁸ *Соловьев В.С.* Русская идея. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 238-239.
- ¹⁹ «Кант — враг дела вообще и общего дела в особенности... В нравственности он не разглядел великого общего дела; обратил ее в делишки вроде вопроса: «Позволительно ли принимать приглашение на неумеренность?»... Разум познающий обречен им на незнание, а разум практический — на действия в одиночку, то есть ограничен в своей активности одними личными делишками, безделищами. Первому не хватает истины, второму — блага» (*Федоров Н.Ф.* Соч. М., 1982. С. 536).
- ²⁰ «...К счастью для человеческого рода, [земледельческая община] далеко еще не везде убита цивилизацией в нынешней форме, так что можно думать, что большинство даже тех народов, внешние слои коих обезевропеились, в более глубоких слоях продолжают жить еще в общине; а потому мудро себе представить, что Западная Европа и Америка не восстановят у себя общину, когда большинство человеческого рода удержит эту форму жизни не вследствие косности только, как теперь, а сознав преимущество ее перед формами цивилизованной жизни» (*Федоров Н.Ф.* Соч. М., 1982. С. 356).
- ²¹ «В этом всепроникающем доверии, — писал И.Ильин, — лежит глубочайшая и вернейшая из политических «гарантий»: «граждане», «общины», «правители», связанные единым духом, субстанциальным интересом и взаимным доверием, ведут «органическую государственную и народную жизнь» и владеют истинным смыслом «правления и подчинения»» (*Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. Т. 2. М., 1918. С. 199).
- ²² *Вышеславец Б.* Кризис индустриальной культуры (1953). Нью Йорк, 1982. С. 350.
- ²³ *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. С. 319.
- ²⁴ Там же. С. 321.
- ²⁵ *Достоевский Ф.М.* Полное собр. соч. в 30 т. Т. 25. Л., 1983. С. 100.
- ²⁶ *Соловьев В.С.* Русская идея. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 246.
- ²⁷ *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. С. 323.
- ²⁸ См.: *Назаров М.* Триумф мировой закулисы // Наш современник. 1996. № 12. С. 238.

**«Русская идея»:
учения о культурной самобытности в философской
мысли России XIX века**

В последние годы в число тем, которые наиболее активно обсуждаются в историко-философской литературе руссиеведческого профиля вошла тема «русской идеи». Спектр направлений разработки этой темы довольно широк, поскольку многозначно и само понятие «русская идея»: от одной из сторон философского учения В.С.Соловьева до истории русской общественной и философской мысли, рассмотренной с целью выявления особенностей национального мышления («Русская идея» Н.А.Бердяева). Одна из возможных трактовок содержания понятия «русская идея» — философско-исторические и культурфилософские учения, в которых отстаивается идея самобытного по сравнению с западноевропейским пути развития российского общества и культуры.

Будем придерживаться последней трактовки содержания понятия «русская идея». В таком случае наша задача сводится к последовательному рассмотрению и сравнительному анализу основных концепций самобытных начал русской культуры, разработанных в философской мысли XIX века.

В научной литературе, посвященной истории русской философской и общественной мысли XIX–XX вв., нередко высказывается мнение о том, что полемическое противостояние славянофилов и западников всего лишь ранний эпизод истории общественной мысли XIX века, воздействие которого на последующую русскую мысль носило достаточно локальный характер.

Высказывается и другая точка зрения, сторонники которой не ограничиваются рассмотрением полемики славянофилов и западников как эпизода истории общественной мысли России

XIX века, а полагают, что эта знаменитая дискуссия по сути дела представляет собой первое для XIX века проявление одного из устойчивых «архетипов» российского культурного самосознания XIX–XX вв.

Принимая во внимание способную ввести в заблуждение многозначность понятия «архетип», необходимо пояснить, что здесь имеется в виду не проявление неких «изначально заложенных» в теле культуры начал, а формирование одной из структур культурного самосознания, которая не только связана с определенными идейными предпосылками, но и сама выступает фактором, существенным образом влияющим на генезис целой идейной традиции.

В каком смысле можно говорить если не о славянофильской (т.к. это достаточно узкое определение), то о «незападнической» традиции в русской общественной мысли XIX–XX вв.? Какова содержательная структура этой традиции и что она собой представляет с социально-философской точки зрения? Поиск ответов на эти вопросы лежат в русле обсуждения существа заявленной в заглавии статьи темы.

Мы полагаем, что есть все основания для утверждения о существовании особой традиции российской общественной мысли XIX–XX вв., или линии культурного самосознания, в рамках которой на первый план выдвигалась трактуемая в позитивном плане проблематика самобытных культурных начал.

Очевидно, что рассмотрение этой линии самосознания русской культуры необходимо вести в различных плоскостях. Первым шагом в этом направлении является рассмотрение темы на уровне конспективного обзора идейных образований, входящих в состав упомянутой идейной традиции, сопровождаемого их краткой характеристикой.

В современных публицистических баталиях не столь уж редко встречаются апелляции к «славянофильски-почвенническому» направлению в общественной мысли России XIX–XX вв., в рамках которого объединяют славянофилов, почвенников, учения Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева, евразийство. Между тем, невозможно пройти мимо того факта, что объединение всех этих учений в рамках единой идейной традиции имеет смысл и обосновано только в том случае, если ясно и четко указывается критерий, с помощью которого выделяются общие черты указанных учений. Мы полагаем, что в качестве такого критерия могут рассматриваться уже указанные выше признаки, а имен-

но выдвижение в том или ином конкретном учении на первый план проблематики самобытных культурных начал и разработка этой темы в позитивном плане.

К числу распространенных недостатков в суждениях об учениях «незападнической» линии самосознания русской культуры XIX–XX вв. относятся не только размытые критерии общности идейных образований рассматриваемой интеллектуальной традиции, но и явно недостаточное внимание к анализу существенных особенностей присущих трактовке различными мыслителями узловых вопросов проблематики самобытных культурных начал.

В самом деле, всех представителей рассматриваемой идейной традиции объединяло убеждение в том, что для России неприемлем, ввиду его культурно-исторической бесперспективности, путь социокультурного развития, основанный преимущественно (или всецело) на ориентации на опыт исторического и культурного развития стран Запада в периоды нового и новейшего времени. С другой стороны, в том, что касалось ответов на вопросы о своеобразии русской культуры, об оптимальной для России культурно-исторической «стратегии», т.е. о существенных аспектах понимания «русской идеи», представители этой традиции зачастую высказывали не только различные, но и диаметрально противоположные мнения. Этот факт довольно часто игнорируется в распространенных суждениях о данной идейной традиции, тем самым в известной мере преувеличивается значение общих содержательных элементов этой традиции и практически полностью игнорируются существенные гетерогенные ее компоненты.

Эта особенность в трактовке темы имеет свое объяснение. Дело в том, что в литературе, как правило, не академического плана, интерес к «незападническим» учениям в русской общественной мысли XIX–XX вв. проявляется чаще всего в контексте принципиальной полемики социально-философского и философско-исторического плана. Другими словами, речь идет об идейных столкновениях «неосамобытников» (неославянофилов, неопочвенников, неоевразийцев и др.) с «неозападниками». В рамках этих дискуссий вполне закономерно на первый план выдвигается сам факт существования «незападнической» линии культурного самосознания, указание на принципиальную интенцию этого интеллектуального проекта — такова логика спора, в рамках которого западнической линии культурного само-

сознания противопоставляются духовные достижения «незападнической» традиции.

Очевидно, что определенный исследовательский интерес представляет и сравнительный анализ учений названной идейной традиции. Коль скоро речь зашла о применении такой познавательной процедуры как сравнение, необходимо вспомнить о том, что в любой операции сравнения задействованы сравниваемые объекты и признаки, по которым они сопоставляются. Мы проводим сравнительный анализ учений рассматриваемой традиции главным образом на основе сопоставления концепций самобытных начал, а также представлений об оптимальном пути развития национального организма.

Необходимо и еще одно замечание ввводного плана. Подробное рассмотрение нашей темы в свете социально-философского подхода не является одной из целей данной работы. Здесь достаточно ограничиться указанием на то, что социально-философский подход к теме предполагает, во-первых, выяснение общего социально-исторического характера зафиксированной идейной традиции, и, во-вторых, выяснение условий генезиса и причин устойчивого воспроизводства в духовной культуре России XIX–XX вв. структур «незападнического» культурного самосознания.

Ответом на первый вопрос будет указание на двойственный характер учения славянофилов, в котором синтетически сочетались консервативно-романтические и либеральные идейные элементы. Эта же двойственность была присуща учениям почвенников и Н.Я.Данилевского. Однако эта черта социально-политического менталитета была свойственна не всем учениям, образующим названную идейную традицию. Так, К.Н.Леонтьев в поздний период своей творческой деятельности выступал против «либеральных иллюзий» славянофилов и Н.Я.Данилевского, и разрабатывал последовательно консервативно-романтическое социальное мировоззрение.

Другой род двойственности, который можно причислить к объектам культурфилософского анализа отличает воззрения Н.Я.Данилевского. Автор «России и Европы», с одной стороны, высоко оценивал познавательный потенциал научного разума, а с другой стороны, сохранял приверженность традиционным представлениям историософского плана, в частности, веру в мессианский принцип. Последний пример весьма показателен в плане демонстрации возможностей совмещения в индивидуальном

ментальном поле компонентов различных культурных типов в условиях «встречи» и «совмещения» различных авторитетных культурных традиций. Об этом примере здесь имеет смысл говорить потому, что одним из источников упомянутой выше двойственности социально-политической ориентации может выступать именно общая неоднородность культурной ориентации.

Общий взгляд на подходы к решению вопроса о роли и значении самобытных начал культуры одного народа для других культур позволяет увидеть отличия в решении этого вопроса славянофилами и Н.Я.Данилевским. Славянофильский вариант решения вопроса о соотношении национальных, самобытных и инокультурных начал в рамках предложенного подхода может быть охарактеризован как «ограниченный» или «умеренный». В самом деле, принципиальная философско-историческая схема, на которую славянофилы опирались в осмыслении интересующего нас вопроса восходила к заимствованным у Шеллинга и Гегеля представлениям о народах как органах единого человечества, вносящих (или не вносящих) определенный культурно-исторический вклад в развитие человечества. Очевидно, что и сама идея единого человечества, и признание необходимости соответствия самобытных культурных достижений определенной общечеловеческой потребности теоретически задавали диалогические рамки для проявления энтузиазма и пафоса, рожденного открытием на национальной почве культурных начал высокого — общественного достоинства. В самом деле, знакомство с произведениями славянофилов (например, И.В.Киреевского) оставляет впечатление, что для них высокое достоинство таких качеств православия как сохраненная традицией цельность и чистота веры по крайней мере частично определяется тем, что именно в этих качествах, по оценке славянофилов, испытывает нужду современная западная культура. В такой существенной взаимной соотнесенности русской и западной культур и обнаруживается диалогический контекст славянофильской культурологической рефлексии. А в том, что интенция к противопоставлению русской и западной культур была присуща воззрениям славянофилов не приходится сомневаться.

Принципиальное отличие решения Н.Я.Данилевским существенной и для него, и для славянофилов проблемы соотношения национальных и общечеловеческих культурных начал будет показано ниже, после более подробного рассмотрения воззрений основателей славянофильства на самобытные начала куль-

туры — что необходимо, поскольку славянофильство фигурирует у нас в качестве отправной точки развертывания целой идейной традиции.

И.В.Киреевский и А.С.Хомяков разделяли убеждение в том, что культурная миссия России состоит в формировании на основе самобытных начал просвещения нового типа, имеющего не только национальное, но и общечеловеческое значение. Что же касается собственно представления о самобытных началах культуры, то в его трактовке Киреевским и Хомяковым можно обнаружить наряду с общими и индивидуальные содержательные моменты.

По Киреевскому, «святоотеческая философия», и «истинное православное христианство» и есть то самобытное начало, которое может быть положено в основу создания нового русского типа просвещения. Хомяков, также как и Киреевский полагал, что православное христианство суть самобытное духовное начало русской культуры, и в этом плане можно говорить лишь о различиях в акцентах и деталях трактовки русскими мыслителями православия как самобытного духовного начала национальной культуры. В самом деле, если Киреевский противопоставлял присущую православному христианству «полноту» односторонней, рассудочной, замкнувшейся в рамках абстрактно-логического подхода культуру Запада, то Хомяков эту же, свойственную православию полноту и цельность противопоставлял противоречивой, раздвоенной и лишённой единства, вследствие неспособности объединить римские и христианские начала, западной культурной традиции. Этот пример характеризует лишь стилистические различия в трактовке предмета, впрочем и другие примеры данного рода были бы примерами различия в трактовке второстепенных деталей.

Однако в отличие от Киреевского, Хомяков в целом ориентировался на более широкое представление о самобытных началах русской культуры. Под самобытными началами Хомяков подразумевал не только известные духовные начала, но и «народную жизнь» и принцип общинности. Это обстоятельство имеет определенное значение, поскольку свидетельствует о намечающемся переходе от свойственной Киреевскому «пневматологии самобытности» к разработке «социологии самобытности», которая впоследствии была довольно подробно разработана младшими славянофилами.

В отличие от славянофилов почвенники (Ап. Григорьев, М.М. и Ф.М. Достоевский, Н.Н. Страхов) гораздо меньше внимания уделяли осмыслению роли и значения самобытных начал национальной культуры для разрешения «общечеловеческой задачи», для преодоления противоречий в развитии западной культуры. В осмыслении путей развития русской культуры почвенники делали акцент на факторах, ограниченных национальным контекстом. Эта точка зрения отличает почвенников от славянофилов и, в известной мере сближает их с установками Н.Я. Данилевского.

Главное внимание почвенники уделяли проблеме раскола национальной культуры, проявившегося в отрыве образованного на западный манер меньшинства — интеллигенции от народной жизни (национальной почвы). Как известно, на эту проблему обращали внимание и славянофилы. Но именно почвенники придали этой проблеме первостепенное значение.

Несмотря на то, что почвенники не разработали достаточно полно свое учение, и в историю русской общественной мысли XIX века под именем почвенничества вошел скорее конспективный набросок, нежели систематически разработанное учение, была бы неверной недооценка почвеннической рефлексии — не только потому, что это была очередная серьезная попытка разработки «незападнического» варианта культурного самосознания, но и потому, что именно почвенникам — первым в истории российского самосознания удалось в полном объеме осознать значение такой существенной характеристики русской культуры XIX века как противоречивой и даже трагически расколотой, поскольку за фасадом единой официальной культуры в действительности скрывалась конфронтация западнической и традиционалистской, а также традиционной народной культур. Именно эта глубинная культурная конфронтация, выражавшаяся, в частности, в масштабном и историческом по своим последствиям конфликте — части образованного общества — интеллигенции с властью, и превращала быстро развивающуюся страну в неустойчивое, хрупкое и скрыто-дезинтегрированное образование.

Что касается трактовки почвенниками вопроса о самобытных началах русской культуры, то в ряде моментов они воспроизвели славянофильские точки зрения на эту проблему. Ф.М. Достоевский, как известно, на первый план выдвигал тесно связанное с народной жизнью православие. В этом отношении воззрения Достоевского от взглядов Киреевского отличал изве-

стный акцент на неформальной, неофициальной и не книжной, но связанной с народной жизнью трактовке православного христианства. В отличие от Достоевского Ап. Григорьев склонялся к социальной трактовке национальной почвы, т.е. связывал ее с жизнью и бытом определенных социальных слоев.

Следующим узловым пунктом оппозиционной западничеству идейной традиции в общественной мысли России XIX–XX вв. является учение Н.Я. Данилевского.

Сразу отметим, что в вопросах, касающихся трактовки воззрений на самобытные начала русской культуры, автор «России и Европы» в основном двигался путями, проторенными славянофилами, которые подробно разработали предложенную Хомяковым «широкую» формулу самобытных начал, о которой уже выше говорилось. Хотя и здесь можно говорить об определенных оригинальных достижениях Данилевского.

Своеобразие положения Данилевского относительно славянофильства и почвенничества определяется тем, что автор «России и Европы» не последовал за младшими славянофилами, которые восприняли принципиальные положения учений основателей славянофильства и дали более или менее оригинальную разработку отдельных положений учения, и не замкнулся в рамках основной идейной схемы почвенничества — оппозиции образованного меньшинства и национальной (народной) почвы, а поставил и оригинально разработал вопрос о теоретическом обосновании славянофильской доктрины.

Вопрос, который поставил Данилевский в отношении славянофильства отнюдь не был риторическим. Осмысление Данилевским теоретических оснований славянофильства послужило стимулом для разработки русским мыслителем оригинальной философско-исторической концепции, существенно повлиявшей на его социально-философские и социально-политические представления. Оригинальная философско-историческая доктрина Данилевского — плод многих лет напряженных творческих усилий — с легкой руки Н.И. Кареева получила название «теория культурно-исторических типов».

Важнейшие положения теории культурно-исторических типов выражены в следующих тезисах:

1. Основной структурной единицей исторического бытия является культурно-исторический тип, представляющий собой органическое образование.

2. Единого человечества в качестве исторически значимой макроструктуры не существует.

3. Основное содержание исторического процесса образует совокупность «траекторий» исторического движения независимых культурно-исторических типов.

Если не существует единого человечества и отсутствует общечеловеческая задача, то не имеют смысла рассуждения славянофилов о том, что русская культура призвана дать решение общечеловеческой задачи. Историческая задача России определяется деятельностью по созданию благоприятных условий для становления и развития славянского культурно-исторического типа. В этой формулировке новой исторической задачи России существо отличия учения Данилевского от аналогичных славянофильских воззрений.

Ревизия Данилевским общей философско-исторической схемы, на которую ориентировались славянофилы, определяется существом принципиальных положений теории культурно-исторических типов — «истинно научного» фундамента славянофильского идеала.

Несмотря на то, что фактически в книге «Россия и Европа» Данилевский вопреки им же самим сформулированному закону исторического движения признает не только реальность фактов культурных заимствований, но и вынужден молчаливо согласиться с тем, что не всегда заимствование одним культурно-историческим типом начал другого разрушительно сказывается на культурно-историческом бытии первого, в конкретном случае с культурным влиянием Западной Европы на Россию последствия и перспективы такого процесса оцениваются им однозначно отрицательно. В общем отметим, что отказ Данилевского последовать за славянофильскими философско-историческими схемами привел его к отрицанию актуальности проблемы позитивного межкультурного взаимодействия. По сравнению со славянофильством учение Данилевского отличается более радикальной антизападнической направленностью. Видимо, влияние общих философско-исторических посылок Данилевского проявилось и в разработке им сценария военного столкновения России и Европы — перспектива немыслима ни для И.В.Киреевского, ни для А.С.Хомякова.

Если обратиться не к раннему периоду творческой деятельности К.Н.Леонтьева, когда он считал себя учеником и последователем Данилевского, а к более позднему времени, когда Леонтьев уже был близок к разочарованию в славянофильской

идее, то воззрения последнего могут рассматриваться в качестве оригинального и значительного вклада в традицию «незападнического» самосознания русской культуры XIX–XX вв.

В эстетической онтологии Леонтьева выделялись два рода бытия — упрощенное, смешанное, бесконфликтное и сложное, насыщенное противоречиями и конфликтами, «цветущее». В социально-историческом измерении этим началам бытия соответствовали различные социокультурные типы. Принципам бытия первого рода соответствовала культура западноевропейских буржуазных обществ, в то время как добуржуазная аристократическая Европа, принципы византизма, сохраненные в русской цивилизации, восточные культуры — это все примеры торжества начал бытия более высокого эстетического достоинства.

Современность Леонтьев фактически рассматривал как арену противоборства различных культур. На первом плане здесь был, естественно, конфликт между европейскими и неевропейскими культурами. Россия также стала ареной противоборства европейских начал и принципа «византизма». В этой борьбе, заключал Леонтьев, Россия не может опираться на славянство, поскольку восточноевропейские народы уже втянуты в орбиту влияния западной культуры. Поэтому в целях эффективного противодействия западному культурному влиянию, Леонтьев не исключал для России возможности союза со «здоровыми» азиатско-восточными культурными силами.

В то время как принцип «византизма» Леонтьева в основном соответствовал славянофильским представлениям о самобытных началах русской культуры, с учетом, конечно же, леонтьевской критики «либеральных иллюзий» славянофилов и Данилевского и «розового христианства» Достоевского, представления мыслителя о путях развития России расходились с теми вариантами осмысления этой проблемы, которые были предложены до Леонтьева в рамках «незападнической» традиции культурного самосознания России XIX века.

В отличие от Данилевского, Леонтьев вновь восстанавливает транснациональный исторический горизонт для России, и это формально сближает его со славянофилами, однако в отличие от последних, стремившихся повлиять на культурное развитие стран Запада, Леонтьев не останавливался даже перед призывом к союзу с восточными культурными силами против мещанского Запада. По пути дела Леонтьев делает следующий шаг в радикализации антизападнических интенций, в той или иной

мере изначально присущих различным вариантам русского «незападнического» самосознания XIX века (или «русской идее»).

Признание Леонтьевым возможности плодотворного исторического взаимодействия российской культуры и азиатско-восточных культурных сил в известной мере сближает его идеи с построениями представителей евразийства — последнего идеологического течения, которое может быть рассмотрено в качестве оригинального варианта «незападнической» идейной традиции общественной мысли России XIX–XX вв.

Оригинальным моментом в трактовке евразийцами своеобразия русской культуры было то, что они указали на существенное значение культурно-исторических связей России с Азией. Перспективы развития страны евразийцы связывали с культивированием «евразийского» культурно-исторического типа. Эта точка зрения сближает евразийцев с Данилевским, который, как известно, усматривал историческую миссию России в развитии славянского культурно-исторического типа. Существенное различие в подходах Данилевского и евразийцев к решению проблемы перспектив исторического развития России заключается в том, что автор «России и Европы» делал акцент на славяно-русской, а не русско-азиатской перспективе.

Кратко рассмотренная выше идейная традиция («русская идея») и в наши дни остается значимым компонентом российского культурного самосознания. Это обстоятельство следует рассматривать как дополнительный стимул для активного изучения этой традиции. Приведенный в статье материал ясно указывает на то, что при характеристике этой традиции, указывая на присущую ей общую незападническую культурфилософскую установку, следует избегать игнорирования гетерогенных содержательных компонентов этой традиции.

Историософия Н.Ф.Федорова

Вот облик Федорова, запечатленный его современниками: худощавый, согбенный, с ясной улыбкой и горячим взором; одет бедно, живет в каморке, не имеет постели и даже подушки, спит на сундуке или голых досках, питается всухомятку; большую часть жалования раздает нуждающимся. Невероятно скромен, руководствуется правилом: **не выдвигаться, не выставляться, ступшевываться**. Кто же это: благостный всепрощенец или бесстрастный летописец, равнодушно внимающий добру и злу? Отнюдь нет, у этого аскета-страстотерпца крутой, аввакумовский нрав, он неистов и непримирим, не останавливаясь в своих критических суждениях и перед такими высочайшими авторитетами, как Гете и Пушкин, Толстой и Соловьев. Биография Федорова необычна по своему внутреннему духовному драматизму, хотя и небогата событиями. Внебрачный сын князя П.М.Гагарина и крепостной крестьянки (по некоторым данным, пленной черкешенки), он фигурирует в официальных документах как выходец из купеческой среды (исключен из этого звания в 1849 году)¹. Окончив тамбовскую гимназию и три курса юридического отделения Одесского Ришильевского лицея, Федоров преподавал в течение ряда лет в провинциальных училищах. В 1866 г. был репрессирован (но вскоре освобожден как невиновный) в связи с арестом по караказовскому делу его знакомого (позднее — ближайшего ученика-последователя) Н.П.Петерсона. Основной по значению и длительности была служба Федорова в библиотеке Румянцевского музея в Москве.

Несмотря на замкнутый образ жизни философа-библиотекаря, его идеи скоро стали знакомы и близки крупнейшим деятелям культуры. «Он слишком заинтересовал меня», — призна-

ет в 1878 г. Достоевский и, в свою очередь, сообщает о его учении Владимиру Соловьеву, который также, по его словам, глубоко сочувствовал этому мыслителю². Л.Н.Толстой слушал его с особенным вниманием и любовью, гордился тем, что является его современником³. А.М.Горький называет Федорова весьма оригинальным, интереснейшим мыслителем⁴. Н.А.Бердяев считал его гениальным самородком, рационалистом-утопистом, С.Н.Булгаков — загадочным русским Сократом, проповедником социального христианства, Н.О.Лосский — неканонизированным святым, В.Ильин — великим праведником и «гением с солью». Брюсов, видевший в Федорове учителя жизни, знакомил с его идеями Эмиля Верхарна. Их притягательную силу испытали многие писатели — А.П.Платонов, М.М.Пришвин, А.Белый, В.В.Хлебников, В.В.Маяковский, Н.А.Заболоцкий, художник Б.Чекрыгин и др.

ЧЕЛОВЕКОБОГ ИЛИ БОГОЧЕЛОВЕК?

Будучи глубоко верующим человеком, Федоров не отличался церковной ортодоксальностью, он стал одним из корифеев реформаторского направления в православии, провозвестником религиозно-философского Возрождения начала XX века. Несмотря на точки соприкосновения с идеологами тогдашнего «неохристианства», у него были с ними серьезные разногласия. Его отталкивали от них черты нищезанятия, декадентский эстетизм, «метафизика пола» («розановский сексуализм», по его выражению). «От Мережковского ничего кроме мерзости я никогда не ожидал», — сообщает он Кожевникову 28 июня 1901 г. За полгода до смерти он вновь упоминает о «поразительном несходстве» и даже «полной противоположности» своей философии воззрениям Мережковского и Розанова⁵. При всей своей талантливости, яркой творческой индивидуальности и глубине, некоторые тогдашние философы оставались до известной степени пленниками своего времени, «злобы дня». Федоров был принципиально чужд всякой суетности. Его религиозность выходит за узко конфессиональные канонические рамки, обретает внехрамовый общемировой размах, переплетается с наукой, искусством, философией. Ей чужда вера в чудеса, потусторонние ад и рай, христология и софиология, поэтизация страдания. «Самохристианство, — писал он, — стало религиею лишь идеала, т.е.

совершенства, но совершенно недостижимого; духовенство обратилось в сословие вместо того, чтобы быть трудящею комиссиею, богословие же сделалось знанием, а не делом»⁶. Истинной религией, полагал Федоров, является проповедуемый им культ предков, их имманентного воскресения, идея вселенской регуляции природы, философия общего дела. Хотя Федоров отмежевывался от деизма и пантеизма, его толкованию бога присуши деистическая и пантеистическая тенденции. Бог в его представлении не внемирен, его нельзя отделять от мира, но нельзя и сливать, смешивать с ним, Бог, мир и люди образуют единую систему. «Или ни бога, ни мира, ни людей, или же все это в совершенной полноте»⁷.

Бог отождествляется Федоровым с высшим разумом, логосом, любовью. «Бога следует определять в смысле величины не метафизической, а этико-практической, иными словами — бог есть любовь...»⁸. Он не управляет непосредственно, а действует через человека. Земное без небесного есть скотское, небесное без земного есть мертвое. Природа должна быть вочеловечена или очеловечена. Богочеловеческое потесняется человекобожеским. Федоров близок в своих представлениях о Боге толстовскому отождествлению Бога с жизнью, равно как и к позиции Достоевского.

Поворот религиозной концепции Федорова от теодицеи (оправдания бога) к своеобразной антроподице (оправданию человека), связанный, возможно, в известной мере с пелагианской ересью, не означал отхода от религии, но довольно ясно обозначил меру расхождения русского мыслителя с церковной догмой. Это не осталось незамеченным современниками. «Если бы человечество своей деятельностью покрывало божество (как в вашей будущей психократии), — писал Федорову В.Соловьев, — тогда действительно бога не было бы видно за людьми»⁹. Даже сподвижник — В.А.Кожевников — упрекал его в том, что он «все возлагает на силы человека и недооценивает благодати»¹⁰. Это отмечалось и позднее. «Все мировоззрение Федорова построено на явном противоречии, — указывал Г.Флоровский. — Он притязает строить философию христианства и исходит из предпосылок **«религии человечества»**. И главная странность его системы в том, что из нее легко вычлесть «гипотезу бога» и в ней ничего не переменялось бы»¹¹. Эта система замкнута в человеческом.

Важной особенностью мировоззрения Федорова, тесно связанной с его религиозностью, является монархизм. Федоров был многим обязан славянофилам, некоторые его представления вос-

ходят к ним: о роли патриархально-общинных начал, соборности, цельном знании. Он и сам, полемизируя с Киреевским и Хомяковым, называл свое учение новым или истинным славянофильством. Но в вопросе о самодержавии его позиция ближе, пожалуй, к теории официальной народности. Ранние славянофилы и Федоров были монархистами, однако у первых положительное отношение к самодержавию сочеталось с либерально-дворянской оппозиционностью; Федоров же чужд либерализму, конституционализму. Идеализируя самодержавие, он трактует его как хранителя единства не только русского общества, но всего человеческого рода, как последнего гаранта патриархально-родового быта, миротворца и, в перспективе, руководящую силу мирового регулятивного процесса. Самодержавие, православие и народность рассматриваются им как органически взаимосвязанные, нераздельные моменты. Принимая в этом смысле уваровскую формулу, Федоров все же пытался ее по-своему переосмыслить. Ставя православие на первое место среди современных религий, он тем не менее критиковал его за недостаточную действенность; истинная религия, считал он, должна быть живой, активной, социально ориентированной. Народность не отождествлялась Федоровым — в отличие от Уварова — со слепым верноподданничеством, верностью крепостному укладу. Она рассматривалась в плане сближения, союза интеллигенции с народом — ее демократизации и его просвещения. Самодержавие также воспринималось им не столько в своем реальном, историческом воплощении, сколько в патерналистском ореоле, в идеальной проекции. Характеризуя свое учение как православно-народническое, Федоров писал, что согласно ему «ни народ для царя, ни царь для народа поставлен от бога отцов,... а царь вместе с народом». Православие мыслится им без фанатизма, самодержавие без гнета, народность без вражды¹².

Максимализм федоровской утопии, устремленной к глобально-космическим преобразованиям, и противоречивое сочетание в ней рационально-реалистических и фантастических, нередко консервативных компонентов порождали у самого автора все большее сомнение в возможности ее реализации, спор с самим собой. «В последнее время, — писал он 1 июля 1903 г., — я вполне примирился с окончательной гибелью учения, мое дело погибло»¹³.

В поисках выхода Федоров стремится к новому всеобъемлющему синтезу. «Да погибнет смерть и да здравствует жизнь!»¹⁴ — лейтмотив его творчества.

РАСПАВШИЙСЯ МИР И ЦАРСТВО ПСИХОКРАТИИ

Социально-философские взгляды Федорова вызывают обычно значительно меньший интерес, чем его идея освоения космоса и натуралистический аспект проблемы воскрешения. Это и понятно. Новаторское дерзание русского мыслителя особенно впечатляюще проявилось именно здесь. Но покорение природы не было для него самоцелью. Решающей сверхзадачей всей его деятельности является примирение, гармоническое слияние с природой во имя гуманизации человека и общества, качественного улучшения и одухотворения жизни. И планетарно-космическая регуляция, и тяга к всеобщему бессмертию — это, в сущности, разные стороны учения Федорова о человеке, его печалования о розни и насилии, его стремления к взаимопониманию и общечеловеческой солидарности, проективной панэтизации бытия.

Историософия Федорова, как и его натурфилософия, нацелена против центробежных сил и тенденций, ведущих к мировому распаду, в данном случае — против раздробленности и отчужденности в общественной жизни. Главным вопросом его социальной утопии является достижение совершеннолетия человечества путем его объединения. История в ее нынешнем состоянии или, по выражению Федорова, **история как факт**, характеризующаяся стихийностью и разобщенностью, рознью между людьми, их взаимоистреблением, должна уступить место подлинной истории, такой, какой ей надлежит быть, истории, как **сознательно осуществляемому акту или проекту**, ориентированному на всеобщее объединение и разумно-планомерную деятельность. Основой и душой этого объединения является участие в общем деле регуляции природы и воскрешения людей. В итоге история коротко характеризуется Федоровым как воскрешение. Наряду с воссозданием предшествующих поколений, целостности человеческого рода, происходит, по Федорову, как бы новое, критически осознанное, смыкание прошлого и настоящего, возврат человечества как блудного сына к своим истокам, выявление смысла всего пройденного пути. Так, перед нами предстает еще один существенный ракурс воскрешения, — это понятие выступает не только в своем буквальном значении, но и в более широком переносном, условно-метафорическом смысле, как мысленное воспроизведение и одухотворение, гармонизация истории, ее реального хода. Культ предков означает в широком контексте философии Федорова и историческую

память — о жизни, помыслах, деяниях предшествующих поколений, осознание ценности прошлого и кровной связи с ним или, говоря словами Пушкина, любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам. Эта постановка вопроса ориентировала на выявление единства человеческого рода, преемственной связи поколений, проявляющейся «в осознании каждым себя сыном, внуком, правнуком, праправнуком, ...потомком всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства, как в толпе...»¹⁵.

Трактовка исторической науки как мысленного воскрешения прошлого конкретизируется в беспредельном уважении Федорова к корневым устоям человеческой жизни и культуры, к народному преданию и традициям, в его живом интересе к сохранению памятников старины, в заботе о музеях, кладбищах, разного рода национальных реликвиях. Музей понимался Федоровым не в обычном, более или менее узком, специальном смысле, а как символ духовности, универсальный очаг культуры и просвещения, система учреждений, объединяющая научно-исследовательский (лаборатории, обсерватории, ботанические сады) и учебно-воспитательный (школа) центры, своего рода Храм Духа. Важную роль в упрочении связей между различными странами должны будут играть, по мнению Федорова, международные музеи-хранители общечеловеческой памяти, производящие исторические исследования (в поисках общего происхождения или родства всех людей и причин его забвения) и естественнонаучные исследования (в области регуляции природы).

Федоров стремился составить **программу русско-всемирной истории**. России, считал он, предстоит внести крупнейший вклад в мировую историю, проявив почин в деле очеловечения космоса и воскрешения, полномасштабного возрождения людей. «Если нынешнюю науку, — писал он 21 июля 1900 г., — ограничивающуюся кабинетами, лабораториями, словом искусственными опытами, хотя бы в громадных размерах производимыми, назовем **европейскою** или **западною**, то **регуляцию** самой естественной силы можно будет назвать **русскою** (конечно, когда она будет осуществлена)»¹⁶.

История привлекала Федорова не только в ее мировом и общероссийском диапазоне, но и в локальных, местных ответвлениях, связанных с судьбами отдельных губерний, уездов, сел и городов. Общая (и даже всеобщая) история должна рассматриваться нераздельно с местной. Между ними в ходе развития общества существует активное взаимодействие. «Нет места, ко-

торое не принимало бы, прямо и косвенно, участия в общей народной, а также во всеобщей человеческой истории; но за то есть много мест, которые совсем не знают о своем участии в истории, в общей жизни, т.е. не имеют своей местной истории. А для всей массы населения история ограничивается только поминовением (поименным) в приходских храмах, т.е. поминовением устами, а не сердцем и умом... Нельзя винить людей за равнодушие к общему благу. Нельзя даже винить за эгоизм, предпочитающий семейные, личные интересы сколько-нибудь общему, когда они не знают о том зле, которое производит эгоизм в общей жизни всего человеческого рода или одного народа, и еще меньше знают о том благе, которое могло бы быть при участии всех в общем деле. Тем более нельзя винить, что ум, привыкший думать только о ближайших предметах, не способен становится даже самый сухой рассказ местной истории, отвлекающий от мелочных интересов, уже имеет значение. С другой стороны, Всеобщая и Русская история без местной не может иметь интереса, не может быть даже понята местным жителем потому, что она не представляет его участия в том деле, о котором повествует, и он останется к ней равнодушен, безучастен, она будет представляться ему чем-то чуждым. Всеобщая история и даже Русская история без местной отчуждается от местной жизни. Но как приступить к восстановлению местной истории, сохранившейся в общих источниках Русской истории и даже иностранных, но никем не записанной на месте, хотя бы в виде самого сухого перечня и оставившей следы только в памятниках юридико-экономического свойства [?]. Местная история необходима не как занимательное описание, а как образовательный предмет, как введение в общенародное и даже всемирное дело, сознание о котором почти утрачено... Не так было в прежнее время, если мы возьмем даже не старый город, а один из самых незначительных из степных городов, которые образовались из сторож и даже из таких, которым самим законом дозволено крыться соломою и которые этим дозволением воспользовались в самых широких размерах, тем не менее и этот городок имеет свою историю, он участвовал в общем движении, ибо эти сторожи несли тяжелую службу. [К ним] можно приложить Слово о полку Игореве: над гробами повиты, над шеломами взлелеяны...; от их общности и стойкости зависело само существование государства. Трудно сказать, насколько они понимали свое значение, значение своей службы, но эта служба имела значение не

только всенародное, но и всемирное, ибо они защищали государство, за которым, пользуясь миром, благодаря самоотверженной службе на «сторожах» развивалась новая жизнь, открывался новый свет; и кроме того в тылу сторожи совершалось обращение воинственных кочевников в мирных земледельцев; они участвовали в этом умиротворении, подвигавшемся все дальше вглубь Азии»¹⁷.

Не только применительно к прошлому, но и имея в виду настоящее Федоров возражал против чрезмерного отдаления и противопоставления центра и периферии, против односторонней интерпретации культурно-исторического движения, как якобы идущего только в одном направлении — от центра, столицы к провинции. В царстве духа (подлинной духовности) нет провинции. Всюду есть смелые, талантливые люди, правдоискатели, активно участвующие в общей жизни своей родины; поэтому научная история России (как и любой страны) должна быть в полном, всеобъемлющем смысле слова *отечествоведением*, чуждым какого-либо элитизма и духовного провинциализма, какой-либо недооценки отдельных местностей, районов, обычных или «простых» людей. Ратуя за активное включение **всей** страны — вплоть до самых отдаленных ее окраин и уголков — в общенациональную, общероссийскую творческую жизнь, Федоров видел в этом одно из проявлений глобального перехода от слепой, бессознательной, стихийной эволюции к сознательному, разумно-нравственному развитию. «Нет ни одного города, нет общества, которое не состояло бы из разумных существ и даже очень даровитых, жизнь которых при том не представляла бы интереса для знания и художественного изображения, но есть много городов, которые не имеют ни науки, ни искусства, и нет ни одного города, которого жизнь была бы основана на знании, а наружность была бы художественным выражением такого разумного, научного общества, а между тем несомненно, что наука стремится все обратить в предмет знания и сделать всех деятелями науки. Принимая за образец природу, можно, конечно, желать, чтобы даровитое было сосредоточено в центре, столице, а провинция осталась неразумным телом. Но естественное в природе, неестественно для человека, высшее в слепой природе есть низшее в разумном обществе. Согласно заповеди божественной, которая есть и закон человеческой природы в настоящем и закон всего мира в будущем, вопрос должен быть поставлен таким образом: как обратить каждый город в разумное существо,

иначе сказать, как объединить его обитателей в знании, т.е. создать местную науку и искусство; создание же такой науки и искусства и есть необходимое условие для исполнения миссионерского подвига каждого города относительно села или сельского его округа. Как устроить местное изучение человека и статистику, точнее летопись или всестороннее изучение прошедшего и настоящего, и местное естествознание во всех его видах [?]. Что такое город в настоящее время для уезда? Лавка, базар (торговый центр), острог, судья, надзиратель, административный и судебный центры, наместо того, чтобы быть сердцем и душой своего уезда, что и выражается в понятии интеллигенции»¹⁸. Эти наблюдения Федорова заслуживают, на наш взгляд, самого пристального внимания. Его призыв к разработке **отечествоведения**, к всеохватной целостности изучения истории — не только того, что находится «наверху», но и того, что скрыто до поры до времени «внизу», в глубине, на периферии, не только общего, но и (в тесной связи с ним) отдельного, особенного имеет и ныне актуальное значение.

Федоров был жесточайше травмирован царящей вокруг социальной несправедливостью, безудержным ростом богатства на одном полюсе и нищеты на другом, перспективой духовного опустошения и одичания. Он глубоко сочувствовал униженным и оскорбленным «простолюдинам», людям труда и, в первую очередь, крестьянам, на которых и возлагал основные надежды. Народ, по его мнению, это прежде всего земледельцы, сельская масса. Город — блудный сын деревни, совокупность небратских отношений, исчадие ада. Единственный выход из тупика урбанизма — превращение города в деревню, возвращение к праху отцов, «раскаяние в городском язычестве и кочевом ислализме»¹⁹.

Нигилистическое отношение Федорова к крупной промышленности, антииндустриализм и антиурбанизм во многом объясняются тем, что он склонен был отождествлять промышленное производство с его исторически преходящей, технократически-экстремистской формой (подобно тому, как он отождествлял — в азаре полемического перехлестывания — парламентско-республиканский строй с «говорильней» и, отчасти, личную свободу с индивидуалистически-эгоистической вседозволенностью). Сказалась и определенная недооценка роли рабочего «сословия». Нужно вместе с тем признать, что в печаловании Федорова по поводу натиска урбанистски-плутократического хищничества на деревню и подрыва в связи с этим давних устоев на-

родной жизни, традиционных нравственных ценностей, ярко проявилась проницательность русского мыслителя. Справедливо подмечая нарастающие угрозы, которые несет с собой супериндустриальная техногенная цивилизация (в первую очередь, опасность мирового экологического кризиса, буржуазно-мещанского преклонения перед деньгами как самоцелью, прогрессирующей атомизации общества, разобщенности и самозамыкания людей), он предупреждает против грубо утилитарного, бездушного понимания прогресса как механического отбрасывания «с порога» старого новым; не все старое плохо, и не все новое хорошо. В призыве Федорова к возвращению людей в природу и к упорядочению, оптимизации отношений с нею было бы неправильно усматривать простую реминисценцию руссоизма (хотя, разумеется, и предостерегающий голос Руссо заслуживает всемерного внимания и понимания). Радикальный поворот человека к природе (в самом широком смысле этого слова, включающем и природу самого человека), на котором настаивал Федоров, содержит глубочайший, весьма перспективный смысл. Это и возвращение «блудных сынов» к своим родителям, к истокам бытия, и призыв к естественности, верности «природе вещей», преодолению суеты сует, и понимание необходимости сочетания, взаимодополнения природы и культуры. Представляет несомненно интерес и то, что Федоров предвидел опасность, связанные с непомерным ростом мегаполисов, городов-монстров, необходимость их разумного рассредоточения через сближение с окружающей природой, сельской местностью, возникновение системы поселений-спутников смешанного типа, наследующих лучшие стороны городского и деревенски-поселкового бытования.

Призывая к возврату на землю, Федоров имел в виду не простое воссоздание патриархальных устоев сельской жизни, а ее обновление, своеобразную модернизацию путем сочетания черт общинно-родового (родственного) уклада с достижениями науки и техники. Он мечтал о времени, «когда электрическая свеча загорится в сельской хижине» и о помощи города в этом деле²⁰. Переход от фабрики к «сельской светелке» и «крестьянской или сельской науке» мыслился им как залог физического и нравственного оздоровления общества.

Отвергая социальное неравенство, Федоров уповал на то, что оно будет преодолено не в результате революционных катаклизмов, насильственного передела собственности, а в русле мирных, научно обоснованных, созидательных преобразований.

В связи с этим уместно поставить вопрос о его отношении к социализму. Знакомство Федорова с утопическим социализмом, в частности Фурье, не раз отмечалось в литературе. Есть, однако, основание полагать, что в той мере, в которой он касался этой проблематики, ему больше импонировали идеи христианского социализма. С.В.Утечин называет даже его учение особой разновидностью религиозного социализма²¹. Но сам Федоров не считал себя социалистом. Им отвергались и вакханалия эгоцентрически ориентированного богатства, и «Евангелие бедности, которое Христа из спасителя от смерти обращает в социалиста»²². Мы не располагаем данными, свидетельствующими о знании Федоровым марксистских первоисточников. Его представления о «научном социализме» сложились, по-видимому, в значительной степени на основе сочинений неокантианских критиков марксизма, что подтверждается упоминаниями об Э.Бернштейне, П.Струве, Ф.Ланге, К.Шмидте, кризисе марксизма²³. Федорова отпугивали уравнилельные (бабувистского толка) и казарменно-бюрократические «модели» социализма, как общества, в котором «опека доводится до *taximum*'а» и царит «материократия», «контроль над контролем до бесконечности»²⁴. Это тем более следует подчеркнуть, что не раз предпринимались попытки, начиная с Бердяева и «евразийцев» сблизить русского религиозного утописта с марксизмом²⁵. Вопреки этим натянутым аналогиям, Федоров шел своим особым путем, далеким как от культа наживы, плутократического индивидуализма, так и от революционно-террористического беззакония.

Представление Федорова о будущем обществе выражено в его раздумиях о Психократии.

Психократия, по Федорову, — не царство бесплотное духов, а одухотворение реального, «вложение души во все материальные отправления», царство разума, господство духа над плотью, царство божие на Земле.

Краеугольной особенностью Психократии является то, что она представляет собой всечеловеческое родство, братство всех людей и народов, осознавших себя единой семьей, скрепленное всемирной любовью. В Психократии не будет «ни гонимых, ни гонителей, ни мучеников, ни мучителей»²⁶. Это — внесловное общество, управляемое внутренней силой, а не внешним законом. Братство не сводится к простому отсутствию вражды, оно обладает творчески-созидательным потенциалом; это есть объединение всех людей в труде познания и усовершенствования

мира. Братство снимает альтернативу эгоизма и альтруизма. Отвергая их как проявление односторонности, Федоров пишет: «Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех»²⁷.

Обосновывая выход родственно-братского состояния обществу на космические рубежи, Федоров писал, что оно будет расширением регуляции на все, ныне разъединенные, миры, будет их объединением. Все они будут одушевлены и соединены узами родства, станут одним генеалогическим древом, Таков конечный итог осуществления Психократии.

Основой братских отношений является всеобщий, совокупный и добровольный труд. Человек должен быть не рабом или господином, а работником. Труд есть воплощенное добро, высшая добродетель, несущая в себе мир, согласие и любовь. «И только тогда, когда все, как в человеке, так и вне его, станет делом труда, т.е. когда все даровое превратится в трудовое, когда слепая сила, вносящая вражду, будет управляема разумом, только тогда не будет пожирания»²⁸. И далее: «Всечеловеческое дело может состоять только в водворении царства блага, добра, царства божия во всем мире, водворении совокупным, сознательным и добровольным трудом сынов человеческих на месте слепой, невольной эволюции или бездушного прогресса»²⁹.

Психократия ознаменовывается всеобщим примирением, умиротворением; это есть «внесение мира в мир», «мир в мире». Большую роль в деле подготовки мира призваны сыграть межгосударственные связи: «обмен произведениями ума», в том числе «всеобщий книгообмен», как выражение «международной приязни», «учреждение постоянного института для взаимного изучения как органа непрерывного сближения»; «международная мирная конференция» и т.д. «Объединение же всех народов делает ненужным всякое насильственное присоединение или удержание под властью»³⁰.

Будучи убежденным противником войны, Федоров стоял, тем не менее, за сохранение воинской повинности и армии; последняя должна быть преобразована из разрушительной, человекоубийственной силы в постоянно действующий естествоиспытательный институт. Всеобщая воинская повинность рассматривалась в сочетании с всеобщим образованием. Мечи будут перекованы на ораля; оружие станет средством спасения от бездождия и многодождия, от голода. В условиях всемирной регуляции война будет исключена из жизни общества, сменится

союзом всех народов во имя общего спасения. «Вопрос о причинах войн и устранения их есть дело международное»³¹.

Упорное стремление Федорова видеть во всем религиозную первооснову вело к тому, что проекция нередко подменяется у него ретроспекцией, поворотом мысли вспять. История предстает в этих случаях в теологически окрашенном виде, — как всемирный синодик и канон, раскаяние в первородном грехе; символом и прообразом идеального общества становится божественная Троица; всемирное братство предполагает в качестве своего необходимого условия объединение церквей, вселенский собор как апофеоз православия.

Главный же смысл Психократии состоит, на наш взгляд, в апологии человеческого духа, нравственного порядка, в признании того, что духовность спасет мир. Проективно-космическая утопия Федорова, взятая в целом, антиэсхатологична, проникнута болью за человека и верой в него, его будущее. Федоров отрицал неизбежность конца мира. «Возможно ли, — писал он, — толковать о конце истории? Не ясно ли, что рассуждения о нем основаны на глубоком недоразумении: то, что есть только выход человеческого рода из школы, то принимается за конец истории! Вступление в настоящую жизнь и начало общего дела принимается за конец жизни!»³². Спасение жизни и мира — в руках людей.

Характерен в этой связи полемический диалог, состоявшийся 7-го декабря 1894 г. между Николаем Федоровым и Сергеем Баргеновым. Второй обвинил первого в том, что проект имманентного воскресения является плодом величайшей человеческой гордыни.

Н.Ф. «(дрожа от волнения): ... в чем моя гордость, когда это единственный смысл жизни, единственная нравственная полнота, без которой человек не отличается от животного?»

С.Е. «Да ведь то, что желательно, еще не значит, что возможно. Верить, что человек со временем овладеет природой, вполне возможно, на это есть уже указания, ибо и теперь он все больше и больше ею овладевает, но думать, что он дойдет до такого знания ее тайн и такой полноты власти над ее силами, что будет в состоянии воссоздавать распавшееся в прах тело и возвращать жизнь умершему, это значит — не признавать границ человеческого ума и силы, это гордость, ибо человек слаб и ограничен».

Н.Ф. «(перебивая). Почему вы знаете, где границы его ума?! Кто вам это сказал?! Вот это скорее гордость с вашей стороны, решать, чего в будущем человек достигнет и чего нет»³³.

СУПРАМОРАЛИЗМ ИЛИ ВСЕОБЩИЙ СИНТЕЗ

Научно-технический переворот, связанный с проектом всеобщей регуляции, немыслим без нравственного просветления. Это — сомасштабные явления. Отсюда — идея супраморализма, понимаемого как обоснование всеобщей нравственности. Супраморализм — не столько этическая концепция в собственном, обычном смысле слова, сколько проект новой, всеобъемлющей этики, глобализация этического начала, выдвижение его в качестве всеобщего, определяющего принципа всей человеческой деятельности — в мировом космическом диапазоне. Не ограничивая сферу этики отношениями между людьми, Федоров экологизирует ее, вводит нравственный параметр в качестве важнейшего показателя уровня развития — и в отношении общества к природе. Отказаться от нравственности, значит перестать быть человеком.

Супраморализм понимался Федоровым как всеобщий синтез. Он охватывает теоретическую и практическую деятельность, религию и философию, этику и эстетику, притом не в качестве отвлеченных принципов, а в действии. Это, в сущности, — нравственный «срез» или синоним философии общего дела в целом, в ее итоговом выражении. Супраморализм требует рая как царства божия, но не потустороннего, загробного, а посюстороннего, земного, распространяющегося со временем людьми на все небесные миры. Это царство трактуется Федоровым не как мыслимое лишь, духовное, существующее внутри нас, но и как «видимое, осязаемое, всеощущаемое органами, произведенными психофизиологической регуляцией — органами, которым доступно не трав лишь прозябанье, но и молекулы и атомов, всей вселенной движение, — что и сделает возможным воскрешение и всей вселенной преображение. Итак, царство Божие или рай, есть произведение всех сил, всех способностей, всех людей в их совокупности, произведение не отрицательных, а положительных добродетелей, таков, можно сказать, рай для совершеннолетних; он может быть произведением лишь самих людей, произведением полноты знания, глубины чувства, могущества воли»³⁴.

В фокусе этических размышлений Федорова находится человек, соединение его нравственности и знания. «Все не только для человека, но и через человека»³⁵. Этика Федорова антииндивидуалистична, на первый план в ней выдвигается не то, что различает и разделяет людей, а то, что их связывает, общее меж-

ду ними. Эта сильная сторона человеческих раздумий Федорова имеет и свой теневой, негативный аспект: личностное начало, «самость», неповторимость индивидуального духовного облика оказались в известной мере в тени, растворенными в «хоровой», «роевой», «соборной» стихии.

Существенный компонент этики Федорова — своеобразно понимаемая идея свободы, — преимущественно в ее социально-коллективистском преломлении. Свобода не есть нечто априорное, сверхъестественный или природный дар. Человек, полагал Федоров, (в отличие от мнения Русо) рождается рабом, находясь в цепях разного рода зависимостей. Свобода не достается ему за просто, стихийно и автоматически, не придумывается умозрительно, а завоевывается в труде и борьбе, самостоятельно вынашивается и выстрадывается. «Можно ли представить себе что-либо нелепее попытки открыть свободу, сидя в кабинете: задумайте шить сапоги мысленно, и получится иллюзия сапога, а не сапог; без действия, без освобождения, свобода, оставаясь знанием только, будет фикцией. Свободными делаются, а не рождаются; знание как лишь таковое, оставаясь знанием только, может открыть, конечно, одно лишь рабство, а не свободу»³⁶. Без единения с природой и управления ее силами нельзя стать свободным. «Ужели не пойдем, что свобода без власти над природою и без управления ею — то же самое, что освобождение крестьян без земли?»³⁷ Это высказывание высоко ценил Горький.

Большое значение в деле всеобщей гармонизации, в борьбе со всемирным хаосом и распадом Федоров придавал искусству. Цель искусства — в утверждении, увековечении жизни. Выделяя религиозный аспект искусства, Федоров писал, что оно начинается с молитвы, а его высшим синтетическим выражением является храм; то и другое мыслится как символ духовности. Высоко оценивая эстетическую и нравственную стороны богослужения, Федоров не был в то же время сторонником сведения искусства к «чистой» религии. В заметках, касающихся выбора названия своей книги, он писал, что из различных его вариантов предпочитает религиозно-художественный. «Исключительно же религиозное, без знания, без искусства, не говоря уже о нравственности, что обличало бы религию в фарисействе, принять нельзя...»³⁸.

В этом контексте может быть наиболее адекватно, на мой взгляд, понята и мысль Достоевского о том, что красота спасет

мир. Речь идет, естественно, не о простой красивости, внешней симметрии или случайном созвучии, не о пассивном созерцании мира со стороны, но, прежде всего, о духовной красоте человека, человеческих отношений, о многомерности прекрасного, о поисках правды и гармонии в мире, нераздельных с человечностью, любовью.

Развитие искусства идет, по Федорову, от **жизнеподобия**, простого подражания существующему, к **жизнестроению**, созданию проекта и модели того, что должно быть. Не только художественное творчество, но вся разумно управляемая жизнь в целом трактуется при этом как эстетически ориентированный процесс, деяние по законам красоты, просветление, очеловечивание бытия. Искусство превращается в жизнь, а жизнь в искусство. Критерием прекрасного является жизненность, духовность. Его наиболее глубоким воплощением должно быть общество, построенное на справедливых началах. Природа выступает как прекрасное по мере того, как она вовлекается в орбиту творческой, жизнеутверждающей активности человека, управляется его разумом. С этим связан вывод Федорова о необходимости космизации искусства. Он сетовал, что в отличие от науки, ставшей коперниканской, искусство остается еще во многом птоломеевским. Федоров имел, очевидно, в виду статически-созерцательный характер птоломеевского геоцентризма, признававшего Землю центром мироздания, а человека — венцом творения. Задача же состоит, по Федорову, в осознании людьми своего действительного положения в несовершенном мире, необходимости его (и собственной) гармонизации. Это позволит разрешить противоречие между коперниканской наукой и птоломеевским искусством, приведет к их единству, слиянию в будущем. Коперниканское искусство соответствует подъему человечества на уровень духовного совершеннолетия, обретения им статуса разума природы. В особом пиетете Федорова к коперниканству, в его неокоперниканстве был, по моему мнению, свой подтекст. В плане религиозном этим фиксировалось характерное для Федорова стирание грани между земным и небесным, признание последнего сферой человеческой деятельности. В неокоперниканстве Федорова сливались воедино две линии или традиции русской мысли — антропологическая и космическая. Оно имело *этико-антропокосмическую* направленность и выражало соответствующую сверхзадачу — быть призывом к возвышению человека до общемирового, общеприродного масштаба помыс-

лов и деяний, к осознанию им своего вселенского статуса и, одновременно, к очеловечению, одухотворению космоса. Через покаяние — к возрождению.

Так переплетаются в учении Федорова идеи супраморализма и всеобщей регуляции. Универсальный синтез мысли и действия, науки и религии, философии и искусства, этики и эстетики является, по Федорову, обобщением и утверждением справедливых общественных отношений — не барства и рабства, а взаимопонимания и взаимопомощи, общечеловеческой солидарности, динамического соответствия между человеком и природой, всемирного братства.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки, оп. 126, ед. Хр. 53 — «Дело Московского публичного и Румянцевского музеев о службе дежурного чиновника при читальне музеев коллежского секретаря Н.Ф.Федорова», л. 2. Дед Федорова И.А.Гагарин был видным франкмасоном в царствование Екатерины II. Сестра деда — урожденная П.А.Гагарина, выйдя замуж за князя Кропоткина, стала бабушкой известного идеолога анархизма П.А.Кропоткина. (См.: *Н.Ф.Федоров*. Философия общего дела. Т. 1. Вып. 1. Изд. 2-е. Харбин, 1928. С. VIII-IX).
- ² Вселенское дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. 30.
- ³ *Кожевников В.А., Федоров Н.Ф.* Опыт изложения его учения. Часть 1. М., 1908. С. 320; *Толстой И.Л.* Мои воспоминания. М., 1969. С. 190.
- ⁴ *Горький М.* Собр. соч. Т. 24. М., 1953. С. 454; Литературное наследство. Т. 70. М., 1963. С. 335.
- ⁵ ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. Хр. 34, л. 6 об., 43.
- ⁶ *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Т. II. М., 1913. С. 412.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же. С. 48, 61, 348, 183.
- ⁹ Письма В.С.Соловьева. Т. II. СПб., 1909. С. 347.
- ¹⁰ Евразия, Кламар, 4 мая 1929. С. 7.
- ¹¹ Современные записки, LIX, 1935. Париж. С. 402.
- ¹² ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 34, лл. 1006, 15. Принимая во внимание своеобразие этой трактовки теории официальной народности Федоровым, вряд ли можно безоговорочно согласиться с утверждением, что он «ратовал за абсолютную монархию», ее реальное историческое воплощение. (*N.F.Fedorov: The Philosophy of Action*. By Ludmila Koehrer. Institut for the Human Sciences. Pitsburg, 1979. P. 23). Федоров апеллировал скорее к идее, принципу, чем к наличному, реально существующему самовластию.
- ¹³ ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 34, л. 44, об., 298.
- ¹⁴ *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Т. II. М., 1913. С. 103.
- ¹⁵ Там же. С. 10.
- ¹⁶ ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 34, л. 10.
- ¹⁷ Там же. К. 7, ед. хр. 92, л. 358 об. — 359.
- ¹⁸ Там же. Ед. хр. 50, л. 358 об.
- ¹⁹ Из третьего тома «Философии общего дела», «Путь», Париж, 1928. № 10. С. 17.
- ²⁰ Философия общего дела. Т. I. С. 328.
- ²¹ *Russian Pablitical Thought. A coucise History*. S.V.Utechin. N.Y. — London, 1964. P. 177.
- ²² ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 34, л. 16 об.
- ²³ Там же. К. 7, ед. хр. 92, л. 1.
- ²⁴ Философия общего дела. Т. I. Верный, 1905. С. 124, 500.
- ²⁵ *Николай Бердяев*. Три юбилея. «Путь», Париж, 1928. № 11. С. 76; *Nicolas Berdiaev. The «General Line» of Soviet Philosophie*. London, 1933. P. 216; «Евразия», Кламар, 4 мая 1929. С. 4; там же. 27 июля 1929. С. 2; там же. 10 августа 1929. С. 2; «Евразийский сборник». Кн. IV. Прага, 1923. С. 22.
- ²⁶ Философия общего дела. Т. I. С. 488.
- ²⁷ Там же. С. 96.

- ²⁸ Там же. Т. II. С. 397.
- ²⁹ ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 2, л. 486.
- ³⁰ Философия общего дела. Т. I. С. 52.
- ³¹ Из посмертных рукописей Н.Ф.Федорова. «Путь», Париж, 1929, № 18. С. 4.
- ³² Философия общего дела. Т. II. С. 214.
- ³³ Русский архив. М., 1909. № 1. С. 121.
- ³⁴ Там же. Т. I. С. 419-420.
- ³⁵ Там же. С. 284-285.
- ³⁶ Там же. Т. II. С. 48.
- ³⁷ ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 1, л. 206.
- ³⁸ Там же. Л. 26. Вопреки универсально-синтетическому характеру учению Федорова, современный американский автор С.Лукашевич излишне его психологизирует и тем самым ограничивает, сужает, сводя в конечном счете к разновидности теории психоанализа. Федоров, по его мнению, «довершил то, к чему стремился Фрейд». (N.F.Fedorov (1828-1903). A Study in Russian Eupychian and Utopian Thought. Stephen Lukashovich. Newark University of Delaware Press London. Associated University Presses, 1977. P. 13-14). Но интерес Федорова и Фрейда лежит в разных плоскостях. Федоров по преимуществу эстравертен, обращен к вечности и бесконечности бытия. Его сверхзадача созвучна той линии развития русской мысли, которую выразил Достоевский, говоря об ее всемирности, всечеловечности, тяге к всеобщему духовному воссоединению. Столь же произвольны попытки свести философию Федорова к вариации прагматизма (см.: Rostislav Plemjow. Gundlinien der philosophischen Lehre N.F.Fedorow's. «Test schrift N.O.Loskij zum 60 Geburtstag». Bonn, 1934. S. 140; Russian Philosophy. Edited by James M.Edie. James P. Scanlan. Mary Barbara Ledlin. Chicago, 1965. V. III. P. 87). Ни устремленность Федорова к объективной истине, его глубокая связь с традицией русского правдоискательства, ни его ставка на коллективность и космически-моралистическая прогностика не подтверждают этой версии. Философия **общего** дела существенно отличается от философии **частного** успеха и эмпирически толкуемой полезности.

И. Ф. Худушина

Вяч.Иванов: метафизика национального самоопределения

Вячеслав Иванов в общей сложности недолго прожил в России. В 1886 году, двадцатилетний студент-филолог уехал в Германию для продолжения образования. Вернувшись в Россию осенью 1905 года уже известным поэтом-символистом, в 1924-м Вяч.Иванов навсегда покинул родину, поселился в Италии и в 1926 г. принял католичество. Таким образом, «русское двадцатилетие» Вяч.Иванова пришлось на роковые для России годы, годы несбывшихся надежд. К тому времени Вяч.Иванов был сложившийся филолог-античник, теоретик символизма, почитатель Ф.Ницше и Вл.Соловьева. Вяч.Иванов многообразен. Однако его видение России удивительно цельно.

Идейные искания тех лет запечатлены в книгах «Борозды и межи», «Родное и Вселенское», где Вяч.Иванов выразил свое «религиозно-общественное самоопределение»¹. Этому предшествовали многолетние раздумья над судьбой России, может быть, яснее видимой издалека. «Как только я очутился за рубежом, забродили во мне искания мистические, и пробудилась потребность сознать Россию в ее идее. Я принялся изучать Вл.Соловьева и Хомякова»².

Русская идея Вяч.Иванова выверена годами отстраненного видения России. Несмотря на трагизм событий, на потери близких, не менялся взгляд многознающего наблюдателя, утонченного эстета, лишённого явных политических пристрастий. Всегда выдержан тон поэта-символиста, следившего за Россией из окон «башни», выходивших на Таврический сад. Пока это было возможно, Вяч.Иванов держал реальность на вытянутой руке. Только участвуя в сборнике «Из глубины», не сдержался «при виде разодранной ризы отечества».

Русская идея — рефлексивное выражение национального самосознания — всегда несет печать времени, особую мету поколения. Русская идея, или «национальная идея», Вяч.Иванова — по существу мифологема, вобравшая в себя эстетствующее неославянофильство, осложненная мистицизмом, крайним индивидуализмом и старинным русским комплексом вины, в начале XX века принявшего формы поэтического неонародничества. Иначе, к православной соборности призывал мистик-индивидуалист. О сокровенной тайне Святой Руси пророчествовал пилигрим-язычник, поклонник культа Диониса.

Этим не умаляется сказанное Вяч.Ивановым. Напротив, сторонний взгляд на сугубо русские, потому тривиальные (для русской рефлексии) проблемы особенно ценен. Сам Вяч.Иванов называет свои эзерсисы «опытом религиозной метафизики», наряду с подобными же конструкциями славянофилов, Федора Достоевского и Владимира Соловьева. И если делать здесь какие-то поправки, то в первую очередь надо учитывать, что Вяч.Иванов поэт-символист по существу, что он «привык бродить в лесу символов», подыскивая «внутреннему опыту словесное знаменование»³.

Историософия России Вяч.Иванова, воплощенная эпизодически, выстраивается как теория строгой преемственности не только и не столько произнесенного, сколько прозренного в поэтических интуициях, нераздельно связанных с внутренним опытом. Мыслимая как мистическая реальность, «святая» Русь становилась «предметом умного зрения», поэтических грез, религиозно-философских интуиций. Вяч.Иванов, формулируя свой собственный опыт метафизики национального самоопределения, припоминал аналогичный опыт славянофилов, Достоевского, Вл.Соловьева и от него отталкивался.

«То было время духовного кризиса и идейного перелома в русском обществе, в наиболее культурном его слое, — вспоминал Н.А.Бердяев. — Загоралось сознание огромного значения искусства для русского возрождения. И как-то сразу же русское литературно-художественное движение соприкоснулось с движением религиозно-философским. В лице Вяч.Иванова оба течения были слиты в одном образе»⁴.

Добавим, что и литературно-художественные, и религиозно-философские искания, и наконец, само освободительное движение — все было единым выражением стремления России к самоопределению. Так, во всяком случае, это время воспри-

нимал Вяч.Иванов. На рубеже веков «начался у нас внутренний процесс, истинный смысл которого заключался в усилиях самоопределения. Свободы возжаждали мы для самоопределения... Наше освободительное движение было ознаменовано бессильною попыткой что-то окончательно выбрать и решить, найти самих себя. Нам хотелось бы быть свободными до конца и по-своему решить вопрос о земле и народе, реализовать новое религиозное сознание. Но мы ничего не решили и ничего не выбрали окончательно и по-прежнему хаос в нашем душевном теле»⁵ — писалось в 1909 году — время «требовало свободного самоопределения». Вяч.Иванов стремился проникнуть в самую суть религиозного момента истории. Он формулирует национально-религиозную концепцию «желательного роста нашей политической свободы» как готовность народа к принятию полной религиозной ответственности за судьбы отечества⁶.

Вяч.Иванов в подходе к Русской идее многозначителен. И вот почему. Национальная идея — не отвлеченность, не метафизическая схема, изобретенная Гердером или Гегелем — «это понятие создала и реализовала как один из своих фактов история». Отсюда «национальная идея есть самоопределение собирательной народной души в связи вселенского процесса, самоопределение, упреждающее исторические осуществления и потому двигающее энергию». Вяч.Иванов, усилиями интуиции и умозрения проникая в замысел истории, пророчествует. Он уверен в мистическом значении нашего самоопределения в ближайшем будущем.

В историософии России Вяч.Иванова центральное место занимает проблема национального самоопределения, что, по его пониманию, могло быть выражено только в религиозных терминах. Вяч.Иванов в данном случае выступал как религиозный мыслитель в русле исканий «нового религиозного сознания». Истоки этих исканий он связывал с идеями Ф.Достоевского и Вл.Соловьева, наследником которых Вяч.Иванов себя провозгласил.

Вяч.Иванов прямо и неоднократно заявляет о преемственности своих взглядов: «Благая воля пребыть в соборности вознаграждалась бы ... трезвением и прямлением духа, одаренного даром «пророчествования», как говорили в первых христианских общинах об исследователях и предчувственниках тайн Божиих, — как позволительно, быть может, говорить и нам, воспитанным в лоне православного мира, на религиозно-творческих прозрениях Хомякова, Достоевского, Вл.Соловьева»⁷. Все

началось с Достоевского, обнажившего нерв грядущих поисков: губительный индивидуализм — спасительная соборность. Русь святая, вернее, картины из жизни святой Руси, например, Мельникова-Печерского или Лескова, потрясали порой драматизмом и мастерством, но только Достоевский проблему веры заявил как проблему совести, неминуемую для каждого. Правда, до этого было славянофильство с его «вселенским и онтологическим содержанием, религиозным смыслом и мудрым сердцем, в теснейшей связи с утверждением феноменологической особенности русского национального воплощения». Но все живое и мудрое, что было в славянофильстве, «все это подлинное и вечное, как теургическое начало народного сознания», спас Достоевский.

Именно Достоевский, по мысли Вяч.Иванова, выявил сакральный смысл учения славянофильства, придав последнему живое дыхание. Именно Достоевский, церковник по разумению, дал мыслителям нового религиозного сознания ключ к полифонии в обсуждении существа Церкви. Он же был провозвестником и породителем типа людей нового русского сознания. Они, «узнавшие в православии свою свободную родину и родину своей свободы, верящие в Русь святую как в Русь вселенскую», и составили русскую интеллигенцию рубежа веков⁸.

Для раскрытия «национальной идеи» Вяч.Иванов использовал (тогда особенно модную) формулу «интеллигенция и народ». Он настаивал, что в ней заключена правда живого символа, несмотря на то, что эта «старая антитеза уже заменена новой общественной группировкой». Иначе, эта «отжившая формула» верна, потому что символична, а символична потому, что фокусирует в себе очень многое, а именно весь «трагизм раскола в сердце нации — правду культурного расслоения, подсознательное противодействие ему, содержащееся в нашей национальной психологии и, наконец, органическое тяготение к единству разделенных энергий»⁹.

Ключевыми в вопросе национального самоопределения Вяч.Иванов называет «принципиально русские вопросы об отношении европейской культуры к народной стихии, об отчуждении интеллигенции от народа, об обращении к народу за Богом или служении народу как некому Богу». Бывают периоды, когда эти вопросы как бы преодолеваются общественным сознанием, очевидной становится их риторичность. Но вот чуткие души улавливают содрогания новой астральной эры и оказывается, что за этими вопросами «стоит какая-то огромная правда

и нам от нее не уйти»¹⁰. Причем, эти вопросы суть дискуссионные, но не решаемые. Их бесконечное пережевывание есть род лекарства для несумевшего преодолеть будто бы колдовского притяжения Геркулесовых столбов российской бесконечности.

Интеллигенция и народ, по Вяч.Иванову, это две формы нашего исторического бытия. Он не ушел от этой «парочки», впрочем, в те годы уйти от нее было невозможно, вся философия России строилась на этих столпах, более того, казалось, реальная судьба будущей России зависела от решения этой проблемы. То, что это — необходимая деталь для построения конструкции, что на самом деле народ и интеллигенция существуют в параллельных мирах, а в реальности судьбы вершит «иная общественная группировка» — Вяч.Иванов понимал, но при построении своей мифологемы Святой Руси предпочитал традиционное интеллигентское видение вещей. Более того, Вяч. Иванов, прошедший по России, не касаясь земли, на время почти заболел неонародничеством.

Если интеллигенция, считал Вяч.Иванов, есть «феномен нашей культуры», а народ — «выражение стихийного начала нашей жизни», то противоречие этих низших форм снимается только в их синтез — «общей основе», «национальной стихии»¹¹. И далее — явное заимствование из словаря Достоевского: ««Всенародность» — вот непосредственно данная внешняя форма идеи, которая кажется нам основою всех стремлений согласить правду оторвавшихся от земли с правдой земли»¹².

Вяч.Иванов идет дальше и выделяет провиденциальные черты национального характера, такие как воля ко всенародности, постоянное сомнение, не изменили ли мы правде народной, исконно-варварское недоверие к принципу культуры¹³. Названные провиденциальные черты предопределили и извечный хаос в душевном тел России, и извечное стремление к его преодолению. Преодолевается же хаос только в духовном делании, двигателем и конечной целью которого есть и будет Христос. «Единственная сила, организующая хаос нашего душевного тела, есть свободное и цельное приятие Христа как единого всеопределяющего начала нашей духовной и внешней жизни»¹⁴. Христианская идея, мирочувствование через призму Христа составляет, по мысли Вяч.Иванова, природу русской души. И в этом интеллигенция и народ едины, едины они даже в том, что «Христов свет равно закрыт еще от глаз и интеллигенции и народа»¹⁵.

Интересно, что в объединительном стремлении к подражанию Христу (Вяч.Иванов только-только не произносит эти заветные слова мистиков всех времен) сливаются мистический индивидуализм интеллигенции и мистическое народное духовное делание. И после этого Вяч.Иванова называют поборником православной соборности. ««Соборность», — писал Н.А.Бердяев об Вяч.Иванове, — излюбленный его лозунг»¹⁶. Это действительно так. Но это отнюдь не означает, что сам Вяч.Иванов был человек соборный или православный. Наблюдение Г.Флоровского, в целом довольно резкое, в данном случае кажется наиболее точным: «Основная мечта Вяч.Иванова была о «соборности», о соборном действии, он хотел религиозно освоить проблему «народа» и «коллектива». Но сам оставался всегда уединенным мечтателем, слишком погруженным в поэтические экстазы»¹⁷. Вяч.Иванов мистик, внецерковник. О церкви он упоминает только раз в том контексте, что интеллигенция «отчасти разбудила церковь». Мистика же для него — «кормилица истины религиозной»¹⁸.

Христология и Софиология — два полюса нового религиозного сознания. Причем пророчества Достоевского о «невидимой Христовой соборности, спасающей видимое православие», о государстве как свободной теократии, теоретически ближе (или эмоционально дороже) Вяч.Иванову, чем софиология Вл.Соловьева. «Русское чувствование Христа» — вообще звучит рефреном в работах Вяч.Иванова тех лет, тогда как поэт-символист А.Блок, ученик того же учителя, прежде чем прийти к Христу, отдал дань Софии в образе Прекрасной Дамы. Как было уже многими отмечено, А.Блок периода расцвета символизма в своих поэтических наитиях пребывает как бы вне Христа и вне церкви. «В опыте Блока всего удивительнее его безрелигиозность. Мистика Блока отнюдь не религиозна, ...она вся безбожественна. Каким-то странным образом он остался вовсе вне христианства»¹⁹. Мнение прот. Г.Флоровского, по сути очень спорное, тем не менее, пожалуй, он наиболее глубоко отметил все нюансы религиозного эстетизма и эстетической религии той эпохи.

Отношение А.Блока к исканиям «нового религиозного сознания» лишено всякой поэзии. Он не вошел в атмосферу Религиозно-философских собраний, вернее сама атмосфера показалась ему отнюдь не возвышенной, но скорее претенциозной и даже пошлой. В данном случае поэзия и проза Блока несовместимы, но главное, — и там и там Блок искривлен, пристрастен, неотторжим.

Так же однозначно невозможно сказать о Вяч.Иванове: с одной стороны, стихи являются иллюстрацией к его прозе, но попробуйте сказать о нем, что он славянофил даже после таких его слов: «Провозглашенная Достоевским «самостоятельная русская идея» — идея преобразования всего нашего общественного и государственного союза в церковь — есть единственный нам открытый творческий путь»²⁰. Вяч.Иванов неотожествляем с заявленным им самим. Это подтверждается и на примере его оценок Льва Толстого.

Лев Толстой, индивидуалист и внецерковник, теоретически (и эмоционально) неприемлем для Вяч.Иванова. Толстой для него — западник. Эту мысль Вяч.Иванов повторяет неоднократно, причем западничество Толстого не европейское — «наш народный гений протягивает руку Америке». «Миросозерцание Толстого кажется бесконечно далеким от христианства и христианской Церкви»²¹.

В те годы особенно Толстой не выдерживал сопоставлений с Достоевским. Толстого почитали как божество, но при этом часть интеллигенции его недолюбливала, соответственно занижала некоторые моменты его творчества. Сказанное ставилось в упрек мыслимому, а мыслимое не соответствовало канону. А ведь сказанное в адрес Толстого можно отнести и к автору в том смысле, что славянофильство Иванова протягивает руку Риму. Если славянофильство — это состояние души, плохо изъяснимое, то западничество — это всегда мираж неумной русской фантазии, всегда лишь лики западничества.

Все дело в том, что Вяч.Иванову ненавистно это сугубо российское понятие «опрощение» (и в первую очередь толстовское опрощение), эта мнимая попытка демократической интеллигенции преодолеть таким образом оторванность от корней. Лживость ее была очевидна и для народа.

Взволнованный проблемой самоопределения России, сам Вяч.Иванов до поры неуловим, каким и подобает быть поэту-символисту. Не в том дело, искренен ли он (искренен ли был Кант, провозглашавший Категорическим императив?). Тем не менее, учитывая «дионисийскую страсть» Вяч.Иванова начала и католическую сдержанность конца, хотелось бы почувствовать определенность неопределенного, ибо как можно что-то определенно сказать, сказать и помыслить, помыслить и почувствовать, если речь идет о Росси, о России начала и России конца? И все же из многих дефиниций, какими награждали Вяч.Ива-

нова, парадоксальных, спорных, взаимоисключающих, хотелось бы что-то выбрать или хотя бы сузить их круг.

Бесспорно то, что юношеская преданность эллинизму, густо замешенная на оккультном мистицизме, осталась свойством ума, метой мировосприятия Вяч.Иванова навсегда. Даже в его квазиправославных речах нет-нет, да и выглянут «ослиные уши». Вот, например: «Пророческий жар и бред Достоевского впервые потрясли нашу душу родным ее глубочайшей стихии трепетом тех иррациональных переживаний, которые сам Достоевский назвал «восторгом и исступлением». Это была проповедь о касаниях миров иных, о вине всех перед всеми и перед всем, о живой Земле и союзе с нею ... человека, о живом Христе, воскресшем и узнанном душою народа-богоносца. Из этих экстазов мистика переплеснула в поток поколений волна дионисийской силы, — она же служит первоосновой всякой мистики»²².

Достоевского чаще интерпретируют в соответствии со своим личным мироощущением, так и в работах Вяч.Иванова о Достоевском, как и о Вл.Соловьеве, мы в первую очередь угадываем самого Иванова. На первый взгляд кажущиеся слишком суровыми слова прот. Г.Флоровского по сути своей верны: «Иванов весь в античности... К христианству он приходит от культа Диониса, от древней «эллинской религии страдающего бога»... И христианство он перетолковывает в духе вакхизма и оргазма, строит новый миф. У него это скорее эстетическая схема, чем религиозная, но именно религиозная жажда и утоляет здесь эстетическими подделками»²³.

Эстетическая схема, от построения которой Вяч.Иванов получает удовольствие. Это жестоко, но, кажется, верно, то есть и это то же верно. Свершив круг, отпустив Русскую идею, загнанный в угол Русской Революцией Вяч.Иванов «из угла» же еле слышно выговорил то, что мыслилось, но не выговаривалось: «Я наполовину — сын земли русской, с нее, однако, согнанный, наполовину — чужеземец, из учеников Саиса, где забываются род и племя»²⁴.

Проверка на верность православию для Иванова непригодна, хотя невозможно не отнести к нему самому его же рассуждения о православии Бердяева: «Я считаю Бердяева православным *quand même*. То, что есть вера его, а не искания, не домысел, не книжное заимствование или ложно истолкованное предчувствие, — есть, к счастью, древняя и единственно правая вера, которой дано не стареть, а облекаться, при каждом новом творческом расцвете, в новые и нечаянные лики неувядающей юности»²⁵.

Вот так — православный остается православным, даже если его вера примет новые и нечаянные лики. Во всех своих схемах или предчувствиях, в антипатиях или приверженностях Вяч. Иванов всегда свободен и изменчив как языческий бог. Главному — религиозному восприятию действительности — он остался верен до конца.

Можно видеть только «схемы» в метафизике самоопределения Вяч.Иванова, можно сомневаться в его искренности, сам же Вяч.Иванов в тот конкретный момент кризиса сознания болеет о Руси святой и пророчествует. Да, в какой-то момент роковой истории он пророчествует убежденно и взволнованно, но пророчества его не для нас еще. Тем не менее.

Осознание России шло параллельно с изучением римской экономики, античной мифологии, причем последнее было столь принципиально для всего творческого облика Вяч.Иванова, что его имя навсегда будет связано с Дионисом. Потом был возврат в Россию в разгар революции 1905 г., эстетические Ивановские среды в башне дома у Таврического сада. Все это было довольно далеко от мифологем святой Руси, от народного сознания, от славянофильства и даже западничества.

И тем не менее, когда появилась потребность определиться в отношении русской идеи, Вяч.Иванов был неожиданен в выборе основной парадигмы. Неожиданными были и названные учителя и духовные отцы.

Из уст поэта-символиста, воспевающего умирающего бога Диониса, из уст утонченного эстета прозвучало убежденное: Русь истинная — Русь святая. «Только святая Русь — подлинная Русь, Русь же не святая — и не Русь истинная». В таком понимании предначертанности Руси, по словам Вяч.Иванова, сливались, замыкая круг, и «мудрость духовных вершин национального сознания» и «вещие предчувствия народной души»²⁶.

«Святая Русь» — один из рефренов поэзии серебряного века, он привычен как поэтический образ. Тематика, поэтическая символика Древней, былинной, сказочной Руси звучала все драматичней, чем ближе было к предчувствуемой катастрофе. Башенному мечтателю верилось, что его «умозрение, обостряясь до интуиции и возгораясь неизрекаемым опытом сердца, находит себе созвучное подтверждение в заветных верованиях народа»²⁷. Как там было на самом деле — неизвестно: народная душа всегда — terra incognita. Однако мало кто тогда стал бы так

говорить, напротив, расхожим было мнение о пропасти, разделявшей интеллигенцию и народ.

Но Вяч.Иванову очень хотелось верить в то, что «круг замкнулся» несмотря на то, что интеллигенция в вывертах нового религиозного сознания, как никогда свободная в вере, эстетствовала в вере, а народ? Народ разочаровывал.

Круг высокого умозрения и народного чувства замкнулся еще в рублевской Троице, но спустя века он был разорван и навсегда. Возрожденная гармония потрясла какой-то неизъяснимой простотой и мудростью, что усилило «народофильские» переживания интеллигенции, явилось одной из причин возрождения неонародничества начала XX века, материализовавшись в псевдорусском стиле.

Русь святая — былинная, образ поэтический, мифологический, присутствовал в народном сознании извечно, но интеллигентским сознанием был схвачен только на переломе эпох, когда впервые открылись краски древних икон и современники были поражены гармонией и ладом русской души, мудрым взглядом, тихим жестом, дошедшим из прошлого. Трудно сказать, откуда пришел разряд, но только прагматичная Россия Екатерины, сентиментальная — Александра и бесчувственная Николая вдруг обернулась в свое прошлое и там с умилением увидела свою святую душу.

Вяч.Иванов убежден, что он творит на рубеже рождения новой астральной эры. Отсюда его мистический провиденциализм. Он выстраивает российские начала и концы в космическом плане, и мировые судьбы увязывает с решением Судьбы России. «Мистики Востока и Запада согласны в том, что именно в настоящее время славянству, и в частности России, передан некий светоч, вознесет ли его народ или выронит, — вопрос мировых судеб... наша хотящая и немогущая освободиться страна подвизается и изнемогает за всех»²⁸.

Торжественность интонаций соответствовала драматичности момента истории, но град Божий с годами не становился ближе. В 1917 г. Вяч.Иванов писал: «Народ — я говорю о всех и о каждом из нас, — должен найти себя в свете религиозного сознания. Только сосредоточение мысли и воли в тех глубинах духа, где умолкает страсть и впервые слышится голос совести, позволит ему переступить порог новой жизни... Самоопределение народа будет истинным лишь тогда, когда станет целостным. Это значит: когда оно станет религиозным»²⁹.

Катаклизмы предвоенной и предреволюционной эпохи не заставили Вяч.Иванова изменить своей идее Руси святой. Скорее сама идея изменила ему. Вяч.Иванов увидел, что предоставленный России выбор свободного самоопределения, не привел к чаемому идеалу. Возобладал хаос, в котором уже не было места башенному мудрецу.

Верный себе, Вяч.Иванов оставляет России свое последнее пророчество: «Без веры в Бога человечество не обретет утерянной свежести» и, покидая Россию навсегда, открывается ей, оставляя нам интереснейший документ, по сути катехизис зрелого мистика. Да, Вяч.Иванов — просто мистик, мистик *quand meme*, благоговейно пребывающий в Боге, уверенный, что Бог не покинет его, если он не покинет Бога³⁰. Отсюда и внутренняя свобода башенного мудреца, обусловленная верой, и его органичное пребывание над... над временем, над Россией, над культурой.

¹ *Иванов Вяч.* Автобиографическое письмо В.Иванова С.А.Венгерову. Собр. соч., Брюссель. 1974. Т. II. С. 22.

² *Иванов Вяч.* Автобиографическое письмо В.Иванова С.А.Венгерову. Собр. соч., Брюссель. 1974. Т. II. С. 18.

³ *Вячеслав Иванов, Михаил Гершензон.* Переписка из двух углов // *Иванов Вяч.* Родное и Вселенское. М., 1994. С. 114.

⁴ *Бердяев Н.А.* Ивановские среды. — Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце. М., 1992, С. 321-322.

⁵ *Иванов В.* О русской идее // Родное и Вселенское. М., 1994. С. 361-362.

⁶ *Иванов В.* Живое предание // Там же. С. 351.

⁷ *Иванов Вяч.* Старая или новая вера? // Там же. С. 359.

⁸ *Иванов В.* Живое предание // Там же. С. 350, 352.

⁹ *Иванов В.* О русской идее. С. 364.

¹⁰ Там же. С. 360.

¹¹ Там же. С. 363.

¹² Там же. С. 365.

¹³ Там же. С. 365.

¹⁴ Там же. С. 362.

¹⁵ Там же. С. 370.

¹⁶ Там же. С. 320.

¹⁷ *Прот. Георгий Флоровский.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 458.

¹⁸ *Иванов Вяч.* О русской идее // Там же. С. 362, 372.

-
- ¹⁹ Прот. Г.Флоровский. Пути... С. 468.
- ²⁰ Иванов В. Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского // Вяч. Иванов. Родное и Вселенское. М., 1994. С. 325.
- ²¹ Иванов В. Лев Толстой и культура // Вяч. Иванов. Родное и Вселенское. С. 276.
- ²² Иванов В. Религиозное дело Владимира Соловьева // Там же. С. 337.
- ²³ Прот. Г.Флоровский. Пути... С. 458.
- ²⁴ Вячеслав Иванов, Михаил Гершензон. Переписка из двух углов // Иванов Вяч. Родное и Вселенское. С. 134.
- ²⁵ Иванов Вяч. Старая или новая вера? // Там же. С. 358.
- ²⁶ Иванов Вяч. Живое предание // Там же. С. 348.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Иванов Вяч. О русской идее // Там же. С. 364.
- ²⁹ Иванов Вяч. Революция и народное самоопределение // Там же. С. 391.
- ³⁰ Вячеслав Иванов, Михаил Гершензон. Переписка из двух углов // Там же. С. 119, 113.

Переписка из трех углов

Где ты, любезный Филалет? В каком уединении скрываешься? Какие предметы занимают душу твою? Чем питается твое сердце? Что делает твою жизнь приятною? — И думаешь ли ныне о своем Мелодоре?

Мелодор! Слезы катились из глаз моих, когда я читал любезное письмо твое. Давно уже такие сладки чувства не посещали моего сердца. Благодарю тебя! Самая неразрывная дружба есть та, которая начинается в юности — неразрывная и приятнейшая.

Н.М.Карамзин

В.Рокитянский — А.Соболеву

6-8 апреля 1996 г.

Дорогой Алик!

Вчерашние впечатления, перебродивши во сне и несколько кристаллизовавшись во время утренней прогулки с псом, побудили усесться за машинку и начать делать то, что сейчас и делаю. Я собрался написать два письма — тебе и Толе Пинскому, устройтелю и докладчику вчерашней тусовки. Третий возможный собеседник, Антонов, подвез нас домой, где за чаем мы уже друг на друга достаточно разрядились.

С тобой тяжелее. Наше многолетнее (ох, как долго мы дружим и общаемся — жизнь уже почти что прожили!), многолетнее общение и собеседование, будучи (когда как не сейчас это сказать) одним из немногих образывающих влияний моей жизни, в то же время скопило меж нами, в нашей общей среде, какое-то количество мутной взвеси из недопонятостей и недоговоренностей. Впрочем, ты как будто бы — судя по некоторым речам — видишь ситуацию как-то иначе, но мое восприятие именно таково, и — попытаюсь объяснить.

Оттолкнусь от вчерашнего. Я, конечно же, совершенно неадекватно, глупой и беспомощной грубостью среагировал на твой монолог о происходящем, но не буду даже отвлекаться на извинения, лучше попробую **выявить смысл**. Я, понятное дело, среагировал на **тон**. Ну и что такое тон? Тон, разумеется, сам по себе — пустое, однако не в этом случае, когда он есть для меня **знак**, выражающий нечто в тебе, в твоей философии — обращенной вовне, т.е. в твоём, как англичане говорят, message, — с чем **душа не мирится...**

Имею в виду **немирность** твою, Алик! Слово сказано, теперь его можно понять или не понять, или понять неверно. К счастью, я имею еще возможность и пояснить, а ты, смею надеяться, почитаешь еще и дальше. Конечно, сказано: «различайте духов» (любишь цитировать), сказано даже «не мир, но меч». А мирским языком: «нужно размежеваться, прежде чем объединяться» (тоже ведь верно, хоть и дурной источник). Можно сказать и еще жестче: есть случаи, когда ближайший путь к миру, к взаимопониманию — ударить оппонента или надеть на него наручники. Солдат, стреляющий в противника, может в этот момент стоять на самом верном пути к миру. Но для меня здесь не случайны слова «путь к миру», это все не парадоксы, ибо есть действительность, «мир сей», питающийся и растущий розно, и есть мирный мир, каким он был замыслен и сотворен. Но есть еще и **путь**, мера неложности которого для человека, находящегося сейчас вот в этой его точке — это острота и болезненность восприятия им розни и всего, что ведет к ней, от прямой злобы и своекорыстия до лжи о мире. «Ненависть к розни мира сего» — так сказано, кажется, о св. Сергии Радонежском.

Вчера, услышав в невзоровских «Днях» Кургиняна, разделил его возмущенное недоумение: в стране треть (условно, мне сейчас не важны точные цифры) поддерживает коммунистов (не различая их с националистами), треть демократов, треть неведомо кого или никого. От кого при этом можно «зачистить» общество? Не знаю, кого он цитировал, но слово точно передает дух розни.

Пора тебе меня прервать и спросить: что дало повод? Отвечая на этот ожидаемый вопрос, попробую подвергнуть *уважительной экспертизе* (термин, встретившийся мне в одном тексте и очень полюбившийся) некоторые твои суждения.

О Г.П.Щедровицком и методологическом движении. Алик, дорогой, у меня свои и очень серьезные интеллектуальные и

духовные счеты с «методологией», я их продумываю и, Бог даст (не случайно же мне случилось попасть в столь благоприятные для этого условия), «предъявлю». Но когда **ты** начинаешь ругать их, бешусь и тоскую! Бешусь из-за оскорбляющей слух несправедливости умного человека (твоей), а тоскую, потому что не могу с этим человеком, желанным для меня собеседником все-речь обсуждать эту серьезную тему — невозможно обсуждать ее **на таком уровне...**

Так вот, пока скажу о методологии вот что:

1. Для меня — это, прежде всего, **философия дела**, а, хотя, конечно же, дело — это не все, но дельность есть несомненно одна из важнейших добродетелей, фундаментальнейших. Не все есть дело, но все, что претендует быть осуществленным хорошо, должно стать и делом, и делаться как дело. И вот это «измерение» человеческой реальности Г.П.Щ. и его кружком проработано с необычайной добросовестностью и изобретательностью.

2. «Движение», которое оставил после себя Щ. И которое насчитывает тысячи человек, это (по моим личным впечатлениям), несмотря на разнородность и разного рода «порчу», которое время всегда приносит, картина все-таки весьма отрадная, как по яркости и видимой талантливости составляющих его личностей, так и по духу, в котором отзывчивость на злобу дня совмещается с приподнятостью взгляда.

Попутно устрану одно недоразумение. Кто-то, ты или Антонов, спрашивал, а где ученики, кого оплодотворил? Отвечаю: в профессионально философской среде, действительно, вроде бы и не видать, она изначально их отторгала (а кого там видать?); они обслуживают, как я понимаю, различные области дела (экономику, политику и т.д.). Почему так, вопрос интересный и важный. Я вижу здесь род аскезы, желания служить, а не учить, но в то же время это обстоятельство несомненно связано и с *ограниченностью* методологизма как подхода. Выскажу еще и наблюдение-прогноз: сейчас идет процесс *преодоления* этой ограниченности, проявляющийся в частности в освоении русской философской традиции, и, шире, русской духовной традиции. Наиболее известная в этом плане фигура это, конечно, Генисаретский, но тенденция — шире. Повторю: «методологическое движение» — это живое! (И «тургора» в этом больше, чем у «специалистов в области...», как их деликатно именует новейший словарь русских философов).

Вспомнил еще недавнее личное впечатление. Я присутствовал на обсуждении концепции развития страны, предложенной одной из как раз методологических групп. В числе приглашен-

ных обсуждать были политологи, юристы, и хрен еще знает кто. Так вот, суть концепции (повторяю, это важно, не программы, а концепции) — сделать все, чтобы в мыслящей части страны начался процесс совместного обдумывания и обсуждения важнейших для России проблем — эта суть практически никем не была даже **услышана**. А я — при всей очевидности для меня ограниченности и наивности некоторых «заходов» — в главном с ними! (Излюбленная методологами **проблемность** — это ведь одна из форм выражения боли от зияющего отсутствия общего решения).

3. Наконец, особо о языке. Пока в более узком смысле, как о средстве быть понятым. Мне кажется, что только все та же «немирность», отсутствие воли к сотрудничеству (впрочем, отличавшая, подозреваю, и «ту сторону») могли позволить **недоразумению** так повлиять на ситуацию. Дело в том, что мы все, «внешние», получали представление о том, как выражают свои мысли «щедровитяне», из эпизодических заходов на их семинары. Понятное дело, что, сидя и слушающая нечто, начавшееся задолго до того и вовсе не рассчитанное на случайную аудиторию, «гость» ничего не понимал, а принятая и всеми участниками принимаемая манера жесткой и придирчивой критики вызывала (по себе помню) недоумение и раздражение. Я сейчас не обсуждаю ни того, хорош ли вообще такой метод работы, ни вопроса о тактической оправданности такого способа поведения по отношению к внешнему миру. Важно, что все это — прошлое. И с моей точки зрения — хотел сказать что-нибудь выражающее возмущение, но скажу точнее — грустно, что и сейчас мало кто раскроет том «Избранных трудов» Г.П.Щ. и убедится, что написанное там не только интересно, умно и полезно, но и **понятно**, ибо написано человеком, много заботившимся о том, чтобы быть понятым. (Хотя, будучи построено не на внушении, а на мысли, требует напряжения).

О методе и методологизме вообще. Давний это у нас спор, Алик (мне помнится, как еще в светлую пору наших прогулок у пруда и в лесочке на Юго-Западе ты буйствовал по поводу оглядки на «трусливую профессорскую мысль») — но не уменьшается его актуальность! Твоя главная, как я понимаю, мысль по этому поводу давно мною усвоена: что, мол, духовная лень и паразитизм побуждают искать «отмычку», которая бы всем и каждому открыла путь к истине (не исказил?). А я тебе на это скажу вот что. Во-первых, для меня поиск метода — это прежде всего моя работа, так что какая уж тут лень? Во-вторых — и в

контексте нашего разговора это главное, — **метод объединяет**, а отсутствие метода разделяет. (Лично-биографический комментарий: для меня в новейший период моей жизни проблема метода была с наибольшей остротой осознана в связи с церковной ситуацией, с глубоким недоумением перед сохраняющимся разделением церквей. Мне не хотелось и не хочется объяснять его исключительно «человеческими» причинами, но всякая попытка самоопределиться не по логике «свои-чужие», а «по истине» упирается в отсутствие **метода**, способа **христианского мышления**). В-третьих, твои доводы справедливыми в отношении некоего измышленного «методологического утопизма», никак для меня не отменяют того практического обстоятельства, что всякое творческое продвижение в области небывалого основано на том, что человек **умеет** уже прежде вступления в эти области, на что он встает как на ступень, чтобы двигаться дальше. В-четвертых, метод для меня — понятие очень широкое, метод, по существу, то же, что путь, и я не считаю себя обязанным отдавать это прекрасное слово тем, кто понимает его узко технологически. И наконец, в-пятых и главных: не может человек без метода! Ты же ведь, на самом-то деле тоже говоришь о методе, когда рассуждаешь о том, **как** надо философствовать...

О «преступлении» системостроительства. Как ни был я раздражен «тоном», но успел расслышать твою точную мысль, что слова хороши, когда выражают удаленность от истины, нашу неспособность прямого ее видения... Но почему же ты отводишь глаза от того, что эти твои суждения выражают **лишь одну из сторон антиномии**, что из них уйдет вся жизнь, если вынуть их из контекста **жажды абсолютной истины**, жажды, которая не может не стремиться к удовлетворению, т.е. к той или иной форме целостного, системного видения того, что есть. Не стремиться к этому так же невозможно, как невозможно этого достигнуть. В моем представлении ты являешь собой человека-тезис, позиция, совершенно необходимая как **момент диалектики**, но, по моему разумению, не могущая становиться образом, которым человек обращен к миру. (Прости, если звучит назиданием. На самом деле — недоумение).

Раз уж собрался написать это письмо, воспользуюсь им, чтобы немного раскрыть мотивы написания статьи, которую ты, возможно, уже прочтешь ко времени получения письма. Тебе в первую очередь я обязан тем, что **национальное** (сейчас я предпочитаю говорить «этническое») вошло в круг моего внимания

и мысли. Я безмерно благодарен тебе за это, ибо, как я сейчас это ощущаю, плохо было бы мне остаться в этом отношении **непотрясенным**. Твои тогдашние речи стали мне вызовом, и статью эту я сознаю как первый мой членораздельный ответ на этот вызов.

Напоминаю в этой связи, **что** с самых первых наших разговоров оставалось для меня категорически неприемлемым в твоих об этом предмете суждениях: склонность признавать мысль несвободной, метафизически укоренять национальную ограниченность. Тешу себя надеждой, что это жало я выдернул.

И еще одно впечатление «в строку». Миша мой, будучи как едва ли не все они сейчас роко-меломаном, вовлекся в рок-группу, организованную его одноклассником — «Происшествие» они себя назвали. Он там — *перкуSSIONист*, то бишь ритм отбивает. Так вот, мы с Таней вчера сходили на их «сейшн». Знаешь, я получил истинное удовольствие — от ярких, полных юмора и, я бы сказал, изыска своеобразного, текстов, то опять же яркой, кусками просто красивой музыки (это все свое у них), от искренности и «куража» в исполнении. И, никак не являясь музыкальным авторитетом, потороплюсь добавить, что Тане, музыканту, воспитанному на классике, эстетически требовательному — понравилось! Там в одной из песен были слов «пожилой человек в стандартном костюме пусть придет и послушает нас» — это я, и я сходил, послушал и рад этому.

А ведь это еще один пример глубочайшей розни. Мне вовсе не хочется «задрать штаны бежать за этим комсомолом», я слишком много подглядел у них и примитивного, и грубого, и просто глупо-детского. Но не сохранить возможности общения с ними, какого-то общего языка — страшно. А среди того, что их от нас отличает, главное, может быть, это то, что они **живут в стихии музыки** — все! Наше поколение в целом в сравнении с ними — немусыкально.

Остаюсь любящим и уважающим, каким всегда был, а споры спорами. Я, пожалуй, рад, что высказался. Ответа не требую, но, ясно, рад буду получить — хоть письменный, хоть устный.

Твой Володя.

А.Соболев — В.Рокитянскому

12.04.96

Володя, готов многожды повторить, что ты — самый дорогой мой собеседник, и я чувствую себя обобраным, лишившись повседневного с тобой общения. Но сегодня я не склонен говорить нежности (хотя страшно представить, что для этого может так и не представиться повода), ибо означенная тобой тема вызывает у меня разлитие желчи.

Вспоминаю оскорбительное ничтожество (оскорбительное, ибо не природное, а культивированное) методолога, руководившего на теплоходе собеседованием о «судьбах России» и расхитившего последние крохи ума и совести, которые еще можно было воспламенить в уникальных условиях курортного досуга. Речи должны быть **вдохновенны** — вот главное и единственное «методологическое» правило **общего дела**. И это правило следует затвердить как «Отче наш». Все остальные — относительны и ситуационны. Только возвышенные (и возвышающие) мысли способны объединять (на творчество, а не на преступление) и только «строительство душ и совести» (Г.Флоровский) есть та цель, которая может понудить работать «за бесплатно». Разбирать (в кружках) различные способы мысли и действия можно только с одной целью — сделать их **духоприимными**, т.е. связанными с высшими целями **непосредственно** (здесь и теперь), а не через посредство миллиона шагов, уводящих в дурную бесконечность. Каждый из «шагов» должен меру рационален, но и в меру метафоричен (символичен), сделан «просто так», «для души», быть танцевальным па, элементом культа. Поэтому мне непонятны и чужды твои рассуждения о невозможности постичь дух кружковой работы, включившись на середине пути. Смысл танца и культа схватывается мгновенно. А щедровитянский культ раскрывал «глубины сатанины» (Ф.Голубинский), был направлен якобы на «нейтрализацию» мысли и действия, а по существу на расторжение их связи с национальными и религиозными святынями. Впечатление создавалось, что кастраты сошлись потолковать о любви. Олег Генисаретский соскочил с методологической иглы, видимо, только по зову предков-иереев. Да и то, не поздновато ли? Его ужас (по свидетельству Пинского) перед полным отсутствием **вдохновляющих** педагогических идей срони моему ужасу перед полным отсутствием поэзии. Это —

симптом национального умирания. И все, кто культивировал «отвлеченное» мышление и «отвлеченную» сноровку, обезвоживали национальный организм, способствовали накоплению отравляющих шлаков.

С каждым годом мне все труднее и труднее читать лекции на тему нашей с тобой выставки («Семейный альбом»), т.е. о воспитывающем потенциале самой «ауры» русской культуры, которая нарабатывалась и в кружках, но прежде всего в культурных семьях.

30.05.96

Продолжаю, будучи подвигнутым, но также и сбитым с прежней мысли нашим очным разговором. Ты укорил меня, что я оставил без внимания твой главный вопрос. Перечитав письмо, главное усмотрел в твоих впечатлениях от одной из методологических тусовок. Цитирую: «Так вот, суть концепции — сделать все, чтобы в мыслящей части страны начался процесс совместного обдумывания и обсуждения важнейших для России проблем — эта суть практически никем не была даже **услышана**» (подчеркнуто тобой). Позволь, но кто кого не услышал? Неужели ты не услышал, что уже два столетия «мыслящая часть страны» «важнейшей для России проблемой» считает освобождение русской мысли от методологизма и методологов? Как возможно «совместное» с методологами «обдумывание» проблемы освобождения от них?! Кафкианский мир какой-то!

Как в известном разговоре:

— Вы любите одиночество?

— Да.

— Я тоже. Так давайте гулять вместе.

Метод завязывания шнурков на ботинках можно передать сыну или жене. Для этого не нужно затевать тусовку. Тусовки не умирают на втором или третьем сеансе (если они не стимулируются зарплатой) только потому, что там в центре внимания — именно богословие, а значит, богославие. То, что история щедровитяных кружков приближается к сорокалетию, математически доказывает наличие в них культа. И весь вопрос только в том: культ чего или кого удерживает щедровитян вместе?

Все конкретные мысли осмысленны и вызывают энтузиазм только как элементы культа. Никакой «внутренней» логики (а значит, и движущей силы) трансцендентальное (плоское) мышление не имеет. Только «рваная» мысль (как учил почитаемый нами обоими о. П.Флоренский) обретает логику. Как ты не поймешь главного: пафос методолога состоит в том, чтобы превратить мысль в не-мысль?

Можно, конечно, и Моцарта изучать методически. Например, с каким ускорением полетит он, будучи сброшенным с балкона, или как поведет себя его организм, зараженный СПИДом, или даже какую психологическую реакцию вызовет у него хамство на его счет. Только все это не имеет никакого отношения к тому, что мы именуем Моцартом. Изучать Моцарта можно только показывая пальцем на различные проявления его духа и сопровождая эти демонстрации междометиями. Все подлинное искусствознание эти «методом» исчерпывается. И не случайно В.В.Розанов переполнял свои книги слоновыми цитатами, как бы призывая читателя восхититься или возмутиться.

Прости, но за твоей «методологией» я вижу только желание подменить Истину «общечеловеческими ценностями», т.е. фактически убить и этносы, и культуры, и религии.

Чтобы не раздражать тебя моим тоном, попробую изложить мою мысль обширными выписками из работы А.А.Мейера «Размышления при чтении «Фауста»».

«...Не со времени Гераклита, а уже гораздо раньше, знали люди мысли, что не вещь, а слово есть подлинная основа реальности».

«В трагедии Гете перед нами развертывается драма сознания, потерявшего связь со Словом, и ищущим жизни вне этой связи».

Мир новый, чудесный и лучший

Создай в мощном сердце своем.

Вся история фаустовских «исканий» есть следование этому совету духов. Он хочет приобщиться к дыханию жизни через наслаждения и дела».

«Мир истинно личных духов есть мир Слова. Порывающий со Словом, порывает с духовным миром и остается одиноким духом; одинокий же дух — уже не личность, не «я»».

«Недоверие к Слову, низкая его оценка и противопоставление ему дела встречает в Мефистофеле сильную поддержку. Он

пользуется всяким случаем, чтобы поиздеваться над Словом и поколебать доверие к нему.

Мы знаем, что Мефистофели всех времен прибегали как к одному из надежнейших орудий — к смеху, издевательствам. Там, где не хватает мысли, где они бессильны опровергнуть что-либо по существу, они делают объект своей полемики смешным, причащают своих слушателей к мысли, что объект этот «достоин только смеха» <...>. Смех является сильнодействующим средством, даже более сильным, чем прямая клевета. Гувернеры и демагоги хорошо это знают».

«И вообще все слова, говорящие о полноте и богатстве жизни, для Мефистофеля могут быть предметом только насмешки. Они для него — ненужные «высокие слова»».

«Замечательно, что в словах Мефистофеля — если брать их сами, вне издевательства — нередко может быть вскрыта глубокая правда <...>. Он часто говорит правду, издеваясь и над самой правдой, и над теми, с кем беседует и кому тоном своей речи внушает презрение к мыслям, правоте которых сам-то он знает».

«Совершенно противоположная мефистофелевской и фаустовской программа действий предстала бы перед нами, если бы мы буквально повторили некоторые из сентенций Мефистофеля, освободив их от издевательства тона. Когда он предлагает держаться покрепче Слова, он точнейшим образом формулирует истину о Слове, как о верном пути в храм достоверности. <...>

Чтобы заполнить пустоту мысли, действительно нередко прибегают к словам. Но правильно также и то, что понятие, бессильное по своей логической немощи, в своей абстрактности, ухватить реальность, должно отступить и отступает перед Словом, дающим <...> ведение более полное и конкретное».

«Почитатели дел, не понимая живых слов, высоко ценят ярлыки — из-за их полезности для дела <...>. Не видя пустоты и мертвенности своих терминов, они считают пустыми живые, но им не нужные слова».

Борьба с пустыми словами ведется людьми «дела» не во имя живых слов, а ради сохранения за словами только мертвых значков вещей и чувств».

«Недоверие Фауста к Слову и отречение от него у Фауста есть ничто иное, как поворот, совершенный европейским человечеством, а не личная особенность Фауста».

«Словесное творчество человека родственно самому Слову, культ которого составлял основу европейской культуры. Люди,

причастные истине о Слове, не могли не видеть в нем источник собственного личного творчества, а в своих словах человеческих — носителя истины, этим творчеством раскрываемой».

«...Само служение Слову было той основой, на которой выросло наше европейское знание. Опытное знание имело место во всех культурах и, однако, оказаться столь успешным, дать такие плоды, какие оно дало у нас в Европе, оно нигде и никогда не могло. Немалую роль в этом успехе сыграла наша культура слова, потому что как реальность вне Слова — не реальность, так невозможно и познание какой бы то ни было реальности вне большой дисциплины слова, вне культуры слова».

«...Пути действительно свободного духа суть все же пути философии, теологи, чистого знания вообще. Претензия заменить этот путь — путем непосредственного «действия» ведет неизбежно к магии и ко всякого рода тайным знаниям».

«Магия — неизбежная судьба искателя, стремящегося проникнуть глубже «явления», но не доверяющего Слову».

«Обращение к магии <...> явилось вполне обоснованным шагом для того, кто отказался от водительства Слова и установил для себя, так сказать, «примат дела». Магия — это собственно и есть дело, оторванное от культа Слова».

«...Магическое слово перестает быть Словом с того момента, как становится орудием магического действия, подчиняя себя действию. Оно перестает быть **действенным словом**, а становится, так сказать, **словесным действием**».

Магия не отрицает силы Слова, как могли бы ее отрицать позитивисты, но порабощает Слово и тем наносит ему гораздо большее оскорбление. Слово — уже не разумное слово, а вещь».

«В магии само слово подчиняют делу, превращают его в орудие дела. Магия — прямая противоположность литургического действия».

Подведем итоги.

Либо откажись от методологии, либо поменяй предмет мысли.

Нельзя мыслить живое как мертвое, не рискуя получить в зубы.

Нельзя вытягивать чужой кошелек и требовать от «фраера» братской к себе любви.

О явлениях можно мыслить методично и для этого не нужно собираться вместе. Вещь-в-себе можно мыслить только сборне, но методология здесь не при чем, так же как не при чем она, скажем, в поэзии.

Мать познает сына как **единственного**. Военком — методично, на базе широких обобщений. Но неужели материнский (или сыновний) «подход» узок и ограничен? Скорее он раскрывает новые горизонты, обеспечивает утонченность и гармоничность восприятия и самое главное — «касание бытия». Говоря о русском «онтологизме», имеем в виду и это.

Увы, я могу только на разные лады повторять эту мысль. Сдвинуться с нее я не способен.

Остаюсь, тем не менее, любящим тебя и жаждущим встреч.

А.С.

Забывтый эпитафия:

Впрочем — так и всегда на середине
Рокового земного пути:
От ничтожной причины — к причине,
А глядишь — заплутался в пустыне,
И своих же следов не найти.

В.Ходасевич

Не легкий труд, о Боже правый,
Всю жизнь воссоздавать мечтой
Твой мир, горящий звездной славой
И первозданною красой.

В.Ходасевич

В.Рокитянский — А.Соболеву

Май — сентябрь 1996.

Не мерещатся ли тебе, дорогой друг и собеседник, «глубины сатанинские» — там, где все освещено дневным светом? Никогда не был близок мне этот настрой «духовного сыска», который слышится в твоих обличениях!

Ты красиво ругаешься, и я готов бы от души благодарить тебя за доставленное эстетическое удовольствие, если бы неприятие твое не было столь угрюмым и в точном смысле слова убийственным (проникнутым жаждой уничтожения). Есть, впрочем, еще один повод для благодарности: **мне** твоя злость помо-

гает мыслить, создавая упругую среду для преодоления. Такую же степень определенности, жесткости позиций культивировал твой «ненавистник», Г.П.Щедровицкий. Но вот в чем различие: его «ненависть» всегда оставалась в «мыследеятельном» плане бытия, всегда в какой-то мере условным и игровым. Пинский вспоминает обращенные к нему слова Г.П.: «Толя, я вас ненавижу и буду последовательно уничтожать. Но помните, я могу любить только то, что я ненавижу».

Я — не методолог, и не хочу, ради вящей диалектической эффективности наших бесед, занимать условную позицию, противостоящую твоей. Да и твои угрюмые речи не побуждают к игривости. Если же говорить о моем отношении к предмету как оно есть, то оно никак не является простой антитезой к твоему тезису — это мне важно заявить со всей определенностью, поскольку в моем понимании не человек для диалектики, а диалектика для человека. Что же касается жизненной позиции философа, то ее суть я вижу в двух вещах. Это, во-первых, **универсализм**, стремление охватить, понять все частичные позиции — и поэта, и математика, матери, но и военкома. И во-вторых, способность к **рефлексии**, которая в не очень строгом смысле есть синоним трезвости, отдания себе отчета в совершающемся вокруг и внутри себя (awareness как выражаются англичане, образовав это слово, кажется, от «сторожения»). Избрав такую позицию, нельзя пребывать в ней неизменно, но не умеющий в нее входить по мне вообще не философ или псевдофилософ, вроде философа-большевика, который «прост, как правда», или философа-моджахеда, который противопоставляет не истину лжи, а наших не нашим. «Удерживать сложность» — так бы я еще сказал о том, в чем для меня существо философского именно взгляда.

И прежде, чем растолковывать, что я приемлю, а что не приемлю в судимой тобою методологии, с одной стороны, и в твоём над нею суде, с другой, попробую изложить свое представление о методе, отличное от обвиняемого. Что-то я на этот счет уже сказал в первом письме, но слишком бегло и невнятно, почему, видимо, ты этим и пренебрег.

Не могу понять, как ты умудряешься не ощущать **нужды в методе**. Методологическое начало с неизбежностью появляется всякий раз, когда происходящее с нашим участием воспринимается нами как **дело**, и мы стремимся к дельности. Я не принимаю противопоставления «слова» и «дела» в «мейеровской»

части твоего письма. При встрече я спросил уже тебя, зачем он везде пишет «слово» с большой буквы — не только тогда, когда говорит о Боге-Слове? И меня не удовлетворяет твой ответ, что, мол, «надо бы» использовать буквы разной величины для разных онтологических уровней. То, как написано, действительно используется автором для создания определенного суггестивного эффекта. А в результате — смещение и подмена. Слово-Логос, язык как «дом бытия», слова наших речей... Да, слово — от Слова, но и дело от Него же. Зачем противопоставлять храм и мастерскую, мастерская может и должна быть освящена. И Фауст прав: Слово — это и Дело, ибо Словом творился мир.

Во всем стоящем, наряду с тем, что совершается, по твоему слову, «просто так», «танцевально», неизбежно присутствует, имеет долю и элемент дельности, усилия и расчета. И как иначе, если речь идет о том, что дорого? «Царство Божие силою берется», но и «сила моя в немощи моей». Усилие и легкость, трезвость и воодушевление, логика и поэзия — неужели тебе непременно нужно убить одно во имя другого? Почему ты не миришься с их переплетенностью, а во времени — с ритмическим чередованием, которое и есть жизнь? «Метод есть ритм», сказал Новалис; так и получается, если попытаться схватить в философском слове эту пульсирующую сложность. «Логика на фоне эмоции может быть не менее поэтична, чем эмоция на фоне логики» (М.Л.Гаспаров).

Есть **неметодологизируемое**, когда лучше, или даже единственно возможно, действовать без оглядки, по наитию — но вся остальная жизнь есть подготовка себя к этим царственным моментам.

Если вспомнить, что «метод» по-гречески значит «путь», то обсуждаемое прояснимо метафорой. Метод в более узком смысле — это маршрут, путь исследованный и картографированный. И есть такие заповедные пределы жизненного пространства (в том числе и совсем рядом, дело не в метрике), где бесполезны или губительны карты и приборы. Продвигаться там может только ведомый. Но ведь к этому нужно готовиться, в том числе и тщательным обследованием подступов. Разве аскетика — не методология?

Так в чем же смысл — религиозный смысл, только он в конечном счете и важен, в этом мы, я думаю, согласны — сорокалетнего труда Ш. и его, как выражаются мои друзья-антропософы, «импульса»? Я думаю, всякая попытка ответа на этот вопрос будет проблематичной, ибо этот смысл остается в процессе

становления, **продолжает** определяться — в первую очередь в том, что совершается в развитие уже сделанного и по мере его нового восприятия и нового понимания. Еще предстоит, полагаю я, вываться и разделиться **разным смыслом** дела Г.П.Щ.

В этой связи я возвращаюсь к образу освещенности дневным светом, с которого начал. Ты говоришь о «математической доказанности наличия культа» в методологических кружках, т.е. о присутствии в них мистериальной, тайной стороны. Мне дело представляется следующим образом: да, за пределами ярко освещенного пространства совместной работы, все более расширявшего своим «рамки», не могла не оставаться область тайны, не подлежащая обобществлению. Эта тайна есть тайна свободы, свободного самоопределения. Иного примысливать не надо.

Наконец, еще один важный для меня аспект обсуждаемого предмета.

Проект «методология» появился и был «начат осуществлением» — утверждаю я — «вовремя», в ответ на возникновение некоторой новой ситуации.

Суть этой ситуации состоит в схождении вместе, пространственно-временном совмещении всего многообразия миров и традиций и в соответствующей актуализации проблемы взаимопонимания. Ты волен брезгливо морщиться при словах «общечеловеческие ценности», но ведь за этой беззастенчиво эксплуатируемой идеологемой стоит подлинная потребность в общности, в познании того, что абсолютно ценно и потому ценно всем. Да, это мечта, но мечта, которая движет реальным поиском средств взаимопонимания.

Вот один из «культурно-экуменических» проектов, по видимости полная противоположность всякому методологизму. Таня ездила этим летом в Австрию, в Зальцбург. Там, в Моцартеуме, где «все помнит Моцарта», проходил семинар на тему «Свое-чужое-общее». Этот семинар состоялся в продолжение музыкально-педагогического дела композитора Карла Орфа, который в музыке, танце видел прежде всего средство межкультурного общения. «Метод — это ритм»...

Методология Г.П.Щедровицкого также разрабатывалась как средство взаимопонимания. Исторически — взаимопонимания между учеными из разных научных дисциплин, в потенциях и амбициях — как максимально широкий, «рамочный» подход к реальности. Что касается меня, то я центральной проблемой всех интеграционных, «экуменических» методологий считаю проблему

единения без ассимиляции (взаимоуподобления). И пока интегративный потенциал, заложенный в методологии, мне представляется неисчерпанным.

Очень захотелось в заключение привести цитату из автора, которого ты, кажется, высоко оценил — Николая Бахтина. «Всякое творчество, всякое осуществление неустранимо включает в себе момент свободного отречения. В известном смысле воплощение всегда есть некоторое умаление воплощаемого, т.е. (если мерить вещи абсолютною мерою) — ложь: «Мысль изреченная есть ложь». Но здоровый творческий инстинкт легко преодолевает этот отрицательный момент, спокойно переступает через него, радостно отказывается от бесформенной бесконечности своего внутреннего мира во имя ограниченного и замкнутого воплощения. Вот почему трагедия творческого бесплодия заключается не в отсутствии внутреннего опыта или *неумении* его воплотить, но в упрямом *нежелании* поступиться хоть каплей своего богатства, в сознательном неприятии всех средств воплощения как условных и ограниченных, т.е. ложных. ...В области мысли с этой точки зрения далеко не случайна «боязнь системы», отрицание широкой архитектоники мысли как чего-то лишнего и условного. Медленное восхождение по лестнице понятий, духи и арки напряженной диалектики, своды и купола незавершенной системы — все это начинает казаться пустою игрой. Все это как будто лишь уводит нас от подлинного познания — этого неразложимого сгустка внутреннего опыта, для которого нет слов и не может быть понятий. ...Духу незачем раскрывать себя в многообразно расчлененной системе: он весь, до конца должен воплощать себя в любой точке своего пути».

Твой Володя.

А.Соболев — В.Рокитянскому

20.09.96.

Здравствуй, Володя.

Получил сегодня твое письмо и отвечаю тотчас. Попробую не казаться угрюмым, хотя это не просто, когда близкий друг демонстрирует ненавистный тебе либерализм мысли. Либерализм

лизм (в самом общем смысле) — это шадящая духовная атмосфера, максимально благоприятствующая измельчанию личностей. Кстати, просмотрел подаренный тобою журнал со всей гайдаровской публикой — и там все то же: «перегородки до неба не достигают». Достигают, дорогой, достигают! Вернее, с неба они опускаются, но вот до земли... не достают. Так что, оставаясь либералом, можно шастать по подворотням свободно и не пригибаясь. А вот как в духовный возраст входишь начнешь, так сразу и почувствуешь непроницаемость перегородок, ибо карабкаться вверх можно только по конфессиональным лестницам. И экуменизм оправдан не как «поиск взаимопонимания», а как поиск его границ (чтобы выставить запретительные знаки, дальше которых в душу лезть нельзя). Но на уровне забивания козла взаимопонимание полное: что иудей, что мусульманин — все одно. Холодок одиночества только на альпийских вершинах. Какая же грязная невоспитанность движет «экуменистами-просветителями»! Надеюсь, ты не будешь проповедовать «экуменизм» (свальный грех) в любви. Да и в друзья набиваться недостойно. Даже в круг «своих», где отношения строятся по кодексу элементарной порядочности, не каждого допустят. И надо свято чтить культурные перегородки. Но лишь на дальней периферии, где соблюдаются только нормы права, либералы-изгой чувствуют себя в своей тарелке и пытаются пересоздать мир по мерке маргиналов. Нужно не мечтать об обществе с замочными скважинами, а искать себя, т.е. искать **свои** малые круги, множить перегородки, за которыми только и может возрастать личность. Разумеется, желтая пресса не на пустом месте родилась, но «желтая философия» — это путь к вечной вторичности и творческому бесплодию.

Извини, но, на мой взгляд, неудачно акцентированные тобой принципы (универсализм и рефлексия) — это принципы «желтой философии». Эти принципы выражают зуд властолюбия, жажду манипулирования людьми. Отсюда и понимание универсализма как всезнайства (путем сбора досье на «поэтов и математиков, матерей и военкомов»), и преклонение перед рефлексией, т.е. перед способностью приподняться на вершок над другими, взглянуть на них свысока и «закартографировать».

Я уже имел удовольствие писать о том, что гегелевская идея «снятия» — это грандиозная туфта. Мы не можем «снять», воспроизвести в себе духовный мир Пушкина или Моцарта. Напротив, только «отпустив» их на свободу, мы имеем шанс на

личную «встречу» с ними. Лишь в этом случае они могут стать как бы «внешними органами» нашего познания. Причем именно философского познания, т.е. познания в свете абсолютного. Абсолютное открывается не путем рефлексии и не путем обобщения, а ... «как нам дается благодать». Абсолютное — это не абсолютно устойчивое, не мировые константы, поиском которых озабочены естествоиспытатели, а абсолютно ценное и **только вследствие этого** причастное Жизни Вечной. Буря эмоций, захватившая Ницше при открытии им «закона» вечного возвращения, на самом деле была вызвана открытием **метафоры**, способной передать невыразимое переживание абсолютной ценности мимолетного. Только благодаря перекодированию на пространственно-временной язык в позитивистском сознании эпохи (свойственном и самому Ницше) забрезжило подобие «понимания» события, свершившегося в онтологическом мире. «Все опять повторится сначала» — эта мысль затрагивала те же струны, озвучивала ту же музыкальную тему, что и онтологическое переживание непреходящей ценности мгновения. Неинтонированное рассуждение не имеет философского смысла.

Да, философская мысль может быть выражена только на языке нашего земного, относительного опыта, но в сфере притяжения «онтологических масс» наш земной опыт протекает не по естественным законам; он ломается, дробится, образует самые неожиданные комбинации. Философия есть исповедь о жизни под знаком абсолютного. К сожалению, жизненные орбиты не суть круги или эллипсы. И нужно постоянно развивать в себе зачатки художественного дара, чтобы композицией и тоном речи, работой со словом во всем его экспрессивно-ассоциативном богатстве уметь передать присутствие Истины и вернуть по отношению к ней дистанцию. И, как всюду, здесь нет гарантий от симуляции. Нет рациональных методик, нет натурального аршина для измерения степени фальши. Одно, я думаю, можно сказать с уверенностью: последовательный рационализм мысли свидетельствует об инерционности духовной жизни, об отлетании ее от Истины по касательной. И все разговоры о «системе ценностей», об «общечеловеческих ценностях» суть лукавые попытки натурализации онтологической реальности.

Разъясняющий, наукообразный стиль сегодняшнего моего письма снижает вероятность кривотолков, но обесмысливает нашу переписку. В таком стиле нужно писать и печатать статьи. Эпистолярный жанр предполагает иную логику, логику «игры в

мысль». Мысль логична не тогда, когда позволяет выводить следствия в автоматическом режиме и в полусонном состоянии, а когда она причастна Логосу, когда она способна транслировать само событие мысли. Но это предполагает культивирование в себе повышенной частности мысли и повышенного уважения к мыслительным способностям собеседника.

Меня несколько огорчило в твоём последнем письме некое двоение адресата. Создалось впечатление, что ты не меня хочешь убедить, а понравиться кому-то третьему. Уточнять не буду, чтобы не нарушать ритма речи и не быть занудой.

Не скрою, что честолюбивая мысль о книге «Переписка из двух углов одного города» меня посещала. Но надо трезво оценить свои способности и вовремя остановиться.

С неизменно теплыми чувствами

А. Соболев.

P.S. Мой гнев и сарказм обращены не к тому Володе Рокитянскому, которого я помню и люблю, а к тебе как ученику Дьявола. Надеюсь, что этот твой этап ученичества не будет длиться долго.

В. Рокитянский — А. Соболеву

24.09.96*

Как неисправимый «либерал», т.е. непреодолимо влекущийся к пониманию (даже без взаимности), я буду внимательно вчитываться и вдумываться в то, что ты мне написал. Но, припоминая услышанное вчера по телефону, понял, что имею готовыми несколько ответных тезисов, каковые и сообщаю без притязаний на обсуждение.

1. Ты все время убеждаешь меня в том, что жизнь не вмещима в понятийные конструкции, т.е. в том, что есть и мое убеждение и что я самым непосредственным образом переживаю. Но философия, убежден также я, **обречена** быть в основе своей разумной, рациональной, и границы ее воздействию на жизнь, в том числе и неизбежно омертвляющему, полагает живой человек, чувствующий и сознающий **пределы философствования**.

* До получения письма в руки, в ответ на текст, услышанный по телефону.

2. О «перегородках». Чудовищная метафора! Творец создавал единое человечество, и от Него может идти только одна «перегородка» — между Его Царством и «тьмой внешней». А непосредственно с Ним каждый один-на-один, даже не с «кругом близких».

3. По моему опыту, который, кажется, резко отличается от твоего, в пределах земного пути-поиска человека **многомерен** (не только «многоэтажен», это не всегда вопрос «высоты») и потому разными своими «измерениями» участвует в разных кругах, близок разным людям. Я вовсе не ощущаю себя «блудником», будучи в одном близок одним (тебе, например), а в другом — другим (некоторым «методологам», старообрядцам или антропософам).

4. Что до некоторой «натужности» моего предыдущего письма, то, если она была, то от того, видимо, что мне было нелегко восстановить атмосферу диалога. Ты, теснейшим образом связывая высказываемые позиции с личностью говорящего, обнаруживаешь столь сильное неприятие позиций, что это ощущается как неприятие личности — и что тогда за диалог? Последнее письмо, и правда, делает, кажется, его продолжение невероятным. Отсюда эти резюмирующие тезисы, которые можешь воспринимать обращенными в пространство.

Разумеется, с моей стороны, это не мешает дружескому расположению к самому тебе (а не к позиции).

Володя.

27.09.

Прочтение письма и последующие телефонные разговоры, смягчив эмоциональный тон ситуации, не избавили от ощущения ее тупиковости. Благодарю за расслышанное беспокойство о моей духовной судьбе, но «шастать» пока не прекращаю, и если выразить самоощущение в некоторой его части словами из сказки — «я от дедушки ушел, я от бабушки ушел...», то неотвратимость (или подлинный смысл?) встречи с Лисой представляется пока проблематичной.

Мы согласились в том, что разговор может обрести новую жизнь с привлечением третьего и что для нас обоих желательный третий — это Олег. Сопроводительную записку к нему прилагаю.

В.

Любезный и досточтимый Олег

Поскольку ты вроде бы изъявил согласие ознакомиться с начавшейся между мною и Соболевым перепиской и обнадежил возможностью своего в ней участия, передаю тебе то, что уже состоялось. Твое включение в разговор для нас тем более желательным, что мы, по обоюдному ощущению, в тупике. В полемике нашей для меня в качестве главной выступила тема, которая моему корреспонденту чужда — тема возможностей и перспектив преодоления или, точнее сказать, преобразования методологии. В течение недолгого срока моей работы в незабвенном ЦНИПИАССе меня «вербовали» и методологи (вплоть до беседы с Г.П.), но отступились, столкнувшись с упрямым нежеланием признать «онтологию» порождением деятельности. За моим тогдашним упрямством не стояло, сколько помню себя тогдашнего, большой мыслительной работы, но «онтологизм» как был, так и остается неустрашимой «рамкой» (если я правильно пользуюсь этим словом) моей ментальности.

Иное дело, методология. Нужда в методе остро ощущается всякий раз, когда речь идет о совместной работе в условиях разномыслия. Или Соболев прав и духовную работу нужно замыкать в границах сообществ, связанных интимной близостью? Одиночество, составляющее предел этого «решения», есть трагическая неизбежность — как предсмертное одиночество и его предвестники, — но я не могу относиться к нему как к предмету вождения.

Словом, методология. Когда на вторых «Чтениях» я впервые в твоём выступлении услышал о «модальной методологии» как об упущенной альтернативе, мне померещилось что-то привлекательное. Но что это? Есть ли это попытка выработки гибкой, «мягкой» методологии, соотносящейся с множественностью модусов бытия. Не сродни ли это настрою Гете, говорившего, что «всякий предмет, хорошо рассмотренный, раскрывает в нас новый орган»?

С неизменным благорасположением

В.Рокитянский.

Примечание. Ответа от О.Генисаретского получить не удалось. Поэтому из задуманных четырех углов осталось три.

А.Пинский — В.Рокитянскому

Дорогой Володя!

Сказать, что я прочел вашу переписку с А.Соболевым с большим интересом, — это сказать правду, но далеко не всю правду. Даже, наверное, не это самое важное. Если говорить о непосредственном, реальном моем чувстве при чтении, то должен буду сказать, что местами испытывал довольно тяжелое, *мрачное* чувство. Но и сегодня, после нескольких дней осмысления, я вряд ли смог бы ясно сказать о причинах такого ощущения. Ты знаешь, очень похоже на ситуацию, когда видишь, что два мужика, про которых ты априори мыслил вполне хорошо и невинно, вдруг жестко поносят друг друга, причем чуешь — еще пара минут, и дело перейдет к мордобою. Ты им пытаешься сказать: «Да вы чего... мужики... да бросьте вы... да ведь дело ерундовое... ну погодите... ну ведь нет проблем все уладить... да вы уймись...». Но они тебя не слушают, только смотрят набычившись друг на друга, а тебе вдруг приходят уже иные мысли: «Елки-палки, а ведь разнимать их — тоже опасно станется...». Прости за сравнение. Однако подобное возникает, когда в ситуацию вдруг привходит компонент агрессивности, чуть ли ни ненависти. Бр-рр...

Ты знаешь, я вполне согласен с одной из программных мыслей Соболева, что суть дела и некая правда могут выражаться не в понятиях и «анализах содержания», а скорее уж в междометиях, в каких-то искорках смысла. Так называемое «понятийное движение по содержанию», конечно, тоже требуется, — но, видимо, просто как необходимый фон, как стул или пол, на котором размещается во время разговора. Поэтому, я, разумеется, не буду входить в систематический анализ переписки, но

позволю себе лишь несколько реплик. Если кто-то скажет, что они не связаны, не образуют «целого» или «системы» — о-кей, с меня не будет.

1) Я вполне понимаю Соболева, когда он говорит о каких-то несимпатичных поступках и поведении каких-то методологов на корабле (о ком конкретно может идти речь, я, конечно, не знаю). Я это тоже видывал, и немало, и думаю, что это бывало, и есть порой поныне, — и не случайно. У меня на эту тему было 3-4 теории-объяснения, но в это я сейчас не вхожу. Хотя, поверь, если кто-то высказывается на эту тему, мне всегда интересно; здесь зарыта какая-то собака.

2) О самом слове «*методология*» и о «методе». — Может быть, я сейчас скажу нечто неожиданное, но я вдруг подумал (при чтении вашей переписки), что эта идея «метода» есть какой-то миф. Причем миф и применительно к сути методологии. Она сама (точнее, сначала ГП) выдумала это самоназвание, а потом стала всех убеждать (кроме, — на деле, а не на словах — самой себя, что она базируется на некоей «идее метода»). ГП все время хотел убедить публику, и самого себя, что он работает «методично», «систематично», «процедурно» и т.п. Я однако, за ним этого не замечал. Скорее уж, он был вольный художник и «свободный кот» в поле всяких понятий, философом, проектов — причем это был *основной материал*, с которым он работал, но вряд ли свойства этого материала во многом проникли в *его самого*, то бишь в ГП (повторяю, я имею в виду *его самого*, а не семантику произносимых им слов). Зачастую он придавал этим словам и понятиям ценностной статус, чуть ли не делал из них предмет поклонения: ах, «технологизмы!» ох, «схематизмы!»! И тому подобное (а ведь, к примеру, *его схемы не были схематичны*; кто будет подходить к ним как к схемам пригородных электричек или к радиосхемам, тот глубоко ошибется). Тут глубокая ситуация, как у Ильфа-Петрова: «Зачем вы говорите, что это мексиканский тушкан? Вас ввели в заблуждение; это намного лучший мех! Это шанхайские барсы!».

Я воспринимаю методологию, скорее, как какой-то неологизм, как условное и семантически весьма вольное (произвольное) самоназвание. Вообще, нужно иметь в виду, что у ГП, с одной стороны, речь была точеная, чеканная, а с другой — совершенно чудовищная. Он придумывал с легкостью слова типа «деятельностник», «тематизм», «системомыследеятельностный», «осферивание» и несть им числа. Что-то в духе «Татлина-летат-

лина». Юноши и девушки, конечно, трепетали от высшего смысла, открывавшегося в таких словосочетаниях как, например, «процедуризация и процессуализация методологизации с дальнейшей активной схематизацией и онтологизацией ситуационной мыслекоммуникации в комнате». А собственно с методом — сложно. Например, мой отец доктор наук по методике преподавания физики, сам он себя называет традиционным «методистом». Я с детства читаю его работы — учебники, пособия — и могу твердо заявить, что нет там никакого метода, никаких процедур, никакой технологии. Голое научное описание явлений, формул, теорий и т.д. В поваренных книгах, которыми пользовались наши бабушки, метода и методики несравненно больше. Один немецкий профессор читал пару лет назад лекцию в нашем ГОРОНО (я переводил), к нему потом подходит какая-то дама с вопросами, они чуть разговорились; он ее между прочим спрашивает: «А вы чем занимаетесь?». Она говорит: «Я методист». Он удивился: «Интересно, так у вас в России тоже существует эта американская церковь?».

Конечно, это придумали всякие технократы аж в XVII веке — Декарт, к слову; в педагогике Коменский со своей дивной идеей «дидактической машины»; и так далее, включая многих немцев в XIX веке и, далее, вплоть до XX в. (скажем, Наторп и тому подобные) Но немцы же и завершили всю эту петрушку. Гадамер поставил точку принципиальным названием книги: «Истина и метод» (т.е. одно исключает другое). Прекрасно, нам теперь меньше работы здесь, и можно потратить силы на что-то другое.

3) К сожалению, ваша дискуссия порой выходила в плоскость обсуждения «морального облика». Это читать мне было тяжело... Я думаю — почему? Наверное, не потому, что эта плоскость по определению табуирована. Но мне все время казалось: «Да не то все это..., да не о том!..» А при этом ведь поминают человека (прямо или косвенно). Нельзя, наверное, так спешить с суждением. И осуждением. Повторяю, ГП (и, между прочим, также и «методология») — это раскрытая тайна, загадка. Я бы наобум сказал, что, может быть, главное в его натуре было: переход от местечкового и где-то эгоистического иудаизма к общечеловеческому (=христианскому, где несть ни эллина, ни иудея) поиску и служению. Я, замечу для самоопределения, вполне высоко ценю тезис Вебера о протестантской этике и духе капитализма. Может быть, неплохо было бы поставить вообще тему: «Духовно-религиозная сторона так называемой методоло-

гии Щедровицкого» —? ГП был «предприниматель духа». Может быть, это что-то вроде «мирского христианства» Бонхеффера?.. А, может, и нет. Но уж точно, что здесь нельзя опираться на его слова и статьи. Действительно, один сказал: «Пойду», но не пошел. Другой ничего не сказал, но пошел. Но на что же тогда опираться? Только на непосредственные, глубинные ощущения людей, его знавших и переживших (либо на интуиции тех, кто, может быть, не знал его лично, но хорошо умеет видеть между строк).

4) Но главный вопрос для меня пока что висит. Почему все же возникло нечто, похожее на столь сильное, жестокое взаимонеприятие? Почти на агрессивность. (Бр-р-р, прости, я не могу писать с легкостью такие слова). Мне кажется, под этим кроется что-то большое и реальное. Но что? Почему вдруг культурные, безусловно добрые, интеллигентные и глубокие люди переходят к лексике «получить в зубы», «ученичество дьявола», «гайдаровская публика» и т.п. Конечно, можно спросить соседку или коллегу на работе: «Рцы, како веруеши?!» Да еще так спросить, что у человека адреналин подбросит. Но ведь, простите, мы же все — люди, т.е. братья и просто хорошие ребята. Мы живем в Москве, покупаем хлеб, сыр и газеты, чистим гуталином ботинки, любим детей, ищем деньги, топчем асфальт, ходим в церковь, пишем и издаем книги, флиртуем с дамами, кладем сахар в чай, сидим в библиотеках, пьем таблетки, молоко и коньяк, читаем лекции, кашляем, стираем носки, видим сны. И если не каждый из нас читает по древнегречески, и не всякий бывал в Иерусалиме, и не каждый попадал в милицию, то уж наверняка каждый из нас был рожден матерью и каждый имел друзей в первом классе. Как говорил какой-то Анаксимандр: «Мы надышались одним воздухом — у нас одна душа!». Я видел по телевизору, например, Сосковца, или Сергея Ковалева, или Машу Распутину, или Шамиля Басаева. Я в чем-то не могу согласиться с кем-то, в чем-то малость понимаю ужас чьей-то доли, в чем-то кем-то восхищаюсь и т.п. Но ведь они все люди! Ведь это так просто! Ведь это мы выучили! Что может этому противостоять? Не понимаю. Недоумеваю. Я видел талантливый триллер «Волк», с Никольсоном, но все же я не верю в оборотней. Если мы все братья при «забивании козла», а раздробляемся и изничтожаем друг друга на «астральных» духовных, эфирных, кефирных вершинах, — то какие, на хрен, это вершины?! Иллюзии одни. А ведь жизнь, обратите внимание,

течет и, может быть именно потому, что просто люди просто забывают просто козла. Ну и слава Богу!

С неизменной приязнью — Твой Анатолий

04.10.1996

Р.С. Дорогой Володя, это лишь часть моих чувств и соображений. Будет время, охотно поделюсь и иными.

В.Рокитянский — А.Пинскому

7 — 14 ноября 1996 г.

Дорогой Толя!

Перечитал твое письмо и утвердился в первом впечатлении, что нашу с Соболевым «дискуссию» ты воспринимаешь как некое печальное недоразумение, как драку, ожесточенность которой несоразмерна с малозначительностью повода. Ты, кстати, не одинок в таком восприятии: Антонов вот тоже, прочитав, высказался в том смысле, что я, разумеется, прав в вопросе о «методе в философии», этого, мол, и доказывать не надо за очевидностью, ну а Соболев, чего, мол, с ним спорить — «выраженец» вроде Розанова и не о том печется... Но все это — мимо, главное, суть нашего разномыслия вами не ухвачена. Поскольку же мне важно эту суть выразить, довести до некоторой членораздельности, попытаюсь еще раз. С тобой в качестве адресата это, возможно, будет несколько легче, ибо спокойнее. (Но, сразу же скажу, «агрессия» и «раздор» — это не случайное, «коммунальное» обстоятельство нашего диалога, а одна из важных составляющих сути дела!).

Вообще, в моем понимании все темы, все, если угодно, оппозиции нашей переписки — метод и вдохновение, «междометия» и «снятие», универсализм и «перегородки», тайна и ясность — теснейшим образом связаны. Все это (да и наших с тобой разговоров последнего времени некоторые темы — «общее образование», «производство, или обмен как основа экономики»), все это суть, я бы сказал, разные проявления некоего единого глубинного «обстоятельства». Суть коего и надлежит усмотреть.

Раз как-то, в одной из наших с Аликом очных бесед (при передаче мною ему второго письма) состоялся такой обмен репликами:

— Алик, в твоей позиции отсутствует сознание трагизма ситуации!

— Вот-те на! Именно это я хотел тебе вменить!

Почему такое странное взаимонепонимание? Что есть трагедия? Безысходная беда, неустранимое несчастье. Будучи обречены (здесь, в этом мире) жить с трагедией, мы можем или закрывать на нее глаза, или **видеть и принимать (amor fati)**. И, смотри-ка, главное, мне кажется, в том, как связаны между собою «видение» и «принятие». Я считаю, что существуют **два** рода нечувствия трагедии. Один состоит в том, чтобы не видеть того, что составляет ее содержание, жить иллюзиями. Другой же — в том, чтобы видеть все это, но принимать как должное, не воспринимать **трагедию как трагедию**. Соболев приписывает мне первое — и ошибается. Позицию же Алика — когда он говорит о «перегородках» или «уничтожает» методологию — я отношу ко второму роду, вижу в ней внутреннее примирение со злом разделения, вражды, позицию по сути своей (увы!) циничную.

Когда я думал о том, как мне наилучшим образом воспользоваться этой счастливой возможностью обращаться к такому восприимчиво-отзывчивому собеседнику, как ты, имея при этом воображаемо сопresentствующим собеседника **другого** (надеюсь, ты простишь мне здесь некоторое «двоение адресата») — когда я прикидывал, за какую ниточку потянуть, чтобы как-то прояснить эту сумеречную ситуацию, я зацепился мыслью за поношение в адрес Гегеля и его «снятия». Тем более, что и ты, прочитав аликово послание, сказал что-то вроде следующего: «А ведь и правда! Как можно **снять** Моцарта?!». И вот перечитал я это место соболевского письма, и... торжественно заявляю, что **главную** его мысль признаю безусловно верной. Вот оно это место, перечитай, пожалуйста, я буду на него ссылаться;

«Мы не можем «снять», воспроизвести в себе духовный мир Пушкина или Моцарта. Напротив, только «отпустив» их на свободу, мы имеем шанс на личную «встречу» с ними. Лишь в этом случае они могут стать как бы «внешними органами» нашего самопознания. Причем именно философского познания, т.е. познания в свете абсолютного. Абсолютное открывается не путем рефлексии и не путем обобщения, а ... «как нам дается благодать». Абсолютное — это не абсолютно устойчивое, не миро-

вые константы, поиском которых озабочены естествоиспытатели, а абсолютно ценное и **только вследствие этого** причастное Жизни Вечной. Буря эмоций, захватившая Ницше при открытии им «закона» вечного возвращения, на самом деле была вызвана открытием **метафоры**, способной передать невыразимое переживание абсолютной ценности мимолетного. Только благодаря перекодированию на пространственно-временной язык в позитивистском сознании эпохи (свойственном и самому Ницше) забрезжило подобие «понимания» события, свершившегося в онтологическом мире. «Все опять повторится сначала» — эта мысль затрагивала те же струны, озвучивала ту же музыкальную тему, что и онтологическое переживание непреходящей ценности мгновения. Неинтонированное рассуждение не имеет философского смысла.

Да, философская мысль может быть выражена только на языке нашего земного, относительного опыта, но в сфере притяжения «онтологических масс» наш земной опыт протекает не по естественным законам; он ломается, дробится, образует самые неожиданные комбинации. Философия есть исповедь о жизни под знаком абсолютного. К сожалению, жизненные орбиты не суть круги или эллипсы. И нужно постоянно развивать в себе зачатки художественного дара, чтобы композицией и тоном речи, работой со словом во всем его экспрессивно-ассоциативном богатстве уметь передать присутствие Истины и вернуть по отношению к ней дистанцию. И, как всюду, здесь нет гарантий от симуляции. Нет рациональных методик, нет натурального аршина для измерения степени фальши. Одно, я думаю, можно сказать с уверенностью: последовательный рационализм мысли свидетельствует об инерционности духовной жизни, об отлетании ее от Истины по касательной».

Я это прочитал и «задрожали в ответ струны души моей», но хочется мне сказать Альберту Васильевичу: выговорил ты это, а теперь помолчи немного, дай вслушаться, подумать (во внутреннем времени письма) — а то как же я вступлю со своей «партией», если тотчас же затевается бесчинство... Это неуместно и поддержано быть никак не может.

Для меня несомненно достоинство **и поэзии, и логики** (не говорю «равное достоинство», ибо они несравнимы). А вот вопрос о их совмещении — это вопрос деликатный, и воистину требует «работы со словом во всем его экспрессивно-ассоциативном богатстве», требует **разнообразного интонирования**: «неинто-

нированное рассуждение философски бессмысленно», ибо невнятен его эпистемологический статус, «дистанция» по отношению к Истине. С грустью должен признать, что в своем стиле далек от того богатства средств и той непринужденности в пользовании ими, возможность которого как-то предносится в воображении... В этом чаемом стиле нашлось бы место и «жару холодных чисел, и дару божественных видений». Но если речь идет о философском **рассуждении**, то его доминантой должно быть, по моему вкусу, спокойное **изъяснение** своей мысли, выборочно и нещедро окрашенное иными средствами. С радостной готовностью отмечаю удачи, плоды работы по «развитию в себе зачатков художественного дара» у своего корреспондента, но брюзгливая и раздраженная тональность его обличений сливается в моем восприятии в некое однозвучное «гудение», как у высоковольтки... (поймал сам себя на плагиате: слово «гудение» и по тому же поводу употребил как-то общий наш знакомый. А, думаю, помнит кто).

В какое же нужно ввести себя исступление, чтобы «математически доказывать» наличие в некоем общем деле сатанинского культа тем, что возраст этого дела «приближается к сорокалетию» — при том, что для А.В.Соболева немислимо присутствие там вдохновения? Почему ему не приходит на ум такой источник энтузиазма, как **упоение мыслью**? Конечно, упоение поиском недвусмысленного, закономерного, общеубедительного — «абсолютно устойчивого» — есть односторонность (эпохи, или индивида, или момента жизни), но не большая, чем очарованность мимолетным. Главная — и, как я уже сказал вполне мною разделяемая — мысль цитированного отрывка состоит в том, что подлинно абсолютно лишь абсолютно ценное (а не абсолютно устойчивое). Абсолютное приоткрывается нам в мимолетном. «Разве меньше я буду любить эти милые, хрупкие вещи за их тленность?» (М.Кузмин), ведь в них промельки вечного, — но ведь и в «устойчивом» тоже? Разве сквозь узор законов, управляющих ходом вещей в мире, — тех законов, что «не пройдут», законов «вечного возвращения» — не светится та же Истина?

А не отказывает методологии в доступе к естествознанию и инженерии («выплавке чугуна и стали»), но возмущается посягательством на «этности, культуры и религии». Меня радует, что у Г.П.Щ. и «старошедровитян» доставало такта, чтобы не касаться религии или, скажем, искусства непригодными для этих предметов инструментами. Это если говорить о «мыследеятельностьюной

методологи». Если же вести речь о строгой, выверяющей себя, осторожной мысли вообще (боюсь, что именно против нее буйствует мой друг Алик), то примером такой мысли — изысканно строгой, математически точной и обладающей всем обаянием трезвейшей ортодоксии — служат для меня, например, писания В.Н.Лосского, «оспособленность» коего для исполнения избранного им служения Истине вызывать сомнений не может.

Но ведь и ты, Анатолий Аркадьевич, «вполне согласен с одной из программных мыслей Соболева, что суть дела и некая правда может выражаться не в понятиях и «анализах содержания», а скорее уж в междометиях, в каких-то искорках смысла». Знаешь ли, во всем этом настрое, в снисходительном (у тебя) и свирепом (у С.) пренебрежении к рациональности и системности, в «постмодернизме» (это только у тебя, к Алику не относится) мерещится мне подчас какая-то усталость... — законное и осмысленное состояние, но не стоит ли придирчиво всмотреться в то, что вносится им в нашу мысль?

Я вроде бы посулил, но так ничего и не сказал о «снятии». В этой мысли Соболева мне (на мой вкус) как раз и недостает «статусозадающей» интонированности. **Против кого** эта мысль? Полное снятие в том смысле, как это понимал сам Гегель, т.е. как снятие низшего высшим, безусловно невозможно по отношению к личности — всякой личности, не только Моцарта или Пушкина. Идея исторического прогресса тем, прежде всего, порочна, что предполагает «снятие» последующими поколениями предыдущих, детьми отцов, лишая жизнь последних самоценности и отказывая им в вечной памяти. Если Алик говорит об этом, то он безоговорочно прав. Но ведь в современном понимании — в том числе и в «методологии», каковой, судя из контекста, вменяется «преступление» — эта гениально подмеченная Гегелем черта всякой жизни, способ которым она меняется, сохраняя связь со своим прошлым, имеет всегда смысл *частный, аспектный*. В культуре формами такого частного снятия в отношении своих «предметов» являются и филологические труды, и библиография, и схемы ... все, что — по удачно найденному русскому эквиваленту *aufheben* — снимается с «оригинала». И, бухгалтерия, о которой с воодушевлением рассказывает детям на уроке Семенихин (Розанов писал, что в его приходно-расходной книге больше поэзии, чем в письмах Тургенева к Виардо, да ведь и всякой такой «снятой» форме присуща своя поэзия). Творчество Пушкина есть по выражению М.Л.Гаспарова «конспект всей европейской культуры для России», но ведь, это

значит, что в нем она в некотором роде «снимается». И как без «снятия» возможно образование?

А вот в большей мере «наша с тобой» тема — вокруг нее строились наши последние беседы — тема **времени**. Что есть *Zeitgeist*? Что мне и тебе *Zeitgeist*? Ведь когда, скажем, говорят (и мы с тобой говорим), что в мире исчезли (или «прохудились») границы и «съежились» расстояния, то мы видим в этом **факт**. Но признание фактичности за некоторым обстоятельством никак не определяет его значимости или ценности. И вполне можно ненавидеть «дух времени», не мириться с ним. Ты утверждаешь, что семенихинское изображение экономики архаично и что в современном обществе не производство, а обмен и посредничество играют центральную роль. Что ж, фактически ты, вероятно, прав, но в **бытийственной и ценностной перспективе**, от которой я лично вовсе не хочу отказываться ни ради какого *Zeitgeist'a*, все это видится прямо противоположным образом: в основании — производство ценностей, наделяющее смыслом и оправдывающее все остальное, служебное. И, может быть, самое двусмысленное в современном всесмешении это сближение до видимой неразличимости архетипически разнородных и разноуровневых функций (служений) и, в первую очередь, смешение функции интеллектуального обслуживания чужой деятельности и кооперации разных деятельностей, с одной стороны, и производства духовных ценностей, с другой. Современный теоретик и идеолог менеджмента — вроде Сороса — притязает на совмещение ролей купца и философа, *вайшья* и *брамина*. Если так посмотреть, то и методология, выросшая из стремления «обеспечить межпредметную коммуникацию представителей различных научных дисциплин» и разросшаяся в своем самосознании до масштабов сверхфилософии, есть столь же бастардное образование.

Если так посмотреть...

Но в том-то и дело, что смотреть так не хочется, ибо «перегородки» не суть нечто самоценное, а лишь условие «приватизации» пространства для выращивания того, что чахнет «на юру». И, если они рушатся, и мы оказываемся пространственно совмещенными с другими «варнами» и «племенами» (например, с «забывающими козла»), то приходится «налаживать диалог» — даже если поначалу это будут «два нашинкованных монолога», как выразился уже цитированный М.Л.Гаспаров.

Когда-то нужно прерваться и помолчать, чтобы услышать голос собеседника — всегда приятный слуху моему.

Володя

А. Пинский — В. Р. Рокитянскому

19.11.1996

Дорогой Володя!

Вчера хотел написать Тебе коротко несколько соображений на предмет методологии в некоторой генетической связи с *Твоими* суждениями из переписки с Соболевым. Но сегодня, как Ты знаешь, у меня было своего рода событие — долгий и чудесный разговор с Р., так что данное письмо будет включать в себя и мои вчерашние мысли, и сегодняшние впечатления (последних, кстати, больше).

Что сказал Р.? Много сказал. Кое-что я запомнил и Тебе приведу.

Разговор начался с моего вопроса: видит ли он возможность и смысл писания каких-либо мемуарно-биографических материалов о ГП? То есть — не концептуальных, не философско-теоретических, а житейских. Он начал отвечать многопланово, блестяще, но в чем-то, чувствую уклончиво. Посоветовал мне, со своей стороны, учитывая мою особую предысторию (ММК + вальдорфская школа), подумать над неторопливым рассмотрением-сопоставлением пары «Щедровицкий-Штейнер». Я ему говорю: для меня здесь важен вопрос не о предмете, а о жанре; то есть — не исследование, а мемуары. Он, после нескольких (интереснейших же) отвлечений, четко сформулировал: «Воспоминания пишут о людях. По данному поводу я (по крайней мере, за собой) возможности такого жанра не ощущаю. И я тогда думаю чуть дальше — а может, дело в том, что ГП не был человеком». И далее много пояснял: «Понимаешь, существо с Марса может тоже прикинуться твоей доброй тетушкой, или школьным другом, или кем угодно. Но... это все же морок, а у тебя — состояние о-чарованности».

Пропуск (ведь всего не запишешь сейчас). Еще одна ситуация в разговоре. Я говорю: «Понимаешь, я вроде как доморощенный феноменолог. И не фактом ли все же является, что ГП — фигура историческая». Он: «Боюсь, здесь ты заблуждаешься. Его забывают катастрофически быстро. Книги его... — что книги? Неужели их кто-то будет читать? (Здесь я согласился). Так что историческая память ему не светит». — «О-кей, говорю я, давай чуть отступим; но ведь не будем мы спорить, что он был личность яркая?» — «Да, отвечает, яркая». Пауза.

И еще: «Я был у него на сорокалети (А.П. — кстати, ведь Р. был его аспирантом). Собралось человек сто, как говорят — вся Москва. И я вижу: он не может без них. Просто не может жить. Он посылает на них какие-то энергии, а они резонируют, плюс добавляют свои энергии, и он этим прямо питается. Своего рода вампиризм. А что яркая — да, бесспорно. Но нам-то что сейчас с того? Отраженным его блеском уже не светим, а сами... блистаем ли собственным?».

О методологии, если привязывать ее к понятию «метод» (что, кстати, не обязательно; я ведь уже писал Тебе, что слово «методология» есть эвфемизм и привязка ее к понятию метода, — если мыслить эту привязку определяющей, — вызывает у меня сомнения). Так вот, что видится и мыслится на уровне несколько поверхностном и общеупотребительном. Утверждается, что из всей пестроты (словечко Плотина) конкретных ситуаций человеческого действия и мышления можно выщелочить (словечко Калины Марковича) некоторые, выражаемые в понятийной форме, существенно менее многочисленные и в чем-то «простые» обособленные «структуры» (то есть скелеты), которые к тому же определяют в главном всю видимую эмпирию деятельности и мышления, управляют ими. «Как бы вы ни дергались, милый Анатолий Аркадьевич, а все ваши телодвижения проходят в схеме двойного знания (или акта деятельности, или схемы мыследеятельности или хрен знамо чего подобного)». Как водится — хотите вы того или не хотите.

Это дурной платонизм. Платонизм почти что массовый и вульгарный. Идея, обособленная от вещи. Которая к тому же главнее вещи, выше вещи, плюс к тому нетленна, универсальна и так далее.

Полная хрень. Кстати, пока это проходило в замкнутой среде дюжины интеллектуалов, все шло нормально. Но потом появились молодые волчата, которые с такой башкой поехали организовывать выборы директоров, составлять ассортименты продуктов питания и одежды, определять программы школьного образования. Они ни хрена *не знали* ни про директируемые предприятия, ни про продукты, ни про школы. Однако, дамы и господа, ведь частные, «предметные» знания суть фуфло; да и

вообще — многознание также фуфлю; образ интеллектуала или интеллигента, как человека, который «учен, много знает» — помойка. В противоположность этому сии волчата — внимание, сейчас вылетает птичка! .. *владели методом*. Каким — неважно (например, организацией коллективной деятельности, развитием структур мышления или региональных структур разнопрофессиональной и межсферной коммуникации или, опять же, хрен знамо чем). К тому же, мать вашу так, присобачивается словечко «развитие». И все, разумеется, хотят управлять.

Ситуация примерно подобна историческому развитию событий от Маха-Авенариуса до пролетарских революций. В 1920 году Штейнер заметил: «У Авенариуса были довольно вздорные и плоские философские взгляды. Я его, однако, видел, а один раз мы с ним интересно поговорили в трамвае. И уж что совсем точно — ему и в голову не могло придти, что через 20 лет какие-то молодые люди, в связи с его тезисами, будут выселять профессоров из квартир и стрелять из маузеров».

Кстати, я не против идей. Очень даже за. Но я полагаю, что XX век усвоил правду аристотелизма — *universalia in re*. Идея может сверкнуть: в капле росы или коньяка, в словечке таксиста, в «башмаках Ван-Гога», в окурке, в бреющем полете МИГа, в изречении Нагарджуны, в детском лепете, в вышках вокруг склада горюче-смазочных материалов, в чтении пред аналогом, в чем угодно. Когда люди («культура») начинают это понимать, они говорят: философия — это не сухое профессоральное дело, это требует художественного подхода и дара. Простые и истинные банальности.

Это все ясно. Вопрос понимал ли это нутром своим Щедровицкий? То, что это не понимает институциональная, каноническая методология — очевидно, (признак того, один из многих, — неудобочитаемость многих «нормальных» статей в ВМ; другой признак — жуткая ситуация, увиденная мною на похоронах ГП). Ну и ладно. Об этом даже не стоит говорить.

У меня, однако, есть подозрение, интуиция, что ГП таким не был. Р. сегодня на это сказал: «операционально недоказуемая» интуиция. Пусть так, но все же я полагаю, что он был совсем другим, чем те слова и формы, которые судьба (опять же тьфу, «культура») подбросила ему для самовыражения. И вот, почти все единогласно говорят, что ГП самовыразился полностью, в своих статьях, семинарах, играх. Что, что, а это уж, говорят, бесспорно. Его натура, де, на все сто вылилась в его деле.

Я со своей стороны рискую остаться в одиночестве, но все же должен сказать, что, на мой взгляд, он на 99% не выразился. Проанализирую неудачу. Какая-то сущность, жившая внутри эмпирически известного ГП развивала огромную энергию, чтобы, скажем, создать Героическую симфонию (ибо ее натура заключалась в музыкальности), а мир подбрасывал ей под руки не вещество звуков, а только бетон и стальную арматуру; ну, ей ничего не оставалось делать, как заместо симфонии формировать бункеры героических панфиловцев. И здесь, кстати, мы можем копнуть главную проблему Р.: а что такое человек? Что есть именно эта невидимая сущность, весьма не совпадающая с произносимыми словами, со сделанными делами? На примере ГП мне особенно хорошо ставить эту проблему. Ибо здесь зазор между сущностью и явлением особенно велик. У многих из нас ни то, ни другое особо не манифестируются, а потому нет проблемного зазора, ощущая который только в поле которого и ставишь проблему человека, т.е. человека сверх эмпирического. Еще одно замечание — проявляются эти реалии, на мой взгляд, только через медиум и действительность Жизни (ибо та сущность — живая), и здесь-то, аккуратно, лежит основание Философии жизни: как раз тот пункт, на котором мы все время маленько бодались с Учителем. И здесь же — еще одна трудно формулируемая позиция философии жизни: имманентным условием познания является любовь. Иначе просто не перебросишь мост к объекту познания, просто не подберешься к нему. Это как у Торнтона Уайлдера: что такое Мост короля Людовика Святого? Что такое, вообще, мост?

А у них... — у них (у нас) все началось, по Генисаретскому, с «родовой травмы марксоидного происхождения». Анализ Марксова «Капитала», споры о Гегеле на совково-диалектическом языке, полная искусственность интеллектуальной среды и игры (отрезанность от нормального мира и, скажем, от современной им Западной Европы, Григория Нисского, Конфуция или фирмы Mercedes-Benz). Московские интеллектуали упиваются семантикой бахтинского суперпонятия «карнавал». Страх потерять работу и лишиться призрачной свободы в сочетании с двумястами рублей ежемесячно. Ильенков срывает ночью огромную букву «Я» с вывески магазина «Мясо» и приносит кому-то под утро домой с утверждением о том, что это трансцендентальное Я. Бред какой-то. Хотя тот же Р. рассказывает мне сегодня: «Вот вступают *наши* в контакт с директором какого-то института. Кто-

то начинает интересоваться его идеями, концепцией, публикациями, а Щедровицкий все допытывается — а кто его отец? А кто брат? А кто любовница брата?» Помилуйте, ну не был он платоником и, если угодно, не был он никаким методологом. Пена все это.

Пока хватит. Ведь, слава Богу, будет, наверное, возможность продолжить. Счастливо!

Твой Анатолий.

24.11.1996

Володя!

Видимо, я своим тоном (и не только тоном) включил в твоей душе такие механизмы блокировки, что весь пафос взаимопонимания ушел в гудок. После столь долгого перерыва в нашем общении я так и не могу понять, к какому берегу мне подгрести.

Сказать ярче — значит ради красного словца не пощадить самолюбия собеседника, нарушить заповедь Л.Толстого о том, что лесть — это необходимая смазка в дружеских отношениях.

Но печься лишь о душевном комфорте — значит прощай истина, прощай искусство, прощай все, что делает жизнь достойной.

Думаю, что обе крайности плохи. Человек нуждается не только в физической, но и в душевной гимнастике. Подтягиваться на ценностном турнике, принимать контрастный душ приходится ради будущего форс-мажора, ради избежания той травмы, о возможности которой нам весть подает совесть.

Чтобы **принудить** тебя к пониманию, попробую писать более отстраненно, без эмоционального перегрева и пользуясь напропалую цитатами из классиков. Начну с несравненного В.В.Розанова.

«Рок (...) духовной тупости (...) несли на себе все эти Зайцевы, Скабичевские, Протопоповы (...). Под влиянием этих критических скуратовых совершилось то, что, например, в семидесятых и половине 80-х годов прошлого века сочинения Пушкина нельзя было найти в книжных магазинах. Я помню эту пору: в магазинах отвечали — «не держим, потому что никто не спрашивает!» (...) Г-н Абрамович повторяет то же о более поздней эпохе, которую он помнит:

«Русское искусство травили, вырывали ростки, заглушали начинания, причем дело этого заматывания поручали именно тем глухим и слепым в области литературы, которые в силу своей идейной и художественной слепоты, своего литературного кретинизма и могли быть литературными палачами.

Пишущий эти строки помнит удушье — подлинное удушье 90-х годов, когда каждый, кто чаял движения не одной только политической мысли, но также и широких областей духовной культуры, художественной, интимно-философской, задыхался, потому что невозможно было вдохнуть глотка воздуха, свободного от засилия нашей средней, лишенной вдохновения, жертвенности и огня радикальности. Мы боролись, с одной стороны, и были тюремщиками, с другой. Мы возжигали свет в одной области и тушили в другой. Закрывать на это глаза, молчать об этом — может только трусливая бездарность, не верящая в свободное развитие русской культуры».

Но сразу же далее Розанов вдруг резко меняет тон и переходит от угрюмства к благодущию.

«А что — не кончить ли русскою поговоркою: «Что Бог ни делает — все к лучшему». Повторения подобного фазиса «критики» едва ли можно ожидать в будущем; вместо «погребения» Пушкина, Тютчева, Фета получилось вящее их прославление — прославление, увенчание, возвеличение. И между тем позади лежит горький опыт: чего стоит вообще для духа нации и наций грубейшее торжество материалистических, позитивных учений, связывающихся всегда с сухим и жестким политическим радикализмом.

Была оспа. Мы ее выжили. Второй оспы не будет.

И именно от этой болезни, в обще-то смертельной, мы не умрем. Вот где добрая сторона Шелгуновых, Скабичевских, Писаревых и всего натиска 60-х годов... Подобное им — не страшное уже в будущем».

В.В.Розанов, конечно, ошибся. Новый натиск не заставил себя ждать. 1960-е годы оказались предвестниками той второй либеральной волны, которая теперь нас захлестнула. Разумеется, титулатура Дьявола употреблена была мной в запальчивости. Да она и не по чину нашему герою. Кумиров шестидесятых можно в конце концов и пожалеть. Многие в них объяснимо временны. Они знали только один способ «преодоления» непереносимой современности: пятиться к тому, что эту современность породило, — от Маркса к Гегелю, от большевизма к либерализму.

Человек не может полностью отвечать за направление своей мысли и деятельности. Но за **пафос** отвечает он и только он. Не всегда осознанно, чаще на уровне спинного мозга, но здесь всегда принимается волевое решение. Поэтому незыблема максима: «различайте духов». Щедровитянство как одушевляемое некими идеалами **движение**, на мой взгляд, внесло заметный вклад в дело умножения той душевной тупости, в атмосфере которой, в свое время, только и мог, например, Надсон стать первым поэтом, на книжки которого в библиотеках записывались на полгода вперед. Методологическое движение было одним из штурмовых отрядов либеральной «спекуляции на понижение»: отвлекало от всего высокого, что тревожит и мешает самодовольству, трепетало перед перспективой восстановления той культурной ауры, в свете которой бесы бывают презираемы.

Вновь процитирую Розанова.

«Нравственный позор революции и интеллигенции заключался в ее хвастовстве, в ее бахвальстве, в ее самоупоении. Это было какое-то дубовое самоупоение, которого не проткнешь. Все «мертвые души» Гоголя вдруг выскочили в интеллигенцию, и началось такое «шествие», от которого оставалось только запахнуть дверь (...).

Смрад, ужас, «затворяй ворота». Ибо победить это «триумфальное шествие» кто ж мог?!».

Мне кажется, что от триумфального методологического шествия веет тем же духом. Гвалт, суэта — условия успешной спекуляции на понижение, тогда как тишина — условия возрождения высоких оценочных критериев.

Либералы обычно говорят, что они пекутся о щадящей духовной атмосфере ради «простых», «маленьких» людей. Но солженицынская Матрена и героини Андрея Платонова выдерживают любую переоценку ценностей. Не «маленьким», а мелким людям страшна аура подлинно высокой культуры, ибо она ранжирует людей именно по признаку их подлинности. Пошлость и благородство — вот крайние точки ее аршина. Тебе ли, переводчику В.Набокова, не знать, что если связь высокого и повседневного не воспроизводится ежечасно и ежеминутно, если между ними не разыгрывается полнокровный, быть может с несчастным концом, роман, то высокое низводится на роль макиажа, а это и рождает пошлость.

«Пошлость — не только явная, неприкрытая бездарность, но главным образом ложная, поддельная значительность, под-

дельная красота, поддельный ум, поддельная привлекательность (...).

Возможно, само слово так удачно найдено русскими оттого, что в России когда-то существовал культ простоты и хорошего вкуса».

Моя головная боль — как вынудить логику (и «методологию») признать «вкус» главной своей категорией. Логика, по моему разумению, должна изучать реальное мышление (в высших его проявлениях) и стать одновременно поэтикой мышления.

Важно то, как организуется знание, какие композиции при этом создаются. А цель этих композиций — мгновенное распознавание высшего и низшего, порождение эмоциональных градаций и духовных потоков, как в вытяжной системе всякого очага. Знаменитая русская математическая школа «Лузитания» была создана не столько исследовательским, сколько лекторским искусством Н.Н.Лузина. Его ученики уже на 2-3 курсах университета написали обессмертившие их работы именно потому, что овладели искусством нравственно-эстетической ориентировки в океане математического знания, научились мгновенно отличать живое от мертвого и взлетать на ценностных лифтах прямо к точкам роста науки.

Только по звучанию, только «простукивая», как врач, свою область знания, способен ученый (или философ) выделять в ней наиболее доброкачественные и перспективные пункты.

Вновь цитата из В.В.Розанова.

«Суть Достоевского, ни разу в критике не указанная (сколько я знаю ее историю) заключается в его бесконечной интимности (...).

Это несравненно выше, **благороднее**, загадочнее, значительнее его идей. Идеи могут быть «всякие», как и «построения». Но этот **тон Достоевского** есть «**психологическое чудо**» (...).

Все слабости Достоевского — при нем; вся немощь — при нем; и может быть из идей его — ни одна не истинна. **Но тон его истинен, и срока этому тону никогда не настанет.**

Своего цветения культура достигает тогда, когда в ней крепнут и занимают первенствующие места корпорации «настройщиков» слуха и вкуса. И о зрелости русской предреволюционной культуры мы можем говорить именно потому, что чуткая критика в ней уже появилась.

Пример из рецензии Н.М.Бахтина на книгу Л.П.Карсавина «О началах».

«Книгу эту, напряженную и бессвязную, невозможно читать без чувства какого-то почти физического недомогания. Здесь закреплено какое-то очень существенное стремление, которое не может не волновать. Но закреплено оно как-то случайно, до времени, наспех. Безвкусие никогда не бывает только внешним, оно всегда — показатель какой-то глубинной, душевной нечистоты. Захлебывающееся многословие, неряшливость стиля и мысли, невоздержанность в образах — нигде не могут быть оправданы, и менее всего — в религиозном познании, где — первое, неустрашимое требование — это строгость и чистота».

Написал и осекся. Ведь мне первому можно предъявить обвинение в невоздержанности в образах и даже в прямой грубости. Принимая удар, поделюсь одним наблюдением. Как только я вычитываю где-либо родственные мне мысли, я тотчас меняю тон и начинаю писать о сходных сюжетах гораздо спокойнее и, как мне кажется, убедительнее. Без родного голоса я не могу переломить себя. Видимо, чистота и благородство стиля и тона не только от нас зависят. Они возникают при беседе настроенных на одну волну. Ньюансировка возможна лишь при легких расхождениях, при схватывании мыслей с полуслова. А при разговоре глухих неизбежно срываться на крик. Мои непристойности лишь свидетельствуют о том, как сильно мы разошлись за последние годы, разошлись по разным культурным отсекам. Ориентируясь как на свой идеал, на достижения русской канунной культуры, я чувствую, что сфальшивил бы, начни я **копировать** свои образцы. Увы, изменились бытовые условия и формы общения. Это не значит, что идеалы мертвы. Они, как мне кажется, реально направляют мои мысли и действия. И я убежден, что если Россия какое-то время еще просуществует, то расцвет новой уникальной культуры будет возможен лишь при ориентации на **старые** идеалы. Результат же всегда нов, как нова и уникальна была, например, итальянская ренессансная культура, возникшая при ориентации ничтожного меньшинства на античные идеалы.

Мне кажется, что о русских идеалах удачно высказался беспристрастный иностранец Гуго фон Гофмансталь, когда он сравнил творчество австро-германского и русского театральных режиссеров. Вот его слова: «Макс Рейнгардт в одном отношении уступает, пожалуй, Станилавскому — в том, в чем театру Станилавского вообще не было равного в мире: в совершенстве ансамбля, в редчайшем согласии света и тени в актерском ис-

кусстве, исполненном такой нежности и точности, какая встречается разве что на полотнах Сезанна, — эта гармония вытекает из самих недр русской души, полной чуткости и отзывчивости к тончайшим нюансам игры партнера, и достигается сотнями репетиций, осуществляемых без оглядки на время и затраты (это тоже возможно только в Москве, ни в одном другом месте Европы и Америки), и совершенно монастырской совместной жизнью актеров, образующих что-то вроде тайного братства, отказывающихся от своей гражданской или индивидуальной жизни, ради жизни в искусстве и включающих весь истовый пыл своей души в спектакль, даже в репетиции, в нахождение единственного верного тона (...).

Монастырского братства не воссоздать. Но душой прилепиться к нему очень даже возможно. И различаются люди не по крови, а по их духовному подданству. Как ни тоскливо изъяснять банальности, но повторюсь: дело не в бытовой картинке, а в том, что она символизирует, в том, что всегда оказывается как бы за затылочной частью головы. Идеал — это «легкое пламя», в свете которого преображаются все видимые вещи и энергией которого творится нечто новое. (И в свете этого пламени, между прочим, философско-методологические надсоны должны занять подобающее им место).

С пожеланием паломничества на нашу духовную родину продолжающий верить в тебя

А. Соболев

«Под знаком вечности»
(опыт неклассической эссе-рецензии)

В не так давно вышедшей книге В.В.Бычкова под сдержанным академическим названием «Русская средневековая эстетика»¹ одна из центральных глав, посвященная апогею развития древнерусского искусства конца XIV — начала XVI века, носит заглавие «Под знаком вечности», которое можно назвать своеобразным внутренним, сквозной темой проходящим лейтмотивом всего исследования. Действительно, обращение к вечному и абсолютному, являющееся одной из сущностных характеристик Средневековья, придает созданной им культуре недостижимый ни ранее, ни позднее в другие эпохи возвышенно величественный духовный характер. Она вся подобна грандиозному готическому собору, устремленному в фаустовском порыве к небесам, если говорить о европейском *medium devum* в целом. Или ансамблю одного из старинных русских монастырей, в котором сквозь земные очертания просвечивает, проступает и влечет к себе с неизъяснимой силой сказочный образ Небесного Иерусалима, один из самых любимых в древнерусском сознании, если говорить об отечественной разновидности Средних веков.

Виктор Васильевич Бычков является одним из лучших знатоков русского, европейского и византийского Средневековья. Его серьезные исследования «Византийская эстетика» (1977), «Эстетика поздней античности» (1981), «Эстетика Аврелия Августина» (1984) и другие известны не только отечественному читателю; они переведены на многие европейские языки. Его рейтинг как специалиста, проявляющийся в индексе цитирования, достаточно высок. В.В.Бычков посвятил свою работу «светлой памяти дорогого учителя Алексея Федоровича Лосева», великого русского философа XX столетия, у которого было что

перенять: фундаментальную общетеоретическую подготовку, презрение к внешней мишуре мира, предельную сосредоточенность на сущностной стороне бытия, ценностную переориентацию в сферу духовного, вечного, нетленно сияющего, которая субординирует не только мысль, но и самую жизнь в духе небесной иерархии Дионисия Ареопагита. Лишь тот ученый, который сознательно стремится быть подвижником мысли, делает жизнь служением исповедуемому идеалу, а идеал из умозрительной схемы превращает в плоть реальной жизни, может подниматься над эмпирической суетой до горних высот духа.

От Лосева его ученик воспринял глубокое знание античности как праматери европейских наук и искусств, которое, однако, не переходило в антикоцентризм и попытку представить языческую эпоху Греции и Рима вершиной европейской цивилизации. При всем к ней почтении, они оба прекрасно понимали и стремились, насколько это позволяла советская цензура, донести до читателя мысль о восхождении христианского самосознания через первоначальное варварство одних и паганистскую закоснелость других европейских народов к тому расцвету Средневековья, Возрождения, Нового времени, которое стало свершившимся фактом.

Преимственность и противоречия, единство и контрадикторность эллинского и христианского миров, сути Ветхого и Нового Заветов, универсализма вселенской веры и кровной теплоты этноса, мощного хорового, соборного, органного звучания Средневековья и тихого голоса неповторимой бессмертной души каждого человека — эти оппозиции служили внутренней движущей силой развития феодального общества; они же, понятые современным исследователем как сущностные его парадигмы, служат ключом для понимания прошлого.

Важно при этом знать культуру, в которуюходишь и вживаешься, не умозрительно, не только по монографиям, альбомам, случайным музейным собраниям. Нужно непременно видеть памятники культуры в местах их истинного бытования, нужно всем существом ощутить природу, геополитическую среду, местные неповторимые традиции, которые нельзя передать никакими опосредованными способами. Ученику в этом смысле повезло больше, чем учителю, расцвет творчества которого пришелся на годы сталинского железного занавеса.

Молодой, а потом и зрелый ученый, во внешнем облике которого все более проступало несуетливое, сосредоточенное внутреннее духовное начало, много поездил по родной стране,

приобщаясь к ее святыням и бесценному культурному наследию. Он был одним из активистов гонимого тогда Общества охраны памятников истории и культуры, которые собирались на Крутицком подворье вокруг своего вождя, бесстрашного защитника отечественной культуры от современных вандалов, создателя российской школы архитектурной реставрации Петра Дмитриевича Барановского². Он объездил многие европейские государства, побывав в том числе на Балканах, том регионе *Slavia orthodoxa*, с которым через Кирилло-Мефодиевское наследие связана Русь. Он причастился к сохранившемуся донине живому сердцу некогда процветавшей Византии — святой горе Афон, где в безмолвном благоговении подобно средневековым исихастам ступал по его священным камням, впитывая неповторимую духовную ауру Агион Ороса.

Все вышесказанное написано не для красного словца, но ради выявления смысла, содержания и назначения рассматриваемой книги. Это не добротная поделка старательного кабинетного ученого, пишущего о вещах, которых он, быть может, никогда не касался и не видел в реальности. Это — итоговая книга, плод долгих путешествий по родной земле, паломничества по «Северной Фиваиде», неспешного бережного постижения ее вечных ценностей, взятых не изолированно, но в широком европейском контексте от античности до наших дней. Все храмы, иконы, книжные сокровища, монастыри, грады и веси Руси, которые читатель может увидеть на великолепных иллюстрациях, представляют не случайно попавший на страницы книги материал. Их видел, им внимал, сопереживал, стремился постигнуть сокровенный смысл на протяжении многих лет сам автор.

Потому данная книга является не просто «первым в мировой науке систематическим фундаментальным исследованием русской средневековой эстетики с XI по XVII век», как заявлено в пресс-релизе по случаю презентации работы в издательстве «Мысль». И не только альбомом с более чем 450 цветными иллюстрациями, любовно подобранными составителем и его помощниками. Это книга исповедального жанра, сокрытого за внешней формой иллюминированной монографии. Это рассказ о духовной красоте Древней Руси, ведущийся через прочувствованное личное восприятие автора. Как книги Лосева, имевшие формальную атрибуцию по разделу эстетики, были на самом деле окном в античный мир идей и ценностей, так книга Быч-

кова при анонсированной суховатости внешнего названия имеет особую внутреннюю духовно-ценностную сущность.

Она созвучна не бросающейся в глаза, не афишируемой, даже не закрепленной в написании собственного имени, безымянной искренности древнерусского иконописца или книжника, который, обращаясь к духовной красоте вечно сущего, не заслонял его своими личностными наслоениями, не пытался самоутвердить свое эго-я, но, тактично оставляя себя в тени, вместе с тем находил искусное самовыражение в главном, о чем неуловимо, но зримо для посвященного в средневековые каноны повествует его творение.

Любящий хорошую книгу читатель смутных дней нашего времени, которого раздражают рассыпанные по развалам на улицах и вытеснившие из книжных магазинов старый репертуар крикливые в аляповатых обложках эротического или супермемовского пошиба суррогаты, уродливые мутанты великого детисца Гуттенберга, равно как утомляют безликые научнообразные опусы с разбавленным сциентистским содержанием, смысл которого можно внятно изложить во вступлении или заключении, — такой истосковавшийся по стоящей книге читатель будет благодарен сотворившим ее.

Восприятие изданной бережно, с большим вкусом и тактом книги начинается с созерцания ее внешнего вида, красочной суперобложки и темно-вишневого переплета, на котором золотым тиснением проступает абрис рублевской «Троицы». И сразу же невольно захватывает дух от символического фотомонтажа на фронтисписе, как от приоткрывшегося окна, через которое зримо открывается живой, реальный, параллельно с нашим тягостным бытием-бытом существующий мир Древней Руси и его духовная сердцевина — мир Святой Руси. Чеканный облик позолоченного сиона, объемной модели мироздания в виде храмотонды, на темном фоне Новгородского кремля, твердыней стоящего над водами Волхова, ажурный крест Софии, закатное солнце, озаряющее всю панораму — великолепный запев для последующего повествования и запоминающийся визуальный эпиграф всей книги.

В создании объемистого труда отразился не только впечатляющий уровень современного издательского и печатного дела, но проступает сознательное использование высоких традиций средневековой книжной культуры: единство содержательности с художественной выразительностью; искусное оформление каж-

дой страницы, где текст разбит как в древних пергаменных рукописях на два столбца и украшен выразительной виньеткой-медальоном, заимствованной из подлинных образцов древнерусского искусства; визуальный ряд является не механическим подбором случайных или субъективно избранных иллюстраций, но имеет свою внутреннюю логику и самоценность — он не менее, а порою более ценен, чем параллельно ему следующий вербальный текст.

На Руси вскоре после крещения установился своеобразный, характерный для изумленных христианской премудростью неопитов культ книги, «почитание книжное», ярко проступающее, в частности, в знаменитой «похвале книгам», которая помещена в «Повести временных лет» под 1037 г. в рассказе о просветительской деятельности киевского великого князя Ярослава Мудрого и которую частично цитирует автор: «Се бо суть реки, напаяюще вселеную, се суть исходяща (источники) мудрости; книгамъ бо есть неищетная глубина» (с. 107). Книги представляли подлинные сокровища по материалу изготовления, по украшениям и окладам, по содержанию и назначению. Они часто носили красочные симптоматичные названия: «Златоструй», «Златоуст», «Златая цепь», «Измарагд», «Маргарит», «Изборник» (избранные тексты, наиболее ценные, с точки зрения средневекового составителя). Издания, подобные рецензируемому, не дают угаснуть старой доброй традиции древнерусской книги, реабилитируют и поддерживают высокий статус книжности в целом, колеблемый в условиях хаотического и во многом низкопробного нынешнего книжного рынка.

Рассматриваемая книга подобна средневековым аналогам и по своей полифункциональности, являясь одновременно и капитальным монографическим исследованием, и прекрасным альбомом с видами творений древнерусской и византийской культуры, и созданным трудами многих исполнителей произведением книжного искусства, и сокровенным рассказом о мире Древней Руси. В ней органично сочетаются научное, эстетическое, философское, духовное отношение к бытию, которым проникся автор за многие годы общения с произведениями творческого духа Средневековья.

Перейдем к анализу содержания. Концептуальная направленность труда выражена во введении, озаглавленном «Гармонии таинственная власть». (Заметим в скобках, что подобные ритмические наименования — «В искусстве мудрость прозревая»,

«Словесное святое мастерство», «Возвышенным земное укрепляя», «Вне времени мерцанья красоты», — с одной стороны, украшают в целом сциентистски структурированный текст; с другой, говорят о присутствии у автора поэтического дарования, которое он имел возможность продемонстрировать в иных обстоятельствах, в частности, на конференции, посвященной памяти А.Ф.Лосева осенью 1993 г.

Исследователь постулирует понимание эстетики не в узком новоевропейском смысле, но как всей совокупности «неутилитарных взаимоотношений человека с миром», «в результате которых он испытывает «духовное наслаждение»» (для полноты картины, быть может, позволительно добавить: и «духовное отвлечение», и весь спектр гаммы ощущений, не сводя их только к наслаждению как высшей позитивной форме отношения). Приведем рассуждения автора в его формулировке: «*Эстетическое* выступает, таким образом, некой универсальной характеристикой всего комплекса неутилитарных взаимоотношений человека с миром, основанных на ощущении им своей изначальной причастности к бытию и к вечности, гармонической вписанности в Универсум» (с. 8).

Данная атрибуция-концепция отражает смысл прежде всего средневековой семантики понятия эстетического, она опирается на византийский и древнерусский, в соотнесенности с античным и западноевропейским, культурно-исторический контекст. Прикладной, смыслонаполненный, конкретносоотносимый характер древнерусской эстетики, верно уловленный В.В.Бычковым, породил и соответствующую ей, адекватную ее внутреннему содержанию методологию исследования, когда анализ ведется не с заблужденных теоретических вершин или с позиций субъективно выдвигаемых априорных суждений, но начинается с бережного, тонкого, трепетного касания рассматриваемых феноменов культуры.

Бесспорно, любой специалист по прошлому должен быть историком по складу ума. Специалист же по эстетике минувшего не может не быть историком культуры, причем такой школы, которая основана на *примате источника* и вложенного в него изначального содержания. Отсюда проистекает основной методологический принцип: максимум реконструкции и минимум модернизации. При утрате же недостающих звеньев используется принцип реставрации, дополнения по документально фиксированным данным. И еще один принцип: необходимость постоянной герменевтики, экзегезы, комментирования, неизбежный

при изучении далеко отстоящих типологически и во временном отношении феноменов.

Получается исследовательская модель, подобная средневековой книге. Центральное место в ней занимает неискажаемый первоначальный сакральный текст, затем следуют комментарии святых отцов как признанных авторитетов, даются убедительные примеры и нравоучительные истолкования, далее предлагается передача высокого содержания в понятных для читателя формах и, наконец, все это облекается в неизбежный для каждой эмпирической ситуации предметно-вещный антураж. Подобная многослойная структура книги, иконы, храма, любого произведения средневековой культуры является одновременно проекцией гибкой модели для анализа созданных в ее рамках феноменов. Разумеется, не единственно возможной, лишь одной из многих, но, пожалуй, наиболее эффективной, к коей интуитивно тяготеют увлеченные интерпретаторы прошлого, для которых их метод не только часть науки, но и в значительной степени искусства, личного мастерства, особой эмоциональной установки и неперемennого ценностного выбора.

Автор обоснованно использует термин польского эксперта В.Татаркевича «имплицитная эстетика» применительно к древнерусскому ее варианту (с. 11), поскольку она фрагментарно проступает в вербальных источниках самого разного жанра (летописи, жития, поучения, послания, постановления соборов), манифестирована в самих произведениях искусства, отражается в устройении быта, слова, церемониала, культа. Лишь в XVII в. появляются на Руси привычные для новоевропейского сознания трактаты об искусстве (с. 543-615). К ним относятся «Книга избранная вкратце о девятих мусах и о седмих свободных хужествах» Николая Милеску Спафария, «Послание Иосифа Владимировича к Симону Ушакову», написанный на латинском языке во время тобольской ссылки трактат «*De musica narratio*» Юрия Крижанича и ряд иных профессиональных сочинений.

В.В.Бычков тщательно изучил не только доступные памятники культуры, как вербальные, так и не вербальные, но и посвященные им исследовательские труды. Он перечисляет имена десятков российских дореволюционных и современных, а также западных ученых, особенно тех, у кого имеются специальные исследования, касающиеся древнерусской эстетики (Д.С.Лихачева, Ю.Н.Дмитриева, В.В.Кускова, С.Магхаузеровой, О.Демуса). Отмечая плюсы и минусы первой обобщающей книги

К.В.Шохина³, автор справедливо полагает, что и его собственный труд является лишь началом подлинного предстоящего изучения эстетики русского Средневековья. С чем нельзя не согласиться, отметив при том, что современное исследование превосходит вышедшее почти тридцать лет назад аналогичные по всем параметрам и показывает значительный рост отечественной историко-философской науки.

Рассматриваемая работа построена по проблемно-хронологическому принципу. Первая часть посвящена эстетике XI–XVI вв. и состоит из пяти глав, вторая — становящемуся «новому эстетическому сознанию» XVII в. и включает три главы, причем нумерация глав сквозная и их общее число насчитывает восемь. После краткого послесловия и списка сокращений помещены примечания с обширным библиографическим материалом на русском и основных европейских языках. На наш субъективный взгляд, книгу могло бы украсить отсутствующее приложение, куда можно было поместить одно или несколько кратких, но весьма выразительных оригинальных сочинений древнерусских авторов. Подлинник сказал бы сам за себя и придал бы еще большую выразительность всему труду. Кстати, такой прием широко использовали средневековые книжники, особенно при создании сборников составного и герменевтического типа.

В первой главе «Истоки и влияния» (с. 21–88) автор рассматривает два главных исходных фактора развития средневековой русской эстетики: «художественно-эстетическую культуру восточных славян и византийскую эстетику как в чистом виде, так и прежде всего в *древнеболгарской* интерпретации» (с. 23). В качестве исходного тезиса принять данную предпосылку можно, но с некоторыми уточнениями. Одно из них состоит в том, что необходимо учитывать полиэтничный состав Древней Руси с самого начала ее формулирования. Понятия «восточнославянский» и «древнерусский» являются близкими, но несовпадающими, ибо в этногенезе древнерусской народности кроме славян, как основного субстрата, участвовали тюрки, угрофинны, балты, норманны, другие племена. Соответственно культура и мировоззрение древнерусского народа на обширном пространстве Восточной Европы были неоднородны, причем эта дифференциация уже в рамках великорусского этноса дошла до нашего времени, когда явственно видны различия в традиционной культуре русских от Дона до Поморья и от Прибалтики до Сибири. Заметим также, что некоторые современные реконструк-

ции древнерусского язычества грешат неправомерной его унификацией, а порою идеализацией.

Вторая глава ««Золотой век и лихая година» (с. 89-168) посвящена первоначальному расцвету Киевской Руси и ее крушению, как они отразились в художественно-эстетической деятельности русичей. В.В.Бычков вслед за другими исследователями верно отмечает «эстетическую причину» воздействия православия на Руси (с. 101). Не логика догматов, но красота культа поразила послов князя Владимира во время богослужения в Софии Константинопольской. Красота как аргумент, красота как довод, красота как свидетельство более глубокое, чем рациональное обоснование легли в основу национального исповедания христианства на Руси и заложили основу широкого развития и процветания церковного искусства.

Название третьей главы вынесено в заглавие рецензии, она является одной из ключевых и самых обширных (с. 169-240). Эпоха преп. Сергия Радонежского, Феофана Грека, Андрея Рублева, Епифания Премудрого, преп. Нила Сорского бесспорно является основополагающей в становлении Московской Руси и собственно русской культуры. Большое внимание справедливо уделено аскетической традиции, исихазму, феномену преображения духовным фаворским светом. Автор акцентирует значение термина *φιλοκαλία* (любовь к красоте, «любокрасие»), соотносимого с термином *φιλοσοφία* (с. 192-193). Литургика, «храмовое действо как синтез искусств» (о. Павел Флоренский), иконостас как пластически выраженная *Summa theologiae* православной церкви (К.Онаш) рассматриваются в их духовном единстве.

В этой же главе анализируется «софийность искусства», связанная с одной из самых сложных, спорных и сокровенных тем отечественной культуры, философии и эстетики — образом Софии Премудрости Божией (с. 207-240). Под софийностью В.В.Бычков понимает «единство искусства, красоты и мудрости», «один из главных принципов древнерусского художественного мышления», способность выражать основные духовные ценности и идеалы художественными средствами в совершенной пластической форме (с. 213). «Искусство не мыслилось не мудрым». Добавим: мудрость не мыслилась не прекрасной. Она понималась не просто как утилитарно полезное знание, но как горняя, небесная, превосходящая любую земную божественная красота истинного откровения о мире, человеке и его предназначении. Подлинная мудрость прекрасна, истинная София несравненна.

Подобное понимание софийности пришло на Русь через библейскую Книгу Притч, через христианизированный образ Афины Паллады, через предания о тайном обручении с Мудростью избранных подвижников духа, как это было в пророческом сне со святым Константином-Кириллом, житие которого издавна распространилось на Руси (с. 63). Образ божественной Премудрости проходит через всю отечественную культуру, не только средневековую: от величественных соборных храмов Киева, Новгорода, Полоцка, Вологды, Тобольска, от произведений живописи, пластики, гимнаграфии, словесного искусства до софиологии Владимира Соловьева, о.Сергия Булгакова, о.Павла Флоренского и современных ее интерпретаций⁴.

Четвертая и пятая главы («Искусство — истины носитель» и «Предчувствие заката») содержат анализ древнерусской эстетики XVI столетия, последнего века классического русского Средневековья (с. 293-396). Много внимания уделено интереснейшей личности того времени — преп. Максиму Греку, видному филологу, богослову, философу, связавшему византийское, возрожденческое и древнерусское начала в едином синтезе, давшему углубленную интерпретацию ряда иконографических символов христианского искусства, выступавшему против увлечения внешней, украшательской, помпезной тенденцией, которая заслоняла внутреннюю, человеколюбивую, сострадательную сущность евангельского учения. «Христианский культовый эстетизм» (с. 300) поддерживался всей мощью «Третьего Рима». Централизаторские устремления регламентировали культуру, под влиянием Москвы уменьшалось значение Новгорода, Твери, Рязани и других старых очагов местной самобытной культуры. Нарастает имперская тяжесть, все больше отдается приоритет интересам государства перед личностью, иосифлянство побеждает нестяжательство. Однако «традиции духовного делания» (с. 349-352) не умирают, «жизненность средневекового эстетического сознания» (с. 373), позволяет создавать многие шедевры, в том числе монументального облика, достаточно вспомнить грандиозный Смоленский собор Новодевичьего монастыря или взметнувшийся в небо шатер храма Вознесения в Коломенском, построенного в благодарность Спасителю за рождение будущего царя Ивана Грозного, самого колоритного правителя XVI в., способствовавшего своей тиранической деспотией наступлению «Смутного времени».

Этому периоду и постепенному возрождению разоренной в годы смуты России посвящена шестая глава «Последний щит Средневековья» (с. 403-452), где рассматривается развитие искусства и эстетического сознания первой половины «бунташного» XVII в., которое характеризуется размыванием традиционных средневековых ценностей. Седьмая глава называется кратко «Раскол» и содержит анализ эстетической стороны полемики старообрядцев и никониан (с. 453-490), смысл которой нетрудно угадать проницательному читателю.

Заключительная восьмая глава «На переломе эпох» (с. 491-619) несет особую нагрузку, с одной стороны, как итоговая, с другой, как касающаяся наиболее сложного периода развития допетровской России — второй половины XVII столетия, когда шло «устроение нового чина» во всех сферах жизни, велась полемика грекофилов и латинофилов, многовековые средневековые каноны искусства неуклонно видоизменялись в подобие новоевропейских. Тогда же «возникает придворный театр, появляются учебники риторики, поэтики, грамматики, музыки» (с. 497), основывается в 1687 г. Славяно-греко-латинская академия в Москве по образцу созданной ранее Киево-Могилянской, которая, в свою очередь, ориентировалась на Ягеллонский университет, существовавший в Кракове уже с конца XIV в.

Одним из заблуждений современного не только массового, но и научного, интеллигентского сознания является миф об изолированном существовании Древней Руси и о подвиге Петра Великого, якобы первым прорубившего окно в Европу. Русь во все века была связана с развитыми в культурном отношении странами, но при этом менялись векторы, специфика, характер, интенсивность связей. От ориентации на регион Византии и Балкан в ранний период произошла переориентация на латинский Запад в более поздние времена. В XVII в. основным каналом европеизации России служили вошедшие в ее состав белорусские и украинские земли, главным же ретранслятором западного влияния выступала развитая культура Речи Посполитой. Полонизация и латинизация особенно усилились при царе Алексее Михайловиче, когда всей культурной политикой страны руководил глава латинской партии тайный униат Симеон Полоцкий. Однако в отличие от резких, порою судорожных реформ петровского времени при его благоразумном «тишайшем» отец процесс усвоения европейских нововведений шел плавно, эволюционно, без разрыва с местными традициями.

Сам же Симеон стал крупнейшим деятелем нового типа на российской почве, автором множества сочинений, апологетом «мирской мудрости», эрудитом по части западной книжности, создателем отечественной силлабической поэзии, драматургом, астрологом, умевшим чутко внимать монаршим желаниям (с. 504-505), «упестрившим» своим творчеством русскую культуру (с. 523), внесшим вместо традиционной тропологической символики многоцветную эмблематику барочного склада, упоенным собственным творчеством (с. 554). В целом автор склонен более позитивно, нежели негативно оценивать воздействие белорусского ученого монаха на отечественную культуру, который умел примирять противоречивые эстетические тенденции, как это он сделал в трактате «Беседа о почитании святых икон», где функционально разделяются «живоподобие» при изображении мирских сцен и следование «первообразам» при создании сакральных (с. 613-614).

Заключительным аккордом звучит краткий обобщающий раздел «Источник красоты духовной» (с. 616-619). В нем еще раз подчеркиваются связь отечественного искусства с линией «античность — Византия — Древняя Русь», его софийность, символизм, невербализуемость «высочайшей духовности», соборность, высокая нравственная ориентация и другие основополагающие характеристики. Культура допетровской Руси явилась «мощным накопителем духовной энергии» (с. 618), к ней с середины прошлого века все чаще стали обращаться крупнейшие творческие деятели России, нужна она и ныне, как никогда ранее, для возрождения нашего многострадального Отечества.

Обычно для сбалансированности подхода жанр традиционной рецензии требует указания на некоторые несовершенства работы, отдельные просчеты, недоработки и прочая. Их, покопавшись, можно действительно отыскать. Например, местами обнаруживается десинхронизация текстового и иллюстративного рядов; очевидно, более приличествует писать «Святая Русь» с первой заглавной буквы; не стоит обзывать ревнителей древнего благочестия «раскольниками» и «расколоучителями», как это делали синодальные обличители, ибо расколел церковь их оппонент патриарх Никон своими резкими непродуманными реформами, став своеобразным предтечей Петра I в религиозной сфере; жаль, что отсутствуют в книге концепции «Нового Иерусалима» и «Москвы — Третьего Рима», представленные в архитектурном облике одноименного монастыря и ансамбля Московского Кремля; можно

было глубже проанализировать специфическую функцию отечественного *барокко*, которое в отличие от западного антивозрожденческого «стиля иезуитов» сыграло антисредневековую роль; возможно, уместными были бы изображения характерных образцов и анализ *неорусского стиля* конца прошлого — начала нашего веков и самые последние реминисценции на эту тему (например, здание Третьяковской галереи, оформленное в виде древнерусского терема В. Васнецовым и стилизованный под него корпус недавно возведенного депозитария).

Однако поправлять автора дело неблагодарное. Он сделал то, что хотел и то, что смог. Пусть другой сделает лучше, если сможет. Пора нам привыкать не поправлять друг друга, но уважать право каждого на самовыражение.

И последнее, что хотелось бы добавить в завершение предлагаемой неклассической рецензии. Любое творение культуры, любой вербальный и невербальный источник нельзя интерпретировать, исходя только из него самого, требуется его соотнесение с максимально широким историко-культурным контекстом. Это относится и к книге В.В.Бычкова. Лишь один пример в качестве аргумента. На стр. 376, 404, 413 представлены виды Соловецкого монастыря, сделанные несколько лет назад. Они для внимательного глаза служат не только фотоизображениями, но и фотообвинениями. От богатейшего центра духовной культуры Русского Севера сохранился лишь каменный скелет — то, что не разграбили и не сожгли; на месте занесенного снегом безлюдного двора существовал ранее монастырский сад, всюду торжествовали жизнь и процветание, а не мерзость и запустение; и сияли над святой обителью кресты православные, а не ржавая звезда, едва видимая на колокольне, которую водрузили в лагерные времена, сбив перед этим все купола на всех храмах. Но видны на этом же снимке и восстановленные реставраторами главы, которые вновь превращают монастырь из мрачной крепости-узилища в обитель духовности, красоты, подвижнического служения, просвещения северного края и всей Руси.

Этому же благотворному делу служит рецензируемая книга, утверждающая непреходящее значение мира Древней Руси, материковой опоры отечественной культуры и государственности, которая привлекает наши взоры, как недавно воскресший из мертвых Казанский собор, вновь украшающий Красную площадь благодаря трудам последователей П.Д.Барановского, среди которых был и продолжает оставаться автор «Русской средневековой эстетики».

В.В.Бычков продолжает активно трудиться над изучением европейского и отечественного Средневековья. Одна из его последних книг открыла новую серию «*Aesthetica patrum*»⁵. В ней содержатся две части: «Христианские апологеты. II–III века» и «Эстетика блаженного Августина», вышедшая ранее в обезображенном цензурой виде. Этот труд является первым фундаментальным исследованием раннесредневековой эстетики в отечественной историко-философской науке.

После долгих мытарств по инициативе и под руководством того же автора вышло обширное монографическое коллективное исследование, где «впервые в мировой науке на основе последних достижений в различных областях гуманитарного знания (культурологии, истории, философии, богословия, филологии, искусствознания и т.п.) предпринято системное исследование феномена художественно-эстетической культуры Древней Руси (XI–XVII века) как духовно-художественной целостности»⁶. В его создании приняли участие крупнейшие специалисты по древнерусской культуре (Д.С.Лихачев, И.Л.Бусева-Давыдова, Г.К.Вагнер, А.И.Комеч и др.). Своим обликом, содержанием, тональностью эта книга напоминает основную рецензируемую, она также вдохновенно созидалась «под знаком вечности».

¹ Бычков В.В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. М., Мысль, 1992. 637 с., илл.

² Петр Барановский. Труды, воспоминания современников. М., Отчий дом, 1996.

³ Шохин К.В. Очерк истории развития эстетической мысли в России (древнерусская эстетика XI–XVII веков). М.: Высшая школа, 1963.

⁴ Хоружий С.С. Перепахивая русскую софиологию // Новая Россия, 1997, № 1. С. 121–130.

⁵ Бычков В.В. Эстетика отцов церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. М., Ладомир, 1995. 593 с.

⁶ Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI–XVII века / Под ред. В.В.Бычкова. М., Ладомир, 1996. 560 с., илл.

ПЕРЕВОДЫ

Фредерик К.Коплстон*

Философия в России (от Герцена до Ленина и Бердяева)

ГЛАВА 13 ФИЛОСОФИЯ В ИЗГНАНИИ (I)

1. (Предварительные замечания).

Было бы ошибкой полагать, что все те мыслители, кто внес свой вклад в возрождение религиозно ориентированной мысли в первые два десятилетия двадцатого столетия, были последователями Соловьева в том смысле, что все их основные идеи происходят из его философии. Два брата, князь С.Н.Трубецкой и князь Е.Н.Трубецкой, действительно, стояли близко к Соловьеву, но первый, будучи ректором Московского университета, умер в 1905 г., а второй (от сыпного тифа) в 1920 г. Ни один из них, следовательно, не был членом группы, высланной из Советского Союза в 1922 г. Семен Франк (1877–1950), Л.П.Карсавин (1882–1952) и С.Н.Булгаков (1871–1944), входившие в эту группу, были приверженцами соловьевского принципа всеединства (с. 222). Н.А.Бердяев, хотя и находился под влиянием Соловьева, тем не менее, возражал против мистической тенденции в воззрениях Соловьева, в то время как Н.О.Лосский (1870–1965) пытался сочетать концепцию всеединства с идеями, заимствованными из плюралистического и спиритуалистического учения о монадах Алексея Козлова (1831–1901), киевского профессора, который сам находился под влиянием Лейбница. И.И.Лапшин (1870–1952) был неокантианцем, а И.А.Ильин (1883–1954), будучи профессором права в Московском университете, специализировался на изучении Фихте и Гегеля, и в особенности последнего. Л.Шестов (1866–1938) эмигрировал после революции, его вклад в систематическую философию незначителен и его

* Заслуженный профессор Лондонского университета в отставке.

принято считать «иррационалистом». Все они были религиозно ориентированные мыслители, но было бы неправильно относить их всех к последователям Соловьева. Соловьев, в самом деле, сделал много, чтобы подготовить почву для возрождения религиозной философии. Но в какой степени идеи соответствующих философов, действительно, были вдохновлены им, здесь различия очень существенны.

Некоторые члены группы были или стали, по преимуществу, богословами. Это верно по отношению к Булгакову, экс-профессору экономики, занявшему в изгнании место на кафедре догматического богословия в Православном богословском институте в Париже. Другим выдающимся богословом был отец Павел Флоренский, который был также и ученым, Флоренский, однако, остался в Советском Союзе и в середине 1930-х годов был заключен в трудовой лагерь, где он, очевидно, умер. Власти уважали его как ученого, но его отказ отречься от священства привел его к 10 летнему приговору. Другие члены группы были, главным образом, философы, например, Франк, Бердяев¹, Карсавин, Лапшин и Ильин.

Некоторые из философов, высланных из Советского Союза в 1922 г., были какое-то время марксистами. Это верно по отношению к Франку, Бердяеву и Булгакову, но поворот от марксизма к религиозно-ориентированной философии не сопровождался у них утратой интереса к социальным проблемам. Это, скорее, приводило мыслителей к выводу о несоответствии марксизма, как философии, жизни и о его неспособности стать основой для социальных идеалов. В своей автобиографии Бердяев отмечает, что его революционные и социалистические симпатии сформировались до его поступления в университет и до его участия в марксистских кружках². Эти симпатии привели его к принятию марксизма, но они не были порождены им, и его страстное желание возрождения человечества не исчезло с его отказом от марксизма. С другой стороны, Булгаков утверждал, что именно поиск соответствующей базы для социальных идеалов привел его к религии. Иными словами, Булгаков пришел к заключению, что никакой подлинной этики в марксизме нет (отмежевавшись, тем самым, от теории об относительности этических убеждений), и размышления над проблемами морали вернули его к религиозной вере. Он, действительно, в конце концов стал профессиональным богословом, но не стал безразличен к социальной справедливости.

Бердяев и Булгаков вернулись к православию. Франк же был евреем. После ареста в 1899 г. за его марксистскую деятельность, он некоторое время жил в Германии, где разочаровался в марксизме. Придя к христианству через кантианство, он принял православие в 1912 г. Ни Бердяев, ни Франк, осуществив переход от марксизма к христианству, не отказались от свободы мысли ради подчинения церковной догматике или замены одной формы догматизма другой. Во-первых, примкнув однажды к марксизму, они на самом деле по своей интенции с самого начала были ревизионистами. Во-вторых, они не считали, что приверженность христианской вере требует отказа от свободы в осмыслении человеческой жизни и действительности в целом. Бердяев писал о себе, что он «говорил как свободный религиозный мыслитель»³, и что хотя он стоял ближе к православию, чем к католицизму или протестантизму, он, в любом случае, не был типичным «православным»⁴. Что касается Булгакова, то его инспирированное Соловьевым спекулятивное учение о Софии, вызвало нападки на него со стороны Московского патриархата, а также со стороны эмигрантских церковных кругов.

Лапшин, будучи неокантианцем, был убежден, что метафизика как наука невозможна. У большинства западных читателей, создавалось впечатление, что наиболее известные русские философы-эмигранты в своих метафизических размышлениях обращаются, в большей степени, к интуитивному знанию, нежели к чисто рациональным доводам. Грубо говоря, может показаться, что утверждая что-либо, они при этом не приводят никаких убедительных доводов в пользу того, что реальность действительно такова, какой они хотят ее представить.

Понятно, что такие писатели как Бердяев, Франк, Карсавин и Лосский должны были, несомненно, производить подобное впечатление не только на тех, чьи представления о сути философии восходят к аналитической традиции. Бердяев говорил, что его призванием было «провозглашать не доктрину, а видение», и что он работал «по вдохновению»⁵. Маловероятно, чтобы подобное автобиографическое заявление могло способствовать тому, чтобы читатель, приученный придавать большое значение аргументации, относился к Бердяеву как философу. Он, может быть, даже будет склонен сделать вывод, что русский мыслитель был скорее поэт. Разве не говорит о многом тот факт, что круг лиц, который представлял предреволюционный культурный ренессанс в России и который печатался в журнале «Воп-

росы жизни», включал таких литераторов как поэт-символист Андрей Белый, Александр Блок и Вячеслав Иванов?

Мы должны помнить, однако, что русские религиозные мыслители двадцатого столетия оставались верными традиции философствования, идущей от Киреевского, продолженной Соловьевым и сознательно противостоявшей западному «рационализму». Представители этой линии мышления не отрицали, что логические аргументы играют определенную роль. Но при этом они утверждали, что для цельного охвата действительности требуется также интуитивное знание. Согласны мы или нет, русские мыслители знали, что делают. Они не принимали ту идею философии, которая способствует формированию вышеуказанного впечатления. Какова бы ни была наша оценка их сочинений, нам следует стараться избегать предположения, будто они пытались, хотя и безуспешно, практиковать тот тип философии, который они сознательно отвергали. Между прочим, когда Бердяев, например, отвергает рационализм, он имеет в виду не только философов-атеистов, но также и томизм.

В любом случае, было бы преувеличением заявлять, что русские религиозные мыслители никогда не пользовались доказательствами, никогда не приводили доводов, но просто утверждали. Франк, конечно, доказывал. Также как и Лосский. Можно считать, а можно и не считать какие-либо аргументы убедительными, но было бы неверно говорить, что аргументация у них полностью отсутствует. Даже Бердяев, признававшийся в отсутствии у него способности к «аналитическому и дискурсивному мышлению»⁶, использует своего рода доказательства, хотя они имеют мало общего с формальными построениями, приводимыми Спинозой в его Этике. С Шестовым дело обстоит по-другому. Ибо его забота — это прежде всего подвергнуть сомнению возможности теоретического разума. Бердяев замечает, что Шестов использовал философию для атаки на философию⁷.

Так как в одной главе невозможно дать адекватную трактовку всех русских философов-эмигрантов, то цель автора — сосредоточить внимание на некоторых направлениях мысли нескольких выбранных философов. Более развернутую трактовку читатели могут найти, например, в историях русской философии В.В.Зеньковского и Н.О.Лосского. Зеньковский был профессором в Православном богословском институте в Париже (он был рукоположен в 1942 г.), в то время как Лосский после работы в качестве преподавателя в Чехословакии, отправился в

Америку, где получил должность профессора в Русской богословской академии в Нью-Йорке. Так как оба были философы-эмигранты, вполне естественно, что они обстоятельно излагают развитие русской мысли вне Советского Союза.

В своей истории русской философии Лосский выражает надежду, что его обзор этой мысли пробудет «сочувственный интерес к христианству у высококультурных людей, выросших индифферентными к религии»⁸. В какой степени эта надежда оправдалась, автор данной книги не может сказать. На многих читателей, тем не менее, произведения русских писателей оказали освежающее и стимулирующее воздействие. В особенности это относится к Бердяеву, который, несомненно, был наиболее широко читаем. Что же касается читателей, то, при условии, что он, или она не находится под очень сильным влиянием концепций философии, чуждой русским религиозным философам, и для которых соответствующая литература не является источником постоянного раздражения, произведения русских могут хорошо послужить делу пробуждения большего уважения к религиозному видению мира и человеческой жизни. То, что для одного может быть нелепостью или пустой спекуляцией, для другого может послужить стимулом к просвещению. Многое зависит от предрасположенности и ожиданий каждого конкретного человека.

ГЛАВА 14 ФИЛОСОФИЯ В ИЗГНАНИИ (2)

1. (Н.Бердяев: онтология и свобода).

Мировоззрения Лосского и Франка представляли собой обобщенные интерпретации реальности. В этих интерпретациях важную и выдающуюся роль играло рассмотрение человеческого существа с эпистемологической, онтологической, этической и социальной точек зрения, и Лосский, как мы видели, пытался противостоять любой тенденции к монизму, всячески подчеркивая представление о человеческой личности как о «субстанциальном деятеле», аналогичное Лейбницевской идее монады, хотя и не такой, как у Лейбница замкнутой, «без окон». В то же время, ими обоими, особенно Франком, был сделан сильный акцент на той изначальной реальности, из которой происходит вся множественность мира. Бердяев же сосредото-

чил свое внимание на человеческой личности, в особенности, на свободной человеческой личности. «Я положил в основание моей философии свободу, а не бытие»⁹. «Проблема свободы находится в центре всех моих сочинений»¹⁰. Если экзистенциализм понимать как учение, «ставящее во главу угла субъект, а не объект; волю, а не интеллект; конкретность и индивидуальность, а не общее и универсальное»¹¹, то Бердяев готов был назвать себя экзистенциалистом. Но, как он правильно замечает, те писатели, кого принято считать экзистенциалистами, в действительности, склонны делать упор на понятии бытия. Сартр разрабатывал онтологию, и Хайдеггер настаивал, что он, в основном, интересовался проблемой смысла бытия. Таким образом, когда Бердяев утверждает, что он отвергает онтологию, а вместе с ней и всю традицию от Парменида до Соловьева, он также полностью отделяет себя и от тех, к кому часто прикрепляется ярлык «экзистенциалист»¹². На самом деле, он претендовал на то, чтобы быть более последовательным экзистенциалистом, чем они.

Бердяев, несомненно, наиболее широко переводимый и читаемый из русских философов в изгнании. Это понятно. Его философия антропоцентрична, он ищет смысл жизни; он подходит к философским проблемам через их значение и отношение к человеческому существованию; он не интересуется проблемами, которые интересуют только профессиональных философов; и он пишет как человек, глубоко преданный делу свободы, не просто в политическом смысле, но также в том смысле, что он резко противостоит любым попыткам навязать систему идей или верований, как светской, так и религиозной природы, человеческому сознанию. Поскольку марксисты добивались человеческой эмансипации, он был с ними; но когда он увидел, что марксизм ведет к такого рода обществу, о котором Достоевский написал в Легенде о Великом инквизиторе, он прекратил посещать марксистские кружки. Однако, обратившись к религии, он обнаружил аналогичное положение и среди представителей православия. Другими словами, он защищал свободу человеческой личности от давления общества, каково бы ни было это общество. Но хотя он говорил о том, что был бунтовщиком на протяжении всей своей жизни¹³, любой читатель его произведений должен видеть, что он не довольствовался одним отрицанием. «Смысл жизни лежит в возврате к таинству духа, в котором Бог рождается в человеке и человек рождается в Боге»¹⁴. Он не дове-

рял никакой социальной утопии, достижимой в этом мире, но он страстно желал духовного возрождения человечества.

Хотя сочинения Бердяева, несомненно, привлекли большое внимание, сам автор признавал, что ему было трудно дать адекватное и точное выражение своим идеям. Ссылаясь на свою книгу «Смысл творчества» (1916), он говорит, что в ней мои «мысли и обычное направление философской аргументации кажутся растворенными в видении»¹⁵. Он здесь ссылается на отдельную раннюю работу; но, обобщая и отвечая критикам, обвиняющим его в том, что он является создателем мифов и пророком, которому следовало бы проявить немного больше точности в буйном море его произвольных утверждений и интуиций, он говорит: «Я могу только повторить, что я сказал в других обстоятельствах, а именно, что моим призванием является провозглашение не доктрины, а видения; что работаю и хочу работать по вдохновению, при этом полностью сознавая, что открыт для возможной критики со стороны систематических философов, историков и ученых»¹⁶. Это искреннее утверждение. Бердяев также искренне признает, что его ум плохо приспособлен к «аналитическому и дискурсивному мышлению»¹⁷, и указывает на «парадоксальный и даже противоречивый характер своей философии»¹⁸. Что касается его «произвольных утверждений», то он настаивал на том, что они не содержат в себе никакой догматической нагрузки, но, что они выражают его проблемы.

Все вышесказанное не должно быть расценено как призыв не читать сочинения Бердяева. Литература обогатилась «визионерами»; их сочинения могут вдохновлять и стимулировать; и мы были бы беднее без них. Однако, как признавал сам Бердяев, он испытывал трудности в выражении своих идей, и он никогда не был удовлетворен тем, что написал. Поэтому не только могло возникнуть, но и возникало неправильное понимание его мыслей, и в силу этого едва ли можно назвать придирическими критиками тех, кто обращает внимание на те черты его философии, которые он сам полностью признал.

Бердяев говорит нам, что он отвергает онтологию, как науку о бытии, так как она есть «гибельная философия того, что является лишь продуктом человеческого ума»¹⁹. Кроме того, доктрина о примате бытия предполагает детерминизм и несовместима с признанием человеческой свободы. Естественная реакция — назвать эти его утверждения преувеличениями. Можно было бы, например, сказать, что хотя некоторые настаивающие

на примате бытия философы действительно уничтожают свободу (Спиноза, например), другие этого не делают. Бердяев же не различает между антологиями, имеющими дело лишь с продуктами человеческого ума и теми, что этим не ограничиваются; между метафизическими системами, которые, признавая примат бытия, упраздняют свободу, и теми, которые ее сохраняют. Он намеренно говорит весьма обобщенно. Он даже делает удивительное утверждение, будто Св. Фома Аквинский «полностью отвергал свободу, для которой в его схоластике совсем не имелось никакого места»²⁰. Ясно, что томисты, скорее всего, возражат ему. Но прежде, чем говорить о том, имеют ли такие возражения силу или нет, мы должны сначала попробовать определить, как Бердяев понимает свои обобщения.

Нам будет легче понять бердяевский отказ от онтологии, если мы воспользуемся его замечанием, что его «истинным учителем в философии был Кант»²¹. Бердяев не утверждал, что он кантианец, но он принимал кантовское положение о том, что категории, с помощью которых мы объективируем мир феноменов; не приложимы к «вещи в себе». Сторонник онтологизма, по мнению Бердяева, верит, что реальность рациональна в том смысле, что она служит иллюстрацией для его категорий и сообразуется с его моделью рациональной системы, что онтология обнаруживает сущность и структуру реальности в ней самой. Метафизики считают, что субъективные абстрактные идеи составляют сущность реальности. «Абстракции и гипостезирование абстракций породили как идеалистические, так и материалистические метафизические системы»²². Ссылаясь на разговор, который он имел с Плехановым в 1904 г., Бердяев рассказывает, что он пытался убедить отца русского марксизма в том, что рационализм, в особенности материалистический рационализм, основывается «на догматическом допущении рациональной природы бытия вообще, и материального бытия, в особенности»²³. Согласно Бердяеву, «рациональный мир с его законами, определениями и причинными связями» есть «вымысел рационалистического человеческого сознания»²⁴. Излишне говорить о том, что Плеханова не удалось убедить. Согласно Бердяеву, он действительно не понимал, что имелось в виду. Как бы то ни было, очевидно, что Бердяев излагал по существу кантианскую точку зрения. Категории человеческого разума приложимы к феноменальному миру; но ошибочно предполагать, что они приложимы и к «вещи в себе», в том смысле, что они обнаруживают

природу действительности самой по себе. Наука имеет свою собственную ограниченную сферу применения, но претензия онтологии быть наукой о Бытии как таковом, сама по себе ложна. Очевидно, если мы хотим оспорить тезисы Бердяева, нам необходимо обсудить основные эпистемологические проблемы.

Едва ли необходимо говорить, что Кантовское утверждение о том, что категории человеческого разума ни в каком смысле неприменимы к Богу, близки по духу Бердяеву. Например, представлять Бога как неизменную субстанцию или первопричину, значит вставать на натуралистическую позицию. То есть, это значит говорить о Боге на том языке, на котором мы говорим о мире природы. Но, если Бог есть жизнь, его природа не выразима «на языке категорий сознания, которые были сформулированы, чтобы иметь дело с природой»²⁵. Даже говорить о Боге как о «сверхприродной» реальности значит думать натуралистически, так как это подразумевает объективизацию Бога «там», вне разума. Представлять Бога в рамках данных понятий значит навлекать атеистическую реакцию. К Богу надлежит приближаться через «духовную жизнь», через мистический опыт, через преодоление «антитезы между субъектом и объектом, и субстанциалистских концепций»²⁶. Такой опыт приводит к знанию, которое может быть выражено только в форме символов, служащих для того, чтобы направлять нас на путь духовной жизни, видеть бесконечное в конечном, но которые не следует рассматривать как затвердевшие и неподвижные понятия, вскрывающие сущность божественной реальности. «Знание божественного — динамический процесс, который не завершается твердыми и неподвижными категориями онтологии»²⁷.

Хотя Бердяев подчеркивает основополагающую роль мистического опыта в познании Бога, он не отвергает идею откровения. Но он видит его, выражающим себя в мифе. «Христианство насквозь мифологично, как все религии»²⁸. Например, союз Бога и человека во Христе «не поддается рациональному объяснению», но может быть выражен на языке мифологии. Кроме того, религиозная истина может получить соответствующее символическое выражение, хотя существует степень проникновения в духовный смысл любой религиозной доктрины. Проблемой является не смена основных христианских догматов, таких как вера в Троицу, но, скорее, понимание того, что символы веры выражают тайну, которая выходит за пределы рационального. Христианские догматы выражают жизнь духа. Согласно

Бердяеву, именно теология придала им «рационалистический характер»²⁹.

Читатель может подумать, что хотя Бердяев и утверждает, что такие понятия как субстанция и причина неприменимы к Богу, поскольку они происходят из объективированного мира природы и представляют натуралистическое мышление, сам он, в то же время, говорит о Боге как о жизни, т.е. употребляет понятие, которое является отражением природного явления. Однако, Бердяев делает четкое различие между природой, с одной стороны, и духом, с другой. И он, несомненно, ответил бы, что понятие жизни, которое он применяет к Богу, подразумевает жизнь духа. Только в духовной жизни или опыте познается Бог.

Мы видим, что Бердяев отвергает не только онтологию как науку о бытии, но также первичность бытия, его приоритет по отношению к свободе. На первый взгляд это может показаться абсурдным. Ибо как может быть кто-либо свободен, если его нет или он не существует? Мы должны, тем не менее, понять, что Бердяев использует термин «бытие» в различных смыслах. Иногда он имеет в виду абстрактную концепцию «бытия» как таковую, лишенную любых характеристик. Он, очевидно, ссылается на эту абстрактную концепцию, когда говорит, что «бытие есть продукт сознания»³⁰, и что «бытие не существует»³¹, при этом он не говорит о бытии в смысле существования вещей. Иногда, однако, он использует термин «бытие» для обозначения, главным образом, природы или объективированного мира. Этот мир — сфера причинного детерминизма, а свободу, по его мнению, нельзя выводить из природы. Если мы отрицаем сферу духа, которая есть сфера свободы, и признаем только объективированный мир природы, тогда вера в свободу не может быть сохранена. В этом смысле свобода «не выводима из существования, ибо тогда бы она была детерминирована»³². Выражаясь языком философии Канта, можно сказать, что если представлять феноменальный мир как единственную реальность, как истинное бытие, тогда нет места для свободы. Если о каком-то свободном субъекте утверждается, что он часть объективированного мира или его продукт, то в таком случае он не может считаться свободным.

Бердяев, кажется, дает и третье значение слову «бытие», т.к. он допускает, что мы можем говорить об «истинном и подлинном бытии, которое предшествует процессу рационализации и познается не через понятие»³³. Но поскольку сейчас нас интере-

сует отрицание Бердяевым первенства бытия по отношению к свободе, то именно бытие в вышеупомянутом втором смысле, бытие, означающее опредмеченный мир, подходит нам больше всего.

Когда Бердяев делает различие между духом и природой, он не противопоставляет душу телу или материальному миру в целом. По его мнению «душа» представляется как субстанция или, во всяком случае, как субстанциальное начало в человеческом существовании, так что это понятие входит в понятие объективированный мир природы. Душа и тело различаются, но они различаются как реальности внутри одного опредмеченного мира. Дух, между тем, есть жизнь. «Дух и природный мир абсолютно непохожи друг на друга»³⁴. Дух не объективная реальность. Но он также не может быть описан и как субъективность, в том смысле, в каком субъективность противостоит объективности. Эти понятия не могут быть использованы, так как дух полностью отличен от мира, к которому они относятся.

Неудивительно, что Бердяева обвиняли в создании дуалистической теории, в расщеплении действительности на два разнородных элемента. В конце концов, он сам определенно ссылается на дуализм духа и мира³⁵ и даже утверждает, что «этот мир управляется не Богом, но князем мира»³⁶. Хотя, в то же время, считает обвинения в дуализме недоразумением³⁷ и утверждает: «манихейский дуализм чужд моей философии»³⁸. Иначе говоря, он не постулирует онтологический дуализм двух абсолютных сфер бытия. Дуализм такого рода предполагает реальность обоих: духа и материи. Но Бердяев заявляет: «Я не верю в автономную реальность материи»³⁹. Предметный мир, который в онтологическом дуализме был бы противопоставлен миру духа, зависит от сознания. «Опредмечивание мира имеет место через наши действия и ради нас самих и это есть грехопадение мира, его потеря свободы»⁴⁰. Бердяевский «дуализм» близок, как он сам замечает, кантовскому различению между ноуменальными и феноменальными сферами. Что касается существования феноменального мира, сферы князя тьмы или дьявола, то следующая цитата может пролить свет на то, как его понимал Бердяев: «Закон, который управляет этим эмпирическим миром — это отчаянная борьба за существование и господство между индивидуумами, народами, племенами, нациями, классами, империями. Людью обуяла дьявольская воля к власти и она тянет их вниз к уничтожению»⁴¹. Царство духа, царство свободы и любви противостоит этому «падающему миру».

Мы видим, что, согласно Бердяеву, свобода не может быть выводима из мира природы, поскольку он есть царство необходимости или детерминизма. Свобода не может возникнуть из этого мира и путем эволюции, как нам говорят. Из чего тогда она выводима? Каков ее источник? Бердяев иногда пишет о свободе как беспричинной, безосновной. Между тем, говорить о свободе как о несотворенной, или беспричинной равносильно признанию существования «непостижимой тайны»⁴². Бердяев вводит понятие «Ungrund», заимствованное им, главным образом, у мистического писателя Якова Бёме и означающее таинственную бездну или пустоту, которая «лежит в сердце всей жизни универсума»⁴³. Говоря о зле, Бердяев утверждает, что возможность зла (не его действительность) скрыта в Ungrund, которая есть не положительное существование, но чистая возможность или потенциальность. Вероятно, свобода также коренится в пустоте или бездне. Выступая против Сартра, Бердяев, однако, отмечает, что «тот, кто не выводит свободу из природы, тот допускает существование духовного начала в человеке»⁴⁴. В другом месте он утверждает, что «источник человеческой свободы — в Боге, человеческая свобода имеет тот же источник, что и его жизнь»⁴⁵.

Может быть и было ошибкой тратить время на попытки примирить друг с другом те утверждения Бердяева, которые кажутся противоречивыми. Он сам искренне признавал, что он не систематический писатель. Но, возможно, процитированные нами утверждения не так непоследовательны, как может показаться на первый взгляд. Для Бердяева свобода как творческая сила, безусловно, предполагает духовное начало в человеке, а человек был создан Богом по его образу и подобию. В этом смысле источник человеческой свободы — в Боге. Но божественная жизнь сама предполагает темную бездну или Ungrund, не в том смысле, что безосновное существовало во времени до Бога, но в том смысле, в каком немецкий философ Шеллинг представлял божественную жизнь, возрастающей вечно из темного основания или бездны, лишенной всех характеристик и неуловимой для разума. Теософские идеи подобного рода, внушенные такими писателями, как мистик Бёме и философ Шеллинг, могут показаться фантастическими. Но дело в том, что утверждение о свободе, имеющей источник в Боге, свободном творце человека по собственному образу, и утверждение, что свобода имеет свой источник в «иррациональном» начале Ungrund, вовсе необязательно непримиримы.

Давайте, однако, оставим эти мрачные предметы и перейдем к бердяевской идее о природе человеческой свободы. Бердяев различает два рода свободы. Во-первых, это то, что он описывает как «формальная» (внешняя) свобода. Это то, что принято называть свободой воли, возможностью выбрать одно направление деятельности, а не другое, повернуть налево или повернуть направо. Во-вторых, свобода как творческая сила, свобода духа. Каждый вид свободы вырождается, превращаясь, каждая, в свою противоположность. Следование «формальной» свободе может принять форму выбора зла, она может погрузить человеческое существование в эгоизм, в самоутверждение за счет других. Человек в таком случае становится рабом низших сторон своей натуры, рабом греха, как сказал бы св.Павел. Формальная свобода может, таким образом, вести к анархии, когда каждый индивид (она или он) преследует только свой предполагаемый интерес. Что касается свободы, как творческой силы, то она может привести к тому, что во имя всеобщего благополучия или счастья, будет создано общество, в котором свобода будет уничтожена. «Второй вид свободы может быть чреват соблазном Великого Инквизитора, который может овладеть как крайне «правыми», так и крайне «левыми»»⁴⁶. Очевидно, вовсе необязательно, чтобы оба вида свободы проявляли себя упомянутым образом. В противном случае свобода не была бы свободой. Но Бердяев настаивает на том, что для того, чтобы избежать вырождения свободы, нужна Христова благодать, благодать, которая просветляет, но не принуждает. «Только христианское откровение, религия Богочеловека, может примирить два вида свободы»⁴⁷, путем обращения к Богу, как истине и добру, а также путем творчества, которое выражает и содействует духовной свободе. Превознося свободу, Бердяев поясняет, что он имеет в виду не то, что философы называют «свободной волей». Это, конечно, не исключается; это «первоначальная свобода»; но свобода, как Бердяев понимает это слово, есть нечто большее. Что же это нечто большее? Один ответ очевиден. Это свобода во втором вышеупомянутом смысле, свобода как «творческая сила». Она проявляется, например, в художественном творчестве. Бердяев, однако, рассматривает свободу как «внутреннюю динамику духа»⁴⁸, начало духовной жизни; здесь имеется тенденция к отождествлению ее с духом. «Дух есть свобода, не ограниченная ничем внешним и объективным, но в которую все погружено и которой все внутренне определяется»⁴⁹. Мы можем сказать, что

свобода есть самоопределяющийся дух. Это не означает детерминированности какими бы то ни было психологическими или физиологическими факторами, что повлекло бы за собой объяснимость и рациональную выводимость свободы. Свобода не есть результат каких-либо факторов, кроме самого духа, и она не может быть постигнута с помощью категорий и дискурсивного разума.

Перевод Е.Н.Бутузкиной

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ В 1947 г. Кембриджский университет присудил Бердяеву почетную степень доктора богословия. В своей благодарственной речи он отметил, что считает себя «религиозным философом», а не богословом (*Dream and Reality*. P. 325).
- ² *Op. cit.* P. 115.
- ³ *Op. cit.* P. 177.
- ⁴ *Op. cit.*
- ⁵ *Op. cit.*
- ⁶ *Op. cit.* P. 88.
- ⁷ *Op. cit.*
- ⁸ История русской философии. P. 408.
- ⁹ *Dream and Reality*. P. 46.
- ¹⁰ *Op. cit.* P. 100.
- ¹¹ *Op. cit.* P. 102.
- ¹² Хайдеггер отвергает название «экзистенциалист». Ясперс пришел к тому же, как и Марсель.
- ¹³ *Dream and Reality*. P. 54.
- ¹⁴ *Op. cit.* P. 302.
- ¹⁵ *Op. cit.* P.210.
- ¹⁶ *Op. cit.* P. 289. Бердяев спрашивает: «разве Ницше не открыт для такого рода критики?». Он чувствовал сходство с Ницше, несмотря на различие между их образами мыслей.
- ¹⁷ *Op. cit.* P. 88.
- ¹⁸ *Op. cit.* P. 101.
- ¹⁹ *Op. cit.* P. 98-99.
- ²⁰ *Freedom and the Spirit*. Пер. О.Ф.Кларка. P. 129. (Лондон, 1935).
- ²¹ *Dream and Reality*. P. 93.
- ²² *Freedom and the Spirit*. P. 1.
- ²³ *Dream and Reality*. P. 98.
- ²⁴ *Op. cit.*
- ²⁵ *Freedom and the Spirit*. P. 23.
- ²⁶ *Op. cit.* P. 55.
- ²⁷ *Op. cit.* P. 65.
- ²⁸ *Dream and Reality*. P. 181.
- ²⁹ *Freedom and the Spirit*. P. 75.
- ³⁰ *Towards a New Epoch*. Пер. с фр. О.Ф.Кларка. P. 96 (Лондон, 1949). Эта книга — сборник статей Бердяева.
- ³¹ *Op. cit.* P. 97.
- ³² *Op. cit.* P. 98.
- ³³ *Dream and Reality*. P. 96-97.
- ³⁴ *Freedom and the Spirit*. P. 9.
- ³⁵ См., например: *Towards a New Epoch*. P. 11.
- ³⁶ *Dream and Reality*. P. 299.
- ³⁷ *Op. cit.* C. 102.
- ³⁸ *Towards a New Epoch*. C. 11. Прим. 1.
- ³⁹ *Op. cit.*

-
- ⁴⁰ The Begining and the End. Пер. Р.М.Френча. С. 56. (Лондон, 1952).
⁴¹ Towards a New Epoch. P. 6.
⁴² Dream and Reality. P. 178.
⁴³ Freedom and the Spirit. P. 165.
⁴⁴ Towards a New Epoch. P. 99.
⁴⁵ Freedom and the Spirit. P. 136.
⁴⁶ Op. cit. P. 133.
⁴⁷ Op. cit. P. 135.
⁴⁸ Op. cit. P. 121.
⁴⁹ Там же. P. 117.

А.В.Панибратцев

Новая книга о философии старообрядчества*

Темы, затронутые в талантливом исследовании М.О.Шахова, не принадлежат к числу тех, что пользуются популярностью в отечественной историко-философской литературе. Интеллектуальный вклад представителей Древлеправославия в сокровищницу русской духовной культуры длительное время недооценивался, специальная же литература вопроса, рассчитанная на узкий круг читателей, не была свободна от преобладавших в различные периоды российской истории идеологических влияний.

Книга М.О.Шахова производит благоприятное впечатление своей объективностью, а также корректным тоном в изложении проблем, и по сию пору продолжающих вызывать ожесточенную полемику. Она служит прекрасным дополнением к книге С.Зеньковского — (не путать с В.Зеньковским!) «Русское старообрядчество», некоторое время тому назад переизданной стараниями издательства «Церковь» (М., 1995).

М.О.Шахов, отмечая слабое знакомство даже ведущих представителей русской мысли (В.С.Соловьев) с философскими, идеологическими и бытовыми основами старообрядчества, дает собственное определение этого мощного духовного движения, которое, по его мнению, должно избавить будущих исследователей от серьезных методологических ошибок: «СТАРООБРЯДЧЕСТВО (или СТАРОВЕРИЕ) — общее название русского православного духовенства и мирян, отказавшихся присоединиться к реформе, предпринятой в XVII веке патриархом Никоном, и

* Шахов М.О. Философские аспекты староверия. М., Третий Рим, 1997. 206 с.

стремящихся сохранить церковные установления и традиции древней Русской Православной Церкви» (с. 15).

В книге подробно рассматриваются онтология, гносеология и философия, которые, как выяснилось, имплицитно содержатся в трудах апологетов староверия XVII–XVIII вв. Библиография, помещенная в конце книги, поражает своей выверенностью и точностью передачи издательских данных. Со всем тем, даже в сравнении с довольно-таки неряшливой библиографией С.Зеньковского, в ней остались неучтенными некоторые работы, быть может и не столь важные, однако же для полноты картины желательные. Помещаемый ниже список литературы отражает, по преимуществу, философские и источниковедческие аспекты в истории староверия. Список этот составлен мной на основе упоминавшихся выше трудов, с добавлением современной литературы.

1. *Александр Б.* (Бровкин, еп. Клязминский). Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. СПб., Изд. Д.Е.Кожанчикова, 1861. Т. 1. 291 с. Т. II. 340 с.

2. *Александров Д. свящ.* Новейшая полемика с расколом // Миссионерское обозрение. 1911. Июнь-декабрь.

3. *Андреев В.В.* Раскол и его значение в народной истории. СПб., 1870.

4. *Аполос архим.* Начертания жития и деяний Никона патриарха Московского и всея России. М., 1859.

5. *Барсов Е.В.А.* Денисов Вторушин как выговский проповедник // ТКДА. К.: Тип. Киево-Печерской лавры, 1867. № 2. С. 243-262; № 4. С. 81-95.

6. *Барсов Е.В.С.* Денисов Вторушин, предводитель русского раскола XVIII века // ТКДА. К.: Тип. Киево-Печерской лавры, 1866. № 2. С. 174-230; № 6. С. 168-230; № 7. С. 285-304; № 12. С. 570-588.

7. *Барсов Е.В.* Новые материалы для истории старообрядчества XVII-XVIII вв. М., 1890.

8. *Барсов Н.И.* Братья Андрей и Симеон Денисовы. М., Университетская тип., 1866. 162 с.

9. *Бартенев П.И.* Собрание писем царя Алексея Михайловича. М., 1858.

10. *Белокуров С.А.* Арсений Суханов. М., Университетская тип., 1891. Ч. 1. Биография Суханова. 611 с.; Ч. 2. Сочинения Суханова. XXVI, 283 с.

11. Белокуров С.А. Из духовной жизни московского общества XVII века. М., 1902.
12. Белокуров С. Свидетельство Сильвестра Медведева о никоновском исправлении книг // Христианское чтение. 1886. IV.
13. Белокуров С. Сношения России с Кавказом. М., 1889. I.
14. Богословский М. Земское самоуправление на русском Севере в XVII веке // ЧОИДР. 1909.
15. Бороздин А.К. Протопоп Аввакум. 2-е изд. М., 1900.
16. Бороздин А.К. Русское религиозное разномыслие. СПб., Прометей, 1907. 236 с.
17. Броневский В. История Донского войска. СПб., 1834. I.
18. Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII века. СПб., БАН, 1995. 435 с.
19. Бухтарминские старообрядцы. М.; Л., 1930.
20. Быковский И.К. История старообрядчества всех согласий. Единоверие, начало раскола и сектантство. М., Изд-е автора, 1906. 137 с.
21. Виноградский Н. Собор 1682 года. М., 1892.
22. Галкин А. О причинах происхождения раскола в русской церкви. Харьков, 1910.
23. Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами. М., Тип. Общества распространения полезных книг, 1905. 206 с.
24. Грекулов Е.Ф. Православная инквизиция в России. М., 1964.
25. Громогласов И.М. О сущности и причинах русского раскола так называемого старообрядчества. Сергиев Посад: 2-ая тип. А.И.Снегиревой, 1895. 56 с.
26. Дмитрев А.Д. Инквизиция в России. М., 1937.
27. Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912.
28. Дружинин В.Г. Подлинная рукопись Поморских ответов и ее издания // ОРЯС АН. СПб., 1912. XVII/1. С. 53-71.
29. Дружинин В.Г. Поморские палеографы начала XVIII столетия. Петроград: Изд-е Археографической комиссии, 1921. 66 с.
30. Дружинин В.Г. Раскол на Дону в конце XVII в. СПб., 1889.
31. Дружинин В.Г. Словесные науки в Выговской Поморской пустыни. СПб. Тип. М.А.Александрова, 1911. 32 с.
32. Есинов Г.В. Раскольничьи дела XVIII ст. СПб., 1861-1863. Т. I-II.
33. Зеньковский С.А. Житие духовидца Епифания // Возрождение. Париж, 1966. Май. С. 108-126.

34. *Зеньковский С.А.* Иван Неронов // Вестник РСХД. Париж, 1954. № XXXI.
35. *Зеньковский С.А.* Раскол и судьбы империи // Возрождение. Париж, 1955. № XXXIX.
36. *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века. М., Церковь, (1970); 1995. 528 с.
37. *Ивановский Н.И.* Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола. Казань, 1897.
38. *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Сергиев Посад: Изд. М.С. Елова, 1913. VIII, 271 с.
39. *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1909-1912. Т. I. V, 524 с.; Т. II-VIII, 547 с.
40. *Каптерев Н.Ф.* Характер отношения России к Православному Востоку в XVI и XVII столетии. Сергиев Посад: Изд. М.С. Елова, 1914. IV, 567, IX с.
41. *Карлович В.* Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев. М., 1881-1886. Т. I-III.
42. *Карташов А.В.* Смысл старообрядчества // Сборник статей, посвященных П.Б.Струве. Прага, 1925.
43. *Кириллов И.А.* Правда старой веры. М., 1916. 248 с.
44. *Кириллов И.А.* Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. М., 1914. 100 с.
45. *Ключевский В.О.* Западное влияние и раскол в России // Очерки и речи. Пг., 1918. Т. 2.
46. Книжная справа в России // Богословские труды. Сб. 29. С. 324-326.
47. *Костомаров Н.И.* История раскола у раскольников // Собрание сочинений. СПб., 1905. Т. XII.
48. Краткий библиографический указатель литературы по вопросам православия, старообрядчества и сектантства за 1922-1972 гг. М., 1974.
49. *Кутузов Б.П.* Церковная реформа XVII века, ее истинные причины и цели. Рига: Изд. Отдел ДПЦЛ, 1992. Ч. 1. 194 с.; Ч. 2. 112 с.
50. *Ливанов В.Ф.* Раскольники и острожники. СПб., 1872. Ч. 1-4.
51. *Лилов А.И.* О так называемой Кирилловой книге. Казань, 1858.
52. *Лилеев М.И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубе XVII-XVIII вв. Киев, 1895.

53. *Лилеев М.И.* Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII-XVIII вв. Киев, 1893.

54. *Липранди И.П.* Краткое обозрение истории существующих в России расколов, ересей и сект, как в религиозном, так и в политическом их значении. Лейпциг, 1900.

55. *Любопытный Павел (Светозаров П.Л.)* Исторический словарь староверческой церкви // ЧОИДР. 1863. I. С. 123-177.

56. *Любопытный Павел (Светозаров П.Л.)* Каталог, или Библиотека староверческой церкви // ЧОИДР. 1863. I. С. 1-122.

57. *Макарий (Булгаков) еп.* История русского раскола, известного под именем старообрядчества. 3-е изд. СПб., 1889.

58. *Максимов С.В.* Рассказы из истории старообрядчества. СПб., 1861.

59. *Мальшев В.И.* Материалы и статьи о Аввакуме // ТОДРЛ. Вып. 6-23.

60. *Мальцев А.И.* Староверы-странники в XVIII — первая половина XIX века /Под ред. Н.Н.Покровского. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. 268 с.

61. *Мельников А.* Самобытность старообрядчества // Русская мысль. 1911. № 5.

62. *Мельников Ф.Е.* Блуждающее богословие. М.: Тип. П.П.Рябушинского, 1911. 252 с.

63. *Пельников-Печерский П.И.* Очерки поповщины // ПСС. СПб., М., Изд-е тов-а М.О.Вольф, 1898. Т. XIII. 395 с.; Т. XIV. С. 1-202.

64. *Миловидов В.Ф.* Современное старообрядчество. М., Мысль, 1979. 126 с.

65. Мир старообрядчества. Вып. 2. Москва старообрядческая /Сост. И.В.Поздеева, Н.И.Покровский. М., Russian univ. press, 1995. 222 с.

66. *Никольский Н.М.* Реформа Никона и происхождение раскола. Три века.

67. *Нильский И.Ф.* Семейная жизнь в русском расколе. СПб., Тип. Департамента Уделов, 1869. Кн. 1. 406, IV с. Кн. 2. 256, IV с.

68. *Ничик В.М.* Идеология старообрядчества // Русская мысль в век Просвещения. М., 1991. С. 114-129.

69. *Плотников К.* История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., Тип. Дома Призрения, 1892. Вып. 1. 88 с.; Вып. 2. (Тип. А.Катанского, 1891). 48 с. Вып. 3. (1892). 92 с.

70. *Плотников К.* Руководство по обличению русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб. Тип. А.Кантанского, 1892. 348 с.
71. *Пругавин А.С.* Раскол — сектантство. М. Тип. В.В.Исленьева, 1887. Вып. 1. XI, 523 с.
72. *Робинсон А.Н.* Борьба идей в русской литературе XVII. М., Наука, 1974.
73. *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963.
74. *Рождественский Т.С.* Памятники старообрядческой поэзии // Записки Московского археологического ин-та. М., 1910. Вып. 6.
75. Русское Православие: Вехи истории. М., Политиздат, 1989. 719 с.
76. *Рыбаков А.С.* Старая вера. Старообрядческая хрестоматия. М., 1914.
77. *Рябушинский С.П.* Старообрядчество и русское религиозное чувство. Б.м. — Б.д., М. — Иерусалим: Мосты, 1994. 239 с.
78. *Сапожников Д.И.* Самосожжение в русском расколе со второй пол. XVII в. до конца XVIII в. // ЧОИДР. 1891.
79. *Сахаров Ф.К.* Литература истории и обличения русского раскола. Тамбов: Тип. Губернского правления, 1887-1900. Вып. 1. 201 с.; Вып. 2. (1892). VI, 220 с. Вып. 3. VIII, 335 с.
80. *Сахаров Ф.К.* Хронологическая опись дел о расколе, хранящихся в архивах г. Владимира (1720-1855). Владимир, 1905.
81. *Сватиков С.Г.* Россия и Дон (1549-1917). Вена, 1924.
82. *Сенатов В.Г.* Философия истории старообрядчества. М., Изд. Союза старообр. начетчиков, 1908. Вып. 1. 104 с.; Вып. 2. 95 с.
83. *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898.
84. *Смирнов П.С.* Выговская беспоповская община в первое время ее существования // Христианское чтение. СПб., 1910. № 5-6.
85. *Смирнов П.С.* Из истории раскола первой половины XVIII века. СПб. Тип. Меркушева, 1908. IV, 233 с.
86. *Смирнов П.С.* История русского раскола старообрядства. СПб., Тип. Глав. Управления Уделов, 1903. 276, 34, IV с.
87. *Смирнов П.С.* История русского старообрядчества. 2-е изд. СПб., 1895.
88. *Смирнов П.С.* Первые попытки раскольников приобрести архиерея // Христианское чтение. 1906. № 7.

89. *Смирнов С.* Исповедь земле // Богословский вестник. 1912. Т. II. С. 501-537.
90. *Соколов Н.С.* Раскол в Саратовском крае. Саратов, 1888.
91. *Соловьев В.С.* О русском народном расколе // Сочинения. М., Правда, 1994. Т. 1. С. 180-205.
92. *Сумцов Н.Ф.* О влиянии малорусской схоластической литературы XVII века на великорусскую раскольническую литературу XVIII века и об отражении в раскольнической литературе масонства. К.: Тип. Г.Т.Корчак-Новинского, 1896. 13 с.
93. *Сырцов И.* Возмущение соловецких монахов старообрядцев в XVII веке. 2-е изд. Кострома, 1888.
94. *Сырцов И.* Самосожжения в сибирском расколе. Тобольск, 1888.
95. *Сырцов И.* Соловецкий монастырь перед возмущением // Православный собеседник. 1879. № 10.
96. *Требухов М.П.* Доказательство истинности старообрядческой Церкви и погрешности Греко — Российской церкви. Хвалынский: Тип. Голомшток, 1911. Т. 1-2. 162 с.
97. *Устюгов Н.В., Чаев Н.С.* Русская церковь и русское государство в XVII в. /Под ред. Н.В.Устюгова. М., 1961.
98. *Филиппов И.* История Выговской пустыни. СПб., Изд. Д.Е.Кожанчикова, 1862.
99. *Флоренский П.А.* Записка о старообрядчестве // *Флоренский П.А.* Сочинения: в 4-х т. М., Мысль, 1996. Т. 2. С. 560-563.
100. *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967.
101. *Чистович И.* Выговская раскольническая пустынь в пер. пол. XVIII ст. // ЧОИДР. 1859. II.
102. *Шахов М.О.* Философские аспекты староверия. М.: Третий Рим, 1997. 206 с.
103. *Шапов А.П.* Земство и раскол // Собр. соч. СПб., 1906. Т. 1.
104. *Шапов А.П.* Сочинения. СПб., Изд. М.В.Пирожкова, 1906-1908. Т. 1. 803 с.; Т. 2. (1906). 620 с.; Т. 3. CX, 717 с.
105. *Billington J.H.* Neglected figures and features in the rise of the raskol // The religious world of russian culture (Russia and Orthodoxy. V. 2). Essays in Honor of Georges Florovsky /Ed. by A.Blane. Hague. P., 1975.
106. *Cherniavsky M.* Old believers and the new religion // Slav. Review. 1966. V. 25.
107. *Chrysostomos J.* Die Pomorskie Otvety als Denkmal der Anschauung der russischen Altgläubigen der I-en Viertel des XVIII-en Jhrht. Roma, 1959 (Orientalia Christiana. 148).

108. *Conybear F.C.* Russian dissenters. Cambridge, Mass., 1921. (Harvard Theological Studies. X).
109. *Hauptmann P.* Altrussischer Glaube. Gottingen, 1963.
110. *Nolte H.H.* Sozialgeschichtliche Zusammenhänge der russischen Kirchenspaltung // Jahrbuch für Geschichte Osteuropas. 1975. Bd. 23. Hf. 3.
111. *Pascal P.* Avvakum et les debuts du Raskol. La Crise religieuse au XVII-eme s. En Russie. Vienne: Liguge, 1938.
112. *Pleyel V.* Das russische Altglaubigtum. Geschichte und Darstellung in Literatur. I., 1961.
113. *Tschizewskij D.* Russische Geistesgeschichte. Hmbg., 1959-1961. Bd. 1-2.
114. *Zenkovsky S.* The russian Schism // Russian Review. 1957. ¹ XVI. P. 37-58.
115. *Аввакум.* Житие протопопа Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения / Под ред. Н.К.Гудзия, В.М.Малышева и др. М., 1934, 1960.
116. *Аввакум.* Сочинения // Памятники истории старообрядчества XVII века. Л., 1927. Кн. 1. Вып. 1.
117. Акты археографической экспедиции. СПб., 1836-1838. Т. I-IV.
118. Акты западной России. СПб., 1846-1853. Т. I-V.
119. Акты исторические. СПб., 1841-1843. Т. I-V.
120. Акты хозяйства боярина Б.И.Морозова. М.; Л., 1940-1945. Т. I-II.
121. *Алексеев И.* История о бегствующем священстве // Летопись русской литературы и древностей. Т. IV.
122. Большой Катехизис. М., Изд. Преображенского богаделенного дома, 1911. 4,396 л.
123. Дворцовые разряды. СПб., 1850-1855. Т. I-IV.
124. *Денисов А. (Вторушин кн. Мышецкий)* Поморские ответы. 1-е изд. М., 1884. 2-е изд. М., Преображенское кладбище, 1911; 3-е изд. М., В.Рябушинский, 1911; 4-е изд. Уральск.: Симаков, 1911.
125. *Денисов С. (кн. Мышецкий).* Виноград российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие. М., 1906. XVI, 145 с.
126. *Денисов С. (кн. Мышецкий).* История о отцах и страдалцах соловецких // *Есинов Г.В.* Раскольничьи дела XVIII ст. СПб., 1863. Т. II.
127. Действия Нижегородской губернской ученой архивной комиссии. 1913. Т. XI.

128. *Диаконovy ответы*. Н. Новгород: Старообрядец, 1906. 8, XXII, 294 с.

129. *Димитрий Ростовский св.* Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их, и изъявлении яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодны. М., 1866. 370 л.

130. Доказательство существования Бога на примере порядка во вселенной /По благосл. высокопреосв. Геннадия архиеп. Новозыбковского. Новозыбков, 1993. 79 с.

131. Дополнения к актам историческим. СПб., 1846-1875. Т. I-XII.

132. *Евфросин*. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей (1691) // Памятники древней письменности. 1895.

133. *Журавлев А.И.* Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках так называемых старообрядцах. СПб. Изд. при Академии Наук, 1795, 1799. 427 с.

134. Кирилова книга /Изд. о. Мих. Рогова. М., Печатный Двор, 1654; Гродно, 1786. 564 л.

135. Книга о вере единой истинной православной. М., 1910 (М., 1648).

136. Копыстенский Захария. Книга о правдивой единости. М., Христианское Поморское изд-е, 1910. 174 л.

137. Лексинский летописец // Материалы к изучению русского сектантства и старообрядчества /Ред. И.Бонч-Бруевич. СПб., 1908. Т. 1. С. 314 сл.

138. Материалы для истории раскола за первое время его существования /Под ред. Н.И.Субботина. М.: Братство св. Петра митрополита, 1875-1890. Т. I-IX. Т. I (1875). 491, VI с.; Т. II. (1876). 431 с.; Т. III (1878). 457, IX с.; Т. IV. (1878). XXXII, 3125 с.; Т. V. (1879). XXXII, 315 с.; Т. VI. (1881). XXXVIII, 337 с.; Т. VII. (1885). XXX, 434 с.; Т. VIII. (1887). XX, 372 с.; Т. IX. (1895). 296 с.

139. Материалы для истории раскола: сборник для истории старообрядчества /Изд. Н.Попова. М., 1864.

140. Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881. СПб.: Изд-во Мин. Внутр. дел, 1903.

141. Памятники первых лет русского старообрядчества /Изд. Я.Л.Барскова // ЛЗАК. 1911.

142. *Питирим еп. Нижегородский*. Пращица против вопросов раскольнических. СПб.: Александро-Невская тип., 1721.

143. Поморские ответы. М., Преображенский богаделенный дом, 1911. 7, 412 л.
144. *Прокопович Феофан*. Оправдание истинности поливального крещения. М., Тип. П.П.Рябушинского, 1913; (С издания 1724 г.). XX с., 56 л.
145. Сборник правительственных сведений о раскольниках /Изд. В.Кельсиева. Лондон, 1860-1862. Ч. 1-2.
146. Свободный старообрядческий синодик /Изд. А.Н.Пыпина // Памятники древней письменности. Т. 94.
147. Собрание постановлений по части раскола, изданное Министерством внутренних дел /Изд. В.Кельсиева. Лондон, 1863. Ч. 1-2.
148. Собрание постановление по части раскола, состоявшихся по ведомству Св.Синода. СПб., 1860. Т. I-II.
149. *Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пустыни. СПб, 1862.
150. Щит веры. М., Преображенский богаделенный дом, 1913. 26,736 л.
151. *Яковлев Г.* Извещение праведное о расколе беспоповщины. М., 1888.

Русскоязычные труды профессора Московского университета И.Ф.Буле

Профессор И.Ф.Буле, читавший лекции в стенах Московского университета в первое десятилетие XIX века, в истории философии известен, прежде всего, как автор многотомных трудов, посвященных истории античной и западноевропейской философии. Сочинения И.Ф.Буле, написанные на русском языке, долгое время оставались вне поля зрения исследователей, что, возможно, объяснялось труднодоступностью этих сочинений. Моя публикация — первый опыт систематической биографии философского и, если брать шире, литературного наследия И.Ф.Буле, выдающегося немецкого и российского просветителя первой четверти XIX века.

1. Буле И.Ф. О Венеринном поясе // Журнал изящных искусств. М.: Типография Московского университета, 1807. С. 44-49.

2. Буле И.Ф. О древнейшей российской живописи, о картинах Каппонияновых, хранящихся в Ватиканской библиотеке и других Соборах святых монологах православной греко-российской церкви, писанных с превосходнейшим искусством // Объявление о публичных учениях, в Императорском Московском университете преподаваемых с 17 августа 1807 г. по 28 июня 1808 г. М.: Типография Московского университета, 1807. 46 с.

3. Буле И.Ф. О древнейших географических картах донные известных, на коих изображены области Империи Российской // Объявление о публичных лекциях в Императорском Московском университете преподаваемых с 1809 г. августа 17 по 28 июня 1810 г. М.: Типография Московского университета, 1810. С. 1-6.

4. Буле И.Ф. План журнала // Журнал изящных искусств. М.: Типография Московского университета, 1807. С. 1-23.

5. Буле И.Ф. Речь о лучшем способе, как писать можно историю те народов, кои по общему мнению прежде девятого века населяли или переходили российские, особенно южные земли, читанная в торжественном собрании Императорского Московского университета июня 30 дня 1806 года надворным советником, права естественного и народного профессором и Геттингенского ученого общества корреспондентом Иванов Феофилом Буле /Пер. Николая Кошанского. М.: Типография Московского университета, 1806. 33, 32, [3] с.

6. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «An account of the island of Seylon» by R. Percival. London, 1803. 419 p. («Описание острова Цейлона», сочинение З.Персиваля) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 76-80.

7. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Accurata codicum Graecorum mss. bibliothecarum mos mosquensium Sanctissimae Synodi notitia et recensio», edita a Chr.Fr. De Matthaei. Leipzig: Joachimis, 1805. Т. 1-2. «Подробное и верное исчисление греческих манускриптов, находящихся в Москве», изданное Х.Ф.Маттеи) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 14-16, 22-24, 25-30.

8. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Anfangsgrunde der Naturlehre» von. I. T. Mayer. Gottingen, 1801. («Начальные основания физики», сочиненные И.Т.Майером) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 97-100.

9. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Biologie, oger Philosophie der lebenden Natur, fur Naturforscher und Aerzte» von G.R.Treviranus. Band 1-2. Gottingen: Rower, 1804. («Биология или философия живой или одушевленной природы» изданная Г.Р.Тревираном) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 17-24.

10. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Carmen cancrinum» Ambrosii hieromonachi Pamperiti. Wien: G.Bendotius, 1802. 152 s. («Стихи, которые можно читать с левой руки к правой, и с правой к левой», писанные Амвросием Памперитом) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 89-92.

11. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Catalogue systematique des livres de la bibliotheque de Paul de Demidoff» /Pub. Par. Fischer. Moscou: C.F.Schildbach, 1806. («Систематический каталог книг, находящихся в библиотеке П.Демидова» /Издан проф. Фишером) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 121-126.

12. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Chr.Felix Weissens Selbst-Biography». Leipzig, 1806. 329 s. («Собственная биография Хр.Ф.Вейссе», издана

сыном его К.Е.Вейссе и зятем его С.Г.Фришем) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 97-104.

13. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Classici romanorum scriptores» а G.A.Ruperti. Gottingen, 1805. («Латинские классические писатели», изданные Г.Рупертом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 54-62, 69-70.

14. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Clytemnestrae tragoediae Sophoclis fragmentum», editum a Chr.Fr. De Matthaei. Mosquae, 1805. («Отрывок «Клитемнестры» Софокловой трагедии», издал Хр.Фр. Де Маттеи) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 41-48.

15. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Corpus scriptoum latinorum cura Eichstadii et sociorum» («Собрание латинских писателей», издаваемое Эйхстедтом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 73-76.

16. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Correspondance litteraire adreesee a S.A.I., m. Le Grand Duc, aujourd'hui (1800) Empereur de Russie et a m. Le comte A.Schuwalow»/Par J.F. la Harpe. Paris, an IX. Т. 1-4. («Ученая переписка с ныне Российским императором и с графом Шуваловым», писанная Ив.Франциском ла Гарпом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 137-141.

17. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «De dithyrambis eorumque usu apud Graecos et Romanos», scripsit R.Timkowsky. Mosquae, 1806. («О дифирамбах и их употреблении у греков и римлян. Рассуждение, писанное для получения степени доктора философии Романом Тимковским») // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 217-224.

18. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Dictionnaire raisonne de bibliologie» /Par G.Peignot. P.: Renouard, 1804. («Библиологический словарь систематически расположенный», издан г.Пеньотом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 241-246.

19. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Dissertation sur le monument de la reine Comosarye». SPb., 1805. («Рассуждение о памятнике царице Комосарии») // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 217-222.

20. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «The dramatic works of W.Shakespeare» /Pub. by Ch.Wagner. 1804. («Вильяма Шекспира драматические творения») // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 30-32.

21. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Dynastie du II livre de Manethon» /Par le comte de Potocki. Florence: G.Patti, 1803. («Династии из второй книги Манетона», издано гр.Потоцким) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 225-235.

22. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «The tomb of Alexandre» by E.D.Clarke. Cambridge, 1805. («Гробница Александра Великого, или рассуждение о саркофане, привезенном из Александрии», сочинение Э.Д.Кларка, члена Общества Иезуитов) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 57-60.

23. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Essai de geometrie analytique» /Par I.V.Boit. Paris, 1805. («Опыт аналитической геометрии», сочиненный Ж.Б.Биотом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 377-380.

24. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Essais sur l'epoque de l'antiquite du Zodiaque» /Par l'abbe Poczobut. Vilna: Univ. typ., 1803. («Опыт об эпохе древности Зодиака», сочинение господина аббата Покцобута) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 105-107.

25. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Examen critique des anciens historiens d'Alexandre le Grand». 2 ed. /Par m. De Sainte-Croix. P., 1805. («Критическое испытание древних историографов Александра Великого», сочинение господина де Сен-Круа) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 33-38.

26. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «G.H.Luhnemann descriptio Caucasi, gentiumque caucasiarum ex Strabone». Lipsiae: Feind, 1804. («Г.Г.Линемана описание Кавказа») // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 141-143.

27. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Das gelehrte England» von J.D.Reuss. B.; Stettin: Fr.Nicolai, 1804. Band 1-2. («Ученая Англия, или Словарь писателей», собранный трудами И.Д.Рейсса) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 134-136.

28. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Geschichte des Hanseatischen Bundes» von G.Sartorius, Professor zu Gottingen. Gottingen, 1803. («История Ганзейского союза», сочиненная Г.Сарториусом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 393-400, 401-405, 409-413.

29. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Grundzuge des Finanzwesens im Romischen Staate» von R.Bosse. Braunschweig; Lpz., 1804. («Главные начала государственных доходов в Римском государстве», сочинение Р.Боссе) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 65-72.

30. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Handbuch der Aesthetik». Von lih. Aug. Ebergard. Halle, 1803. («Ручная книга эстетики», сочиненная в письмах И.А.Эбергардом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 85-87.

31. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Handbuch uber das praktische Seerecht» von F.J.Jakobsen. Hamburg, 1803. («Руководство к познанию практического морского права», предложенное Ф.И.Якобсеном) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 385-392.

32. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Histoire de la mesure du temps par les horloges» /Par F.Berthoud. P., 1802. («История измерения времени посредством часов», сочиненная Ф.Бертудом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 313-320, 321-328.

33. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Histoire et procedes du polytypage et du stereotypage» /Par A.G.Camus. P., 1802. («История и ход действия политипии и стереотипии», сочинение А.Камюса) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 249-254.

34. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Die historische Kunst der Griechen» von G.Fr.Creuzer. Lpz., 1803. («Повествовательное искусство греков», изданное Г.Фр.Крейцером) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 81-85.

35. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: ««The history of Ilium of Troy» by the athor of «Travels in Asia minor and Greece»». London: Robson, 1803. («История Илиума или Трои», изданная сочинителем путешествий в Малую Азию и Грецию) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 145-147.

36. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: Homeri «Iliad» curante C.G.Heune. Lipsiae: Weidmann, 1804. V. 1-2. (Гомерова «Илиада» с краткими примечаниями К.Г.Гейне) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 129-134.

37. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Ideen uber die Politik, Verkehr und den Handel der vornehmsten Volker der alten Welt». Von A.H.L.Heeren. («Мысли о политике и торговле знатнейших древних народов». Сочинение А.Г.Л.Герена) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 289-294, 296-303, 305-309.

38. Аноним. Рецензия на книгу: «Immanuel Kant uber Paedagogik» /Hrsg. von Dr. Fr.Th.Rink. Konigsberg: Fr.Nicolovius, 1804. («Педагогия Эммануэля Канта», изданная доктором Ф.Т.Ринком) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 119-120.

39. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Memoires pour servir a l'histoire de notre litterature» /Par m. Palissot. Paris, 1803. Т. 1-2. («Записки, содержащие в себе историю французской литературы», сочиненные Палиссо) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 148-151.

40. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Novum Testamentum graecae», edidit C.F. de Matthaei. Witenbergae, 1804. Т. 1-2. («Новый завет на греческом языке, исправленный по московским рукописям обоих

Синодальных библиотек и изданный Х.Ф.Маттеем») // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 49-54.

41. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Orphei quae vulgo dicuntur Argonautica», interpretatus est J.G.Schneider. Jenae: Frommann, 1803. (Орфеева «Аргонавтика», издание исправленное И.Г.Шнейдером) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 153-155.

42. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Principes elementaires d'economie politique» /Par Chr.De Schloetzer. Mitau, 1804. Т. 1. («Основания политической экономии», сочинение Христиана Шлецера) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 11-13.

43. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Repertoire du theatre francais» /Par m. Petito. Paris, 1803. Т. 1-6. («Магазин Французского театра», издано г.Петито) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 205-208.

44. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Rhetorica quae vulgo Dionysio Halicarnassensi tribuitur», auctore H.A.Schott. Lipsiae, 1804. («Риторика, которую вообще приписывают Дионисию Галикарнасскому», объясненная Г.А.Шоттом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 305-307.

45. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Theorie physicomathemethique de l'organisation des mondes» /Par P.E.Lancelin.P., 1805. («Физико-математическая теория происхождения миров, или планетных систем». Сочинение П.Ф.Ланселеня) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 361-365.

46. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Traduction d'un fragment du XVIII livre de Polybe» /Par le comte d'Antraigues. London, 1806. («Отрывок из 18 книги Полибия», переведенный гр. д'Антрегом) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 150-152.

47. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Traite de calcul differentiel» /Par S.F.Lacroix. P., 797-1798. Т. 1-2. («Трактат о дифференциальном исчислении», сочинение С.Ф.Лакроа) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 188-191.

48. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Traite elementaire d'astronomie physique» /Par L.V.Biot. P., 1805. Т. 1-2. («Начальное основание физической астрономии», сочинение господина Биота) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 9-14.

49. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Uber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freichei» von J.G.Fichte. Berlin, 1806. («Об истинном свойстве ученого, и о внешнем образе его жизни и поведении, относительно разумной свободы, которой он, как

человек, одарен», сочинение господина Фихте) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 337-342.

50. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Über die itzige Verfassung der protestantischen Schulen in Ungarn». Wien, 1804. («О нынешнем состоянии протестантских училищ в Венгрии») // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 101-102.

51. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Über Massen und Steine, die aus dem Monde auf die Erde gefallen sind» von E.A. von Ende. Braunschweig, 1804. («О массах и камнях, упавших с неба на землю», сочинение Ф.А. фон Энде) // // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 185-188.

52. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Versuch einer Geschichte des bildenden Kunste in Russland». Von J.D.Fiorillo. H.Dieterich, 1806. («Опыт истории живописи в России», сочинение И.Д.Фиорилло) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 81-84.

53. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Versuche in der scientificischen und popularen Philosophie». Von M.Engel — Frankfurt am Main, 1803. («Опыт ученой и простонародной философии». Сочинение М.Энгеля) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 262-264.

54. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Von dem Rechte des Regenten Gesetze über burgerliche Rechtsverhältnisse abzuändern» Von J.Bohonowsky. Landshut, 1803. («О праве государя переменять законы». Сочинение И.Бохоновского) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 199-200.

55. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» von F.W.J.Schelling, Doktor der Philosophie und Professor der Medicin zu Jena (itzt zu Wurzburg). Tübingen, 1803. («Уроки о способе академического учения», изданные Ф.Шеллингом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 254-256, 257-258.

56. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Werke Gustav's des Dritten, Königs von Schweden». Berlin, 1805. («Творения Густава Третьего, короля Швеции») // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 323-325.

57. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Winkelmann und sein Jahrhundert». In Briefen und Aufsätzen von Goethe. Tübingen, 1805. («Винкельман и его столетие», сочинение Г.Гете) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 369-375.

58. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Xenophontis Atheniensis scripta» a V.Weiske. Lipsiae: Frietsch, 1804. («Сочинения Ксенофонта», изданные В.Вейске) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 329-333.

59. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Zur Munzkunde Russlands». SPb.: Akademie der Wissenschaften, 1805. (Круг. «Опыт нумизматики российской») // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 1-8.

60. Буле И.Ф. Рецензия на книгу: «Hector. Russische Annalen in inren slavischen Grundsprache verglichen, ibersetzt und erklart von A.L.Schloezer». Gottingen: Dietrich, 1802. Theilen 1-2. («Русские летописи, на коренном славянском языке, сравнены, переведены и объяснены А.Л.Шлецером») // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 1-7, 25-30.

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

М.Н.Громов. Исихазм в отношении к вербальному и невербальному аспектам культуры	3
А.Д.Сухов. Единение западничества и славянофильства: синтез К.Д.Кавелина	20
В.В.Лазарев. О целостности русской идеи	37
С.И.Бажов. «Русская идея»: учения о культурной самобытности в философской мысли России XIX века	58
Л.А.Коган. Историософия Н.Ф.Федорова	69
И.Ф.Худушина. Вяч. Иванов: метафизика национального самоопределения	88

Эссе

Переписка из трех углов	100
М.Н.Громов. «Под знаком вечности» (опыт неклассической эссе-рецензии)	141

Переводы

Фредерик К.Коплстон. Философия в России (от Герцена до Ленина и Бердяева)	155
---	-----

Рецензия, критика, библиография

А.В.Панибратцев. Новая книга о философии старообрядчества	171
А.М.Хлопников. Русскоязычные труды профессора Московского университета И.Ф.Буле	181

Научное издание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. № 2

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор: *Н.Б.Кузнецова*

Корректоры: *Е.В.Захарова, Л.В.Суровцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 04.12.97.

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

Усл.печ.л. 11,87. Уч.-изд.л. 10,69. Тираж 500 экз. Заказ № 052.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка: *С.В.Нефедкина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14