

Российская Академия Наук
Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

№ 4

Москва
1999

ББК 87.3
УДК 10(09)
И-90

Редколлегия:

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

Редакторы:

М.Н.Громов, А.В.Панибратцев

Рецензенты:

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

И-90 **История философии. № 4. — М., 1999. — 217 с.**

Четвертый номер открывается материалами, посвященными знаменательному юбилею — столетию со дня смерти великого русского философа В.С.Соловьева. Прочие материалы, в отличие от предшествующих номеров, сгруппированы по тематическому признаку; читатель имеет возможность познакомиться с рубриками «Просвещение», «Западники и славянофилы», «Философия и религия». Издание адресовано специалистам — историкам философии, и, разумеется, всем, кто интересуется историей русской мысли.

В.В.Бычков

Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма

Столетие, прошедшее после Соловьева, почему-то побуждает нас сегодня с особым вниманием всматриваться в его философию. Вероятно, в надежде отыскать в ней то, чего нам крайне не хватало весь этот долгий и трудный век — последний век второго тысячелетия христианства, ярким представителем которого был русский мыслитель. И не хватает до сих пор. Прошедшее столетие не одарило русскую землю, да, кажется, и человечество в целом, более крупным пророческим умом: сегодня это открывается с особой очевидностью. В конце прошлого века Соловьев узрел то, что с пугающей последовательностью реализуется в нашем столетии, но он же усматривал и позитивные антропо-космологические тенденции грядущего развития человечества, которые нам до сих пор еще не столь очевидны, как великому мистiku и провидцу. Поэтому мы снова и снова с надеждой на понимание и откровение всматриваемся в его тексты.

Существенный интерес в этом плане представляет эстетика русского философа, как своеобразное резюме всей христианской эстетики на уровне философской рефлексии. Только со времен Канта философия осознала, что без эстетики невозможно создать целостную картину универсума, и каждый крупный философ вынужден был (хотя далеко не всем из них это было под силу) так или иначе завершать свою систему эстетикой, предмет которой менее всего поддается вербализации. Соловьев был одним из немногих, для кого эстетика не являлась проблемой, ибо в сфере неформализуемого духовного опыта — и мистического, и художественного, — он был своим человеком. Тем не менее формально он не завершил свою систему написанием специального и законченного сочинения по эстетике, хотя и плани-

ровал такую работу. Вероятно, лучше многих философов чисто рационалистической ориентации он ощущал все трудности, стоящие перед мыслителем, всерьез берущимся за такой труд, и откладывал эту работу на более поздние годы, которые, увы, ему не были отпущены. О серьезности, значимости и трудоемкости такого предприятия сегодня наглядно свидетельствует хотя бы уникальное исследование по христианской эстетике крупнейшего католического мыслителя нашего времени, кстати, в чем-то созвучного Соловьеву, Ганса Урс фон Бальтазара, реализованное в трех монументальных томах (в пяти книгах), написание которых ушли его лучшие годы¹.

Соловьев не создал подобного труда, тем не менее именно с него начинается новый существенный этап в русской религиозной эстетике² и достигает своеобразного апогея в период «русского духовного ренессанса начала XX века» (выражение Н.А.Бердяева, ставшее сегодня прагматически научным понятием) — в частности, у его последователей Николая Бердяева и особенно у теоретиков неоправославия о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова и у ряда других менее крупных мыслителей первой половины века. Эстетика самого Соловьева, опиравшегося и на неоплатонизм, и на немецкую классическую эстетику (прежде всего на Шеллинга), и на многие идеи русской эстетики XIX в., но также — и на данные современных ему естественных наук, значительно шире собственно религиозной (в традиционном смысле термина религия) эстетики. Разработанная им философская теория «положительного всеединства», понимание искусства в духе мистической «свободной теургии», преобразующей мир на путях к его духовному совершенству, концепция художественного выражения «вечных идей» и мистическое зрение Софии как космического творческого принципа (его софиология)³ легли в основу многих направлений эстетических исканий начала XX в.; в частности, существенно повлияли на теоретиков русского символизма и на уже упоминавшуюся неправославную эстетику⁴ родоначальником которой он, собственно, сам и являлся.

Сегодня излишне указывать на значимость и уникальность места В.Соловьева в истории русской культуры⁵. Он, как известно, был первым и крупнейшим русским философом в точном (новоевропейском) смысле этого слова, то есть ученым, создавшим целостную всеобъемлющую философскую систему. При этом ему не чуждо было художественное творчество (его поэзия заняла свое достаточно высокое место в истории русской ли-

тературы), и душа его была открыта для мистического опыта. В нем счастливо воплотились лучшие черты русской ментальности, далекой от узко рационалистического философствования, но проявляющей к нему большой интерес. Соловьев был первым, кто соединил в себе дух русского мудреца с западным пристрастием к строго дискурсивному схоластическому мышлению. Вполне естественно, что его систематизаторский ум и личный художественный опыт постоянно ориентировали его мысль в сферу эстетики. Он написал несколько специальных статей по эстетике и теории искусства и развил основные эстетические идеи в своих литературно-критических статьях и отчасти в философских работах. Фактически к концу жизни у него сложилась целостная эстетическая система, которая хорошо вычитывается из корпуса его текстов и творческий потенциал которой еще отнюдь не исчерпан культурой.

Уже в одной из первых своих крупных работ «Философские начала цельного знания» (1877) Соловьев ясно намечает место эстетического опыта в системе своего миропонимания и в социальном универсуме соответственно. Исходя из основных начал человеческой природы (чувства, мышления, воли), он выявляет три основные сферы «общечеловеческой жизни»: 1. Сферу *творчества*, основывающуюся на *чувстве* и имеющую своим предметом *объективную красоту*. Она имеет три ступени (или «степени») реализации (от высшей к низшей): *мистику* (абсолютная ступень), *изящное искусство* (формальная ступень) и *техническое искусство* (материальная ступень). 2. Сферу *знания*, основывающуюся на *мышлении* и имеющую своим предметом *объективную истину*. Три ее ступени: теология, отвлеченная философия и положительная наука. 3. Сферу *практической жизни*, основывающейся на *воле* и имеющей своим объектом *общее благо*. Реализуется эта сфера в «духовном обществе» (церковь), политическом обществе (государство) и экономическом обществе (земство). «Должно заметить, что из этих трех общих сфер первенствующее значение принадлежит сфере творчества, а так как в самой этой сфере первое место занимает мистика, то эта последняя и имеет значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма, что и понятно, так как в мистике жизнь находится в непосредственной теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественною» (1, 256-257; 264-265)⁶.

Соловьев достаточно подробно разъясняет суть этой иерархически заостренной системы для своих современников, увлеченных позитивистски-материалистическими или вульгарно-социологизаторскими взглядами. Сфера практической деятельности ориентирована только на уровень материально-социальной организации жизни людей, являющийся важным, но низшим с точки зрения духовных ценностей. Сфера знания занимает более высокий уровень, но она ориентирована только на пассивное познание различных сфер бытия. И, наконец, творчество находится на самом высоком уровне, ибо это активная созидательная деятельность людей, неразрывно связанная с божественной сферой, ориентирована на воплощение красоты и осуществляется не по человеческому произволу, но на основе восприятия «высших творческих сил» (262). «Техническое художество», верхней ступенью которого является зодчество, имеет в основном утилитарные цели, и идея красоты служит здесь лишь внешнему украшению создаваемых утилитарных вещей. Напротив, «изящные художества» (*schone Kunst, beaux arts*) (ваяние, живопись, музыка и поэзия) имеют сугубо эстетическую цель — красоту, «выражающуюся в чисто идеальных образах». В видах изящных искусств заметно «постепенное восхождение от материи к духовности»: в скульптуре наиболее сильно материальное начало, и оно слабеет по мере перехода к живописи, музыке и практически исчезает в поэзии, выражающейся «только в духовном элементе человеческого слова» (там же).

Предмет изящных искусств, неоднократно подчеркивал Соловьев, — красота, но это еще не полная, не всецелая, не абсолютная красота. Образы искусства ориентированы на идеальные формы, но имеют случайное, преходящее содержание. Истинная же абсолютная красота обладает определенным и непреходящим содержанием. Такой красоты нет в нашем земном мире, искусства улавливают лишь отблески этой «вечной красоты», ибо она принадлежит миру «сверхприродному и сверхчеловеческому». «Творческое отношение человеческого чувства к этому трансцендентному миру называется *мистикою*» (263). Кому-то может показаться неожиданным это сопоставление мистики и искусства, хотя у них как минимум три области общих черт. В основе и того и другого лежит *чувство*, а не деятельная воля или познание: в качестве главного средства и то и другое имеют *воображение*, или фантазию, а не внешнюю деятельность и не размышление: и то и другое опираются на «эк-

статическое вдохновение», а не на «спокойное сознание» (263). Только людям, чуждым духовному опыту, мистика представляется удаленной от художественного опыта и чем-то смутным и неясным. Соловьев видит в ней самую высокую ступень творчества и вообще человеческой деятельности; он убежден, что мистика благодаря ее непосредственной близости к божественной сфере «не только сама обладает безусловною ясностью, но и все другое она одна только может сделать ясным», хотя для душ со слабым духовным зрением ее свет невыносим и погружает их в полную темноту (264). В истинности этих идей о мистике молодого русского философа убеждают его философские кумиры того времени Шопенгауэр и Гартман (265).

В западноевропейской культуре Соловьев различал три исторических периода в сфере творчества. Средневековый, когда не существовало свободного искусства («художества» в его терминологии), все было подчинено мистике, растворено в мистико-религиозной сфере. С «эпохи возрождения» в результате ослабления религиозного чувства и открытия античного искусства начинается развитие и господство изящных искусств. А в наш век «наступило третье господство — технического искусства, чисто реального и утилитарного», «утилитарного реализма», когда от искусства требуется лишь поверхностное подражание действительности, да «узкая утилитарная идея — так называемая тенденция». Искусство превратилось в ремесло (279-280). Таким образом, Соловьев констатирует очевидный кризис и почти полную деградацию «западной цивилизации». Однако он убежден, что это не последнее слово в человеческом «развитии» и верит в грядущий «третий фазис», более высокий, неразрывно связанный с обращением человечества на новом уровне к божественному миру: определяющую роль здесь должен сыграть русский народ, Россия (284-285).

Эстетический пафос молодого философа не претерпел существенного изменения и в зрелые годы. Центральное место в его эстетической системе занимают идеи *красоты и искусства*, и базируются они у него на теории *эволюционного творения* мира. Соловьев дополнил библейскую креационистскую идею дарвинской концепцией эволюции и эту неохристианскую теорию мироздания положил в основу своей эстетики. Он признает, что мир был замыслен Богом изначально во всей его полноте, совершенстве и красоте и в этом замысленном виде существует вечно в системе идей тварного бытия. Под *идеями* вообще рус-

ский философ понимал «то, что само по себе достойно быть», «достойный вид бытия», «полную свободу составных частей в совершенном единстве целого», то есть — идеальный замысел бытия в единстве многообразия (VI, 44). Конкретное творение во времени осуществляет космический ум, или «зиждательное начало природы» — Логос, последовательно преодолевающий активное сопротивление первобытного хаоса. Органический мир, убежден Соловьев на основе знаний современных ему естественных наук, в частности палеонтологии и биологии, и собственных наблюдений, «не есть произведение так называемого непосредственного творчества», хотя высшие органические формы «от века намечены в уме всемирного художника» (61). В этом случае мир был бы изначально совершенным и гармоничным не только в целом, но и во всех своих частях. Мы же знаем, что это не так. Достижения естественных наук, с одной стороны, и антиэстетический облик многих представителей животного мира древности (всех этих ихтиозавров, птеродактилей и т.п. допотопных монстров, которых не мог же непосредственно создать Бог), да и современности — с другой, убеждают Соловьева в эволюционности божественного творения мира. «Творение есть постепенный и упорный процесс; это — библейская и философская истина, так же как и факт естественной науки. Процесс, предполагая несовершенство, предполагает тем самым определенный прогресс, состоящий во все более и более глубоком и полном объединении материальных элементов и анархических сил, в преобразении хаоса в космос, в живое тело, могущее послужить для воплощения Божественной Премудрости» (XI, 304).

Зиждательный Логос, преодолевая постоянное сопротивление хаоса, творит во времени (это и есть изучаемый наукой ход эволюции) «великолепное тело нашей вселенной». Процесс творения имеет две тесно связанные между собой цели — общую и особенную. «Общая есть воплощение реальной идеи, т.е. света и жизни, в различных формах природной красоты: особенная же цель есть создание человека, т.е. той формы, которая вместе с наивысшей телесною красотою представляет и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием» (VI, 73). Таким образом *красота* оказывается в системе Соловьева важнейшим признаком прогрессивной реализации божественного замысла творения мира, то есть объективным показателем степени воплощения предвечных идей, или их совокупности — «всемирной идеи». Соловьев практически дословно

повторяет главный тезис неоплатонической эстетики: красота в природе «есть *воплощение идеи*»; «красота есть идея действительно осуществляемая, воплощаемая в мире прежде человеческого духа» (43).

В онтологическом плане речь у русского философа идет о совокупной «всемирной идее» творения, содержание и сущность которой он определяет как «достойное бытие или положительное всеединство, простор частного бытия в единстве всеобщего». Рассматриваемая как предмет абсолютного желанья, эта идея предстает нам в ипостаси *добра*, или *блага*; в качестве объекта мышления, мыслимого содержания для ума она является *истиной*; «наконец, со стороны совершенства и законченности своего воплощения, как реально-ошутимая в чувственном бытии, идея есть *красота*» (44–45). Традиционное для европейской культуры *триединство истины, добра и красоты* у Соловьева предстает в виде трех ипостасей единой всемирной идеи. Онтологическим критерием этой идеи — «достойного или идеального бытия» — является в системе русского философа «положительное всеединство», которое определяется им как «наибольшая самостоятельность частей при наибольшем единстве целого», некая идеальная целостность бытия при полной свободе и самостоятельности всех составляющих. Ясно, что прообразом этого всеединства является «неслитное соединение» и «нераздельное разделение» ипостасей Троицы. Критерий «эстетического достоинства» Соловьев определяет как «наиболее законченное и многостороннее воплощение» всемирной идеи «в данном материале» (45).

Образец этого воплощения в неорганической природе Соловьев видит в алмазе, который, имея одинаковый химический состав с углем, отличается от последнего только красотой, то есть степенью воплощения идеи. В алмазе осуществилось предельно возможное *просветление* материи видимым светом. «В этом неслиянном и нераздельном соединении вещества и света оба сохраняют свою природу, но ни то ни другое не видно в своей отдельности, а видна одна светоносная материя и воплощенный свет, — просветленный уголь и окаменевшая радуга» (40). Соловьев, естественно, знает о материальной природе света и об атомарном строении вещества, поэтому специально разъясняет, что в данном примере («для нашей эстетической задачи») его интересует не метафизика света и материи, а лишь относительная, феноменальная (визуальная) противоположность между светом и «весомыми телами». Этот пример дает ему возможность определить красоту как «*преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверх-материального начала*» (41).

Дав общее определение красоты, Соловьев подтверждает его примерами из неорганической и органической природы и приходит к выводу, что свет является не только метафорической основой красоты, но и метафизической. Здесь он фактически обращается к давно забытой в новоевропейской культуре метафизике и эстетике *света*, составлявшей важную часть средневековой христианской (особенно византийской и древнерусской) эстетики⁷. Однако в отличие от своих средневековых предшественников философ позитивистской эпохи спускает световую эстетику с мистических высот абсолютного духовного (даже божественного — у византийских отцов Церкви и христианских мистиков) бытия на почву естественнонаучных и философских достижений своего времени, оставив световую мистику в качестве идеала грядущей эпохи. Видимый свет как «первичная реальность идеи» в косном веществе является «первым началом красоты в природе». Сочетаясь в той или иной форме с материей природных вещей, он при механическом, внешнем соединении образует красоту неорганического мира, а при органическом, внутреннем соединении — «явления жизни». Еще древняя наука догадывалась, подчеркивает Соловьев, а новая убедительно доказала, что «органическая жизнь есть превращение света» (46). В работе «Красота в природе», на которую я здесь в основном опираюсь, Соловьев прослеживает порядок воплощения идеи, или явления красоты в мире, в соответствии с общим космогоническим порядком творения мира Богом, начиная с неба, солнца, луны, звезд и кончая человеком. Свет предстает здесь физическим выразителем «мирового всеединства», которое наиболее полно в неорганическом мире реализуется (на эстетическом уровне) в красоте звездного неба (48). Этот же образ «положительного всеединства» всемирный художник воплощает и в красоте растительного и животного миров, изнутри зажигая в них жизнь.

В растениях свет и косная материя, впервые органично проникая друг в друга, образуют жизнь, которая, питаясь земной стихией, заставляет ее тянуться к небу. Растение поэтому «есть первое действительное и живое воплощение небесного начала на земле, первое действительное преображение земной стихии», показателем которого является преимущественная красота подавляющего большинства растений. «Для растений зрительная красота есть настоящая *достигнутая* цель» (59). Эстетический критерий совершенства растений совпадает с естественнонауч-

ным, чего нельзя сказать о животном мире. Там красота не является еще «достигнутой целью»: там органические формы служат лишь наиболее интенсивному проявлению жизненности в аспекте ее поступательного развития, которое завершается в человеческом организме, «где наибольшая сила и полнота внутренних жизненных состояний соединяется с наисовершеннейшей видимою формой в прекрасном женском теле, этом высшем синтезе животной и растительной красоты» (60).

Однако и эта, на сегодняшний день высшая, форма природной красоты не является идеальной, как обладающая в основном только преходящей и внешней красотой, в которой идеальное содержание «недостаточно прозрачно». Для Соловьева высшая красота природы — показатель реальности воплощения положительного всеединства. В его понимании абстрактный, неспособный к творческой реализации дух и косная, неодухотворенная материя, или вещество, одинаково «несообразны с идеальным или достойным бытием», и поэтому они не могут быть прекрасными. Для осуществления идеальной красоты необходимы два условия: «1) непосредственная материализация духовной сущности и 2) всецелое одухотворение материального явления, как собственной неотделимой формы идеального содержания». При идеальной реализации этих условий, когда красота свидетельствует о нераздельности духовного содержания и чувственного выражения, материальное явление, ставшее прекрасным, то есть «действительно воплотившее в себе идею, должно стать таким же пребывающим и бессмертным, как сама идея». Материя в красоте делается причастной бессмертию идеи (82).

Однако пока в природе, и особенно в органическом мире, это идеальное единство не достигается. Процесс творения находится еще в стадии, далекой от завершения, поэтому в жизни встречается много эстетически нейтральных и просто безобразных существ и явлений. В эстетике Соловьева *безобразное* выступает категорией, показывающей степень нереализованности процесса воплощения идеи, или степень непреодоленности изначального хаоса. Последний сам по себе нейтрален в эстетическом плане. Это — предвечная неупорядоченная иррациональная стихия, имеющая космическое бытие на уровне «души мира». «Хаос, — определяет В. Соловьев, развивая поэтическую мысль Ф. Тютчева о «древнем хаосе, родимом», — т.е. отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положи-

тельного и должного — вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания» (VII, 126). Процесс творения и соответственно становления природной красоты заключается в упорядочении хаоса, преодолении его и преобразовании в космос, то есть в красоту. Однако и введенный в пределы всемирного строя, смысла и красоты, хаос, говоря словами Тютчева, «под ними шевелится», а часто и просто выплескивается мятежными порывами. И Соловьев не считает эти всплески хаоса и его постоянное стремление вырваться из оков космоса негативным фактом космического бытия. Он далек от упрощенной мысли о позитивности (и возможности) полного уничтожения хаоса. Своим постоянным противоборством упорядочивающему божественному началу хаос стимулирует развитие и актуализацию жизненного процесса, космического организма в целом. «Это присутствие хаотического, иррационального начала в глубине бытия сообщает различным явлениям природы ту свободу и силу, без которых не было бы и самой жизни и красоты». Их сущность составляет постоянная борьба света с тьмой, под которой имеется в виду реальная противодействующая креативному процессу сила. И для бытия красоты «вовсе не нужно, чтобы темная сила была уничтожена в торжестве мировой гармонии»: достаточно будет если светлое начало подчинит себе темное, отчасти воплотится в нем, овладеет им, но не уничтожит окончательно. «Хаос, т.е. само безобразие, есть необходимый фон всякой земной красоты, и эстетическое значение таких явлений, как бурное море или ночная гроза, зависит именно от того, что *И*под ними хаос шевелитсяI» (127).

Безобразное, как эстетическая характеристика хаоса, проявляет себя только с появлением красоты, с момента, когда свет и жизнь начинают пронизывать косную материю, когда появляется форма. Красота и «безобразие» — два взаимопроявляющих себя феномена. Отсутствие одного приводит к исчезновению и другого. Начало, противодействующее становлению идеальной формы, «должно производить резкое впечатление безобразия» (VI, 42). При этом сопротивление хаотического начала пропорционально росту совершенства организации материи, росту степени адекватности воплощения идеи. В минеральном мире хаос еще находится как бы в окаменевшем состоянии, в растениях он дремлет и предельно пассивен, и только с появлением жизни хаотическое начало впервые пробуждается к активному противодействию объективации идеи совершенного организма в ду-

шах и телах животных. Поэтому мы реже встречаемся с красотой в животном мире, чем в растительном или неорганическом. И чем совершеннее животный организм, тем реже проявляется в нем истинная красота; «на каждой достигнутой высшей степени организации и красоты являются и более сильные уклонения, более глубокое безобразие, как высшее потенцированное проявление того первоначального безобразия, которое лежит в основе — и жизни, и всего космического бытия» (62). Соловьев различает три «формальные причины» преобладания безобразного над прекрасным в животном мире: 1) «непомерное развитие материальной животности», которое проявляется, например, в подавляющем господстве в организме одной животной функции, в частности половой, как у червей; 2) «возвращение к бесформенности», как у многих видов слизняков, имеющих сравнительно сложную внутреннюю организацию; 3) «карикатурное предварение высшей формы», что наблюдается у лягушек, обезьян. Все же эти причины могут быть сведены к одной, более общей — «к сопротивлению, которое материальная основа жизни на разных ступенях зоогенического процесса оказывает организующей силе идеального космического начала» (65)⁸. Таким образом, красота и ее формы и степени проявления в природе свидетельствуют, по Соловьеву, стремившемуся совместить в своей системе библейский креационизм с дарвинизмом, что космогенный процесс творения находится еще в стадии активного развития и наиболее значимые этапы его еще впереди.

Важнейшую роль в этом процессе борьбы созидательно-упорядочивающего начала с хаотическим, в божественном творении мира и в творческой деятельности вообще играет, согласно теории Соловьева, София Премудрость Божия. Поэтому софиология заняла видное место в философии русского мыслителя, и именно в ее эстетической части. Фактически Соловьев стал на русской почве родоначальником этого учения, хотя истоки его уходят в глубокую древность⁹. В своем понимании Софии он опирается на библейские и гностические тексты, на мистический опыт многих визионеров, на богослужебную и художественную практику православия и на свои собственные софийные видения и поэтические интуиции. В частности, он считал именно софийный аспект религиозного чувства русского народа наиболее самобытным в христианстве наших средневековых предков.

Без преувеличения можно сказать, что идея Софии стояла в центре философии, поэзии, жизни Соловьева, а его *софиология* открыла новую и яркую страницу в этом учении — *неоправос-*

лавную, талантливо дописанную уже в нашем веке о Павлом Флоренским и о Сергием Булгаковым. Софийные интуиции с ранней юности пробудились в душе Соловьева и постепенно вылились в многомерную художественно-философскую концепцию, венчавшую его философию всеединства и воплощавшую его религиозную тоску по идеальной Вселенской Церкви совершенного человеческого общества. Просматриваются три этапа становления этой концепции. Первый — романтично-поэтический, относящийся к 1875-1876 годам. Второй — философско-космогонический, нашедший наиболее полное изложение в «Чтениях о Божечеловечестве» (1877-1881); и третий — космоэсхатологический, подробно прописанный в работе «Россия и Вселенская Церковь» (впервые изданной по-французски в 1889 году). Каждый последующий этап не отрицал предшествующий, но накладывался на него, в результате чего и сформировалось некое достаточно сложное и неоднозначное философско-поэтически-богословское образование, обращенное как к разуму, так и к эстетическому сознанию и религиозному чувству тех, кто желал бы понять софиологию Соловьева.

Первый этап юношеских размышлений о Софии приходится на период интенсивных духовных исканий будущего философа. Он увлекается неоплатонизмом, гностическими учениями, Каббалой, магией, посещает спиритические сеансы, с одобрением отзываясь о многих теософских идеях, учении Бёме, Сведенборга, философии Шеллинга. Он часто как бы слышит зовы иных миров, и его рукописи этого периода, как писал С.М.Соловьев, «испещрены медиумическим письмом». В это время Соловьев убежден, что он посредством медиумического письма получает откровения от небесных духов и самой Софии. По большей части эти откровения написаны на французском языке и имеют подпись Софии или полугреческими буквами *София*¹⁰. В «альбоме № 1» первого заграничного путешествия Вл.Соловьева помещена его гностико-каббалистическая Молитва к духовным сущностям, в которой он обращается и к Софии, именуюя ее «пресвятой», «существенным образом красоты», «сладостью сверхсущего Бога», «светлым телом вечности», душой миров» (XII, 149). От 1876 года сохранилась написанная по-французски черновая рукопись под названием «Sophie»¹¹, в которой дан достаточно сумбурный набросок будущей системы Соловьева. Сочинение написано в форме диалога, в котором, отвечая на вопро-

сы *Философа*, сама *София* излагает основные положения этой системы. Будущему философу остается только продумать и более строго изложить их.

За два года до смерти у Соловьева вдруг возникла потребность поведать миру о том *сокровенном*, чем вдохновлялась его беспокойная душа в течение всей недолгой жизни философа и поэта, что духовно питало все его творчество. Он написал небольшую поэмку, где в «шутливых стихах», как сообщает он сам в примечании, он воспроизвел «самое значительное из того, что до сих пор случалось со мною в жизни» (86). Этим «самым значительным» были три явления ему Софии, которую, однако, он нигде не называет по имени («Подруга вечная, тебя не назову я»). Шутливый тон поэмы «Три свиданья», относящийся к житейско-бытовому обрамлению самих видений, только подчеркивает их необычную просветленность, романтическую возвышенность, духовную значимость и серьезность, а с другой стороны, выступает как бы защитной ширмой от скепсиса и насмешек позитивистски и рационалистически настроенной научно-интеллигентской общественности того времени — чтоб не прослыть «помешанным иль просто дураком». Шутливая форма изложения не претендует на безоговорочную правдивость описанного — хотите верьте, хотите нет, но имеющий уши — услышит. Этот же прием Соловьев применил в том же году для изложения своей глубоко интимной концепции *Вечно-Женственного* в стихотворении «Das Ewig-Weibliche» (слово увещательное к морским чертям) (отрывок см. ниже; 71-73).

Шутливость относится к той «грубой коре вещества», под которой юный философ «прозрел нетленную порфиру // И ощутил сиянье божества» (85). Девятилетнему мальчику в храме, а затем двадцатитрехлетнему юноше дважды в Британском музее и в египетской пустыне являлась прекрасная Дева, пронизанная «лазурью золотистой», в неземном сиянии, «с улыбкою лучистой»:

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

Все видел я, и все одно лишь было, —
Один лишь образ женской красоты...

Безмерное в его размер входило, —
Передо мной, во мне — одна лишь ты. (84).

«Таинственной красою» Софии был побежден «житейский океан»: неисцелимо уязвленный ею юноша, как в свое время юный Константин Философ, посвятил ей всю свою недолгую жизнь. С первых лет после египетского явления и до конца жизни он неустанно размышлял о ней в своих теоретических работах и пел ее как божественную царицу, возлюбленную в своей поэзии.

У царицы моей есть высокий дворец,
О семи он столбах золотых,
У царицы моей семигранный венец
В нем без счету камней дорогих

И покрыла его, тихой ласки полна,
Лучезарным покровом своим.

1875(12).

Вся в лазури сегодня явилась
Передо мною царица моя...

1877(12).

Земля владычица! К тебе чело склонил я,
И сквозь покров благоуханный твой
Родного сердца пламень ощутил я,
Услышал трепет жизни мировой.

1886 (22).

Тебя полюбил я, красавица нежная,
И в светло-прозрачный, и в сумрачный день.

Но сердце твердит: это пристань желанная
У ног безмятежной святой красоты.

1894 (42).

Ты непорочна, как снег за горами,
Ты многодумна, как зимняя ночь,

Вся ты в лучах, как полярное пламя,
Темного хаоса светлая дочь!

1894 (43).

Кто-то здесь... Мы вдвоем, —
Прямо в душу глядят лучезарные очи
Темной ночью и днем.

1898 (77).

Знайте же: вечная женственность ныне
В теле нетленном на землю идет.
В свете немеркнущем новой богини
Небо слилось с пучиною вод.

Все, чем красна Афродита мирская,
Радость домов, и лесов, и морей, —
Все совместит красота неземная
Чище, сильней, и живей, и полней.

1898 (72).

Здесь София предстает в облике прекрасной юной Девы, «небесной Афродиты», олицетворяющей романтическую идею Вечной Женственности — музы и вдохновительницы поэтов и влюбленных. И многие русские поэты конца XIX — начала XX века вдохновлялись поэтическим образом Соловьева, воспе-ли и развили его в своем творчестве. Вспомним хотя бы «Стихи о Прекрасной Даме» А.Блока, «Кубок метелей» Андрея Белого и другие произведения символистов. Визионерский и интимно-поэтический опыт постижения Софии юным философом существенно обогатил и его теоретические работы. Многие из поэтических эпитетов и тропов, наполняющих поэзию Вл. Соловьева, были развернуты в теоретических работах философа, уже начиная с трактата «София», в глубокие концептуальные положения, как бы накладывающиеся на поэтический образ прекрасной небесной Девы. Ее лучезарный образ постоянно просвечивает сквозь философско-богословские построения, освещая их изнутри своим теплым интимным сиянием, обволакивая золотистой лазурью.

В духе гностико-каббалистических традиций в «Софии» много внимания уделено образу *души мира*, женскому божественному началу. На различных этапах космогонического процесса,

который она сама и породила, душа мира предстает то духом зла, то локализованной в творении жизнедеятельной силой, то возвращающейся в божественную стихию Софией. В частности, на современном этапе, по убеждению юного Соловьева, София проявляет себя как субъективное начало в поэзии и философии, особенно энергично у Якоба Бёме, Сведенборга, Шеллинга, то есть выступает вдохновительницей субъективных мистико-романтических тенденций в философии и искусстве. Ее реальное воплощение в будущем — идеальная *Вселенская религия*.

В «Чтениях о Богочеловечестве» Вл.Соловьев отчасти развивает и существенно упорядочивает идеи, намеченные в «Софии». Здесь душа мира практически отождествляется с Софией, раскрывающейся в социальной истории как «идеальное человечество». Представляя собой реализацию божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество, или душа мира, есть вместе и единое и все; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало и норму этой жизни» (III, 140). В силу этой специфики своего бытия душа мира обладает принципиальной двойственностью — она заключает в себе и все тварное бытие, и божественное начало, что предоставляет ей свободу и от того, и от другого. Она является свободным субъектом тварного бытия, обладающим свободой самостоятельных действий и одновременно в своей творчески-объединяющей деятельности подчиняется божественному началу как предмету своей жизненной воли. Являясь «божественным человечеством Христа», «телом Христовым», или Софией, душа мира «образуется» божественным Логосом и в свою очередь «дает возможность Духу Святому осуществляться во всем», то есть реализовать идеи, содержащиеся в Логосе. Проникаясь божественным *всеединством*, она стремится реализовать его в творении — объединить множественность бесчисленных тварей в нечто целостное. Однако, обладая свободой воли, душа может сосредоточиться на самой себе, стать независимым божественным началом и прекратить свою функцию управления творением в качестве посредницы между ним и Божеством. Тогда творение обрекается (что и происходит в реальной земной истории) на отпадение от божественного всеединства и вся тварь повергается в рабство суете и тлению.

Здесь душа мира, или София, представлена в качестве божественного Начала и Существа, от которого тварный мир в своем космическо-социальном земном бытии зависит, пожалуй, даже в большей мере, чем от самого Бога. Ибо он и создается, и управляется, и приводится к всеединству исключительно через посредство души мира, от воли которой зависит выполнить функцию посредника или нет. София (=душа мира), таким образом, предстает здесь практически в облике своенравного и относительно свободного Художника-Творца, близком к тому, каким художника представляла эстетика Нового времени, и особенно эстетика романтизма и ориентирующихся на него направлений в культуре конца XIX века; художника — как проводника и исполнителя божественной воли и — как свободного субъекта творчества.

Уже на первых двух этапах соловьевской софиологии мы видим, как мысль философа напряженно пытается то свести в один образ и даже в одну личность многие противоречивые характеристики, функции, действия женского божественного начала космогонии, то развести их, распределить между двумя существами или принципами — *душой мира* и *Премудростью*. Эта работа фактически завершается на третьем этапе — в книге «Россия и Вселенская Церковь» и в некоторых художественно-эстетических работах.

Если в «Софии» душа мира на каком-то этапе космогонического процесса как бы совершенствуется и преобразуется в Софию, а в «Чтениях» фактически тождественна с Премудростью, ибо речь там идет о современном состоянии космоса, когда существует воцерковленное человечество, то на последнем этапе своего творчества Соловьев приходит к *одновременному* разделению *души мира* и Софии и их диалектическому *объединению*. Здесь важное значение приобретает ряд космогоническо-эстетических оппозиций, о которых уже частично шла речь: *хаос-космос; безобразное-прекрасное, иррациональное-рациональное* и т.п.

Опираясь на высветленные еще древностью (особенно гностиками) дуалистические принципы и архетипы бытия, Вл. Соловьев, как мы уже частично видели, полагает *хаос* в качестве негативно-потенциальной основы всего мироздания. В Боге изначально содержится «возможность хаотического существования», которая постоянно осуждается, подавляется и уничтожается им. И тем не менее «Бог любит хаос и в его небытии, и Он хочет, чтобы сей последний существовал». Он в состоянии всегда уп-

равиться с ним и поэтому «дает свободу хаосу» (XI, 293). Именно с хаосом связывает теперь Соловьев душу мира. И, как тварный, раздробленный в своей множественности мир, порожденный душой мира, является противоположностью и обратной стороной божественной всеобщности, всеединства, так и «душа мира сама есть противоположность или *антитип* существенной Премудрости Божией». И если София мыслится отныне Соловьевым как исключительно позитивное предвечное божественное Начало (то Начало, в котором Бог начинает творение согласно Быт. 1, 1), то *душа мира* — первая тварь, *materia prima*, субстрат сотворенного мира, то есть олицетворение хаотического, дисгармонического, временного начала в Универсуме. И в этом смысле она принципиально отлична и от Бога, и от Софии и противоположна им. С другой стороны, как и ее сущность хаос, она не имеет вечного бытия в самой себе, но «от века существует в Боге в состоянии чистой мощи, как сокрытая основа вечной Премудрости» (XI, 295). И эта *основа* имеет *отрицательный* знак, как бы — *антиоснова*, то есть выступает создателем того внутреннего космического напряжения, в результате которого только и существует творческий потенциал, двигательная сила Софии в делах творения мира, управления им.

И как для бытия красоты необходимо существование отчасти упорядоченной, но *свободно* противоборствующей ей хаотической темной силы, так и для бытия Софии как творческого начала необходима противоборствующая ей душа мира, ее *основа*, «носительница, среда и субстрат ее реализации» в тварном мире, ее второе тварное «я», сказали бы мы теперь. Однако в силу своей свободы и двойственного характера душа мира в принципе имеет возможность отрешиться от хаоса, привести творение к совершенному единству и «отождествиться с вечной Премудростью» (295). В этой плоскости лежали эсхатологические чаяния Соловьева.

Нелишне, однако, помнить, что за всей сложной софийной космогонией и метафизикой, за всеми этими изощренными и нередко противоречивыми философско-богословскими построениями, принципами и началами у русского философа-поэта всегда стоял тот трудно описуемый прекрасный пленительный женский образ, который уязвил его душу в юности: и он убежден, что именно в нем прозревается *главное качество* Софии, определяющее ее внутрибожественное субстанциальное состояние. Именно в «творческой сфере Слова и Святого Духа Божие-

ственная субстанция, существенная Премудрость, определяется и является в основном ее качестве как лучезарное и небесное существо» (300). И это существо предстает у Соловьева «истинной причиной творения и его целью», содержит в себе всю «объединяющую мощь разделенного и раздробленного мирового бытия» и «по основе своей есть единство всего, и в своем целом единство противоположного» (298: 306).

Однако до сотворения человека, до возникновения *человечества* как вершины творения, София не имела реальной возможности полного самоосуществления. Именно в человечестве, в его сакральной сущности и обретает она полноту своего *воплощения*. София предстает теперь тем *тройственным* и тем не менее *одним* богочеловеческим существом, в котором реализуется мистическое единение Человека (=человечества) с Богом. Центральным и личностным «обнаружением» Софии в мире является воплотившийся Логос, Бог Сын Иисус Христос, женским «дополнением» — Святая Дева, Богоматерь, а «вселенским распространением» — Церковь» (308). В непосредственном единении с Богом находится только Богочеловек Иисус, а через него — Святая Дева (тайнством Его рождения) и Церковь (являясь Его Домом и Телом). И все *трое* суть одно — *человечество*, созерцая которое в своей вечной мысли Бог и одобрил творение в целом. Именно поэтому и веселилась библейская Премудрость, узрев свою грядущую реализацию (Притч. 8, 30-31).

«Человечество, соединенное с Богом во Святой Деве, во Христе, в Церкви, есть реализация существенной Премудрости или абсолютной субстанции Бога, ее созданная форма, ее воплощение» (XI, 309). Для этого вывода Соловьев находит подтверждение и в опыте православного богослужения, и в древнерусском религиозном искусстве. Если отцы Церкви почти единодушно отождествляли Премудрость с Богом Сыном, то в богослужении многие тексты «мистических книг» Премудрости прилагаются то к Богоматери, то к Церкви, а церковное искусство, связывая Софию и с Богоматерью и с Христом, тем не менее отличает ее от них, изображая в образе отдельного Божественного существа, в котором русский народ, по убеждению Соловьева, «знал и любил под именем Святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви Вселенской». Этот вселенский аспект экклесиологической Софии Соловьев считал открытием русской народной религиозности, глубоко благочестия русской православной Церкви и «истинно национальной» идей. Ее развитию он посвятил свою теорию Вселенской Церкви.

Софиология Соловьева была активно и творчески воспринята русскими мыслителями начала XX века, особенно П.Флоренским и С.Булгаковым. Последний фактически создал на ее основе неоправославное учение, которое было достаточно резко осуждено русской православной Церковью¹², но имело существенное значение для развития современной религиозной эстетики¹³. Софиологические штудии русских мыслителей дали творческий импульс для аналогичных исследований в современной западной науке¹⁴. В эстетике самого Соловьева образ Софии занял главное место в качестве центрального творческого («зизждительного») начала космогенеза и *вдохновителя* художественного творчества человека, как одного из участников этого глобального процесса.

Отсюда постоянное внимание Вл.Соловьева к искусству, которое он вроде бы понимал достаточно традиционно, но делал из этого понимания далеко идущие оригинальные выводы. Сущность искусства он видел в красоте, достигающей в нем более высокой ступени, чем в природе: «Как человеческое самосознание относится к самочувствию животных, так красота в искусстве относится к природной красоте» (74). И на эту красоту он возлагал большие надежды. В качестве одного из высочайших образцов искусства Соловьев считал поэзию Пушкина и, достаточно часто обращаясь к ее анализу, на ее примере стремился показать значимость искусства в целом, корректируя, углубляя и в какой-то мере примиряя в процессе этого анализа позиции современных ему утилитаристов и сторонников чистого искусства.

Действительно, в узко утилитарном смысле поэзия Пушкина бесполезна, как и творчество многих других русских поэтов: но в целом она приносит большую пользу именно своей красотой, «потому что совершенная красота ее формы усиливает действие того духа, который в ней воплощается, а дух этот — живой, благой и возвышенный». Польза искусства состоит в том, что это «особая деятельность человеческого духа», имеющая свою собственную область действия и удовлетворяющая «особым потребностям» человека (VII, 70). Ибо дело искусства заключается не в украшении действительности приятными вымыслами, как говорилось в старых эстетиках, подчеркивает Соловьев в статье о Тютчеве, а в том, чтобы воплощать в «ощутительных образах», в «форме ощутительной красоты» высший смысл жизни, то «совершенное содержание бытия, которое философией добывается как истина мышления, а в нравственной деятельности дает о

себе знать как безусловное требование совести и долга» (124). И в творчестве Пушкина все это выразилось с наибольшей полнотой и силой. «*Самая сущность поэзии, — то, что, собственно, ее составляет, или что поэтично само по себе, — нигде не проявилась с такую чистотою, как именно у Пушкина, — хотя были поэты сильнее его*». К ним Соловьев относил Гомера, Данте, Шекспира, Гете и в определенных аспектах Байрона и Мицкевича. И все-таки именно Пушкина он считал поэтом «по преимуществу, более беспримесным, — чем все прочие, — выразителем чистой поэзии» (IX, 296-297). Ее суть русский философ видел в полной свободе от какой-либо предвзятой тенденции, от привнесения в поэтическое содержание каких-либо внешних моментов, вроде потребности «на злобу дня», о которой особенно пекились многочисленные утилитаристы в рядах русских критиков того времени. «Чистая поэзия» — это свободное излияние через поэта неких сущностных начал бытия, воплощающихся с его помощью в чистой поэзии, в беспримесной художественной красоте.

В поэзии (и шире, во всем искусстве) есть свое собственное (не религиозное, не философское, не политическое и т.п.) содержание и своя польза. «Поэзия может и должна служить делу истины и добра на земле, — но только *по-своему*, только своею *красотою* и ничем другим. Красота уже сама по себе находится в должном соотношении с истиной и добром, как их ощутительное проявление. Следовательно, все действительно поэтическое — значит прекрасное — будет тем самым содержательно и полезно в лучшем смысле этого слова» (299). Соловьев, таким образом, видел в искусстве один из существенных путей воплощения «всемирной идеи», ибо, в отличие от природного пути, здесь это воплощение реализуется через посредство наиболее высоко организованного в духовном плане существа — человека, да еще наделенного специальным даром. Последний фактор, однако, может служить и определенной помехой. В том случае, если художник неправильно понимает свою задачу и увлекается или внесением в искусство чуждого ему содержания (преходящей общественной прагматики, например), или пытается по-своему, субъективно и односторонне понимать красоту. К последним Соловьев относил современных ему сторонников «новой красоты» в искусстве — декадентов и символистов.

Главной слабостью их эстетической позиции и их искусства он считал разрыв органического союза между красотой, добром и истиной. Отказавшись от этого союза в пользу только красо-

ты, они нарушили изначальную космическую гармонию. В результате вынуждены были прибегнуть к каким-то искусственным, изощренным формам, с одной стороны, и — к эстетизации негативных явлений (демонизма, сатанизма и т.п.), с другой, что привело их к созданию каких-то подделок, а не истинного искусства (299-300). В частности, Соловьев с добродушной издевкой и язвительной иронией прореагировал на первые сборники русских символистов, изданные В. Брюсовым (см.: VII, 159-170), хотя символисты считали, и не без основания, в России именно Соловьева своим предтечей. Однако русскому философу пришлось не по душе искусственно изощренная «декадентская» форма произведений первых русских символистов, воплощенная, по его мнению, не истинный свет идеи, но слабое мерцание гнилушек и болотных огоньков. «Свет и огонь Пушкинской поэзии шли не из гниющего болота. Ее неподдельная красота была внутренне нераздельна с добром и правдой» (300). Именно «внутренне», то есть не на уровне рассудка («ума» по Соловьеву), но внесознательно — из «надсознательной области».

Первые опыты русских символистов и особенно эстетствующих декадентов оттолкнули Соловьева прежде всего своим подчеркнутым эстетством, отрывающим чувственно воспринимаемую красоту от ее глубинных метафизических оснований и абсолютизирующим только один, да и то узко понятый, аспект вселенской идеи. В онтологии же самого русского философа красота, выступавшая главным признаком (=знаком =символом!) оптимальности воплощения идеи, была неотделима от двух других ипостасей всемирной идеи, которая на уровне знания выражалась понятием *истины*, а на уровне социальной жизни — феноменом добра, или блага. Эту идею Соловьев подчеркивал во многих своих работах и, кстати, выдвигал в качестве одного из критериев оценки искусства, «поэзии». Творчество Пушкина и Достоевского он высоко ценил, в частности, и за то, что они не отделяли красоту от истины и добра. Отвлеченная истина, без связи с добром и красотой, по Соловьеву, — лишь «пустое слово»; изолированное от красоты и истины добро есть только бессильный порыв, а отдельно взятая красота «есть кумир». Во всей полноте они «живут только своим союзом». И Достоевский, счастливо сочетавший в себе религиозного человека, свободного мыслителя и «могучего художника», никогда не разделял эти «три неразлучные вида одной безусловной идеи. От-

крывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества — эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота. Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение — уже во всем есть конец и цель и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир» (III, 203).

Остроумно высмеяв первые опыты русских символистов за их претенциозность, Соловьев, по существу, конечно, был духовным отцом эстетики символизма, сложившейся уже в первое десятилетие XX в., то есть после смерти Соловьева, и особенно в теоретических работах Андрея Белого и Вяч. Иванова. Главные теоретики русского символизма фактически развили и довели до логического конца соловьевское понимание искусства, как выразителя духовных сущностей бытия, вечных идей и т.п. И интерпретировали на свой лад его идею «свободной теургии», о которой речь впереди. Сам Соловьев редко употреблял термин *символ* применительно к художественным образам, однако его понимание их практически не отличалось от того, что символисты называли художественным символом. А творчество Тютчева он анализирует вообще в духе символистских интерпретаций, характерных для младосимволистов. Приведа «поразительный образ» зарниц из Тютчева:

Одне зарницы огневые,
Воспламеняясь чередой,
Как демоны глухонемые,
Ведут беседу меж собой,
и т.д.,

Соловьев толкует его следующим образом: «Частные явления суть знаки общей сущности. Поэт умеет читать эти знаки и понимать их смысл. «Таинственное дело», заговор «глухонемых демонов» — вот начало и основа всей мировой истории. Положительное, светлое начало космоса сдерживает эту темную бездну и постепенно преодолевает ее» (VII, 128). Под таким пониманием поэтического образа подписался бы любой символист. В другом месте, процитировав еще одно стихотворение Тютчева, включающее строки:

Но меркнет день, настала ночь, —
Пришла — и с мира рокового
Ткань благодатную покрова
Собрав, отбрасывает прочь.
И бездна нам обнажена,
и т.д.,

Соловьев прямо пишет: «День» и «ночь», конечно, только видимые символы двух сторон вселенной, которые могут быть обозначены и без метафор» (126).

Тем не менее сам русский философ не считал себя поэтом-символистом и теоретиком символизма. Очевидна и причина этого. В его время символизм отождествлялся с декадентством и эстетством, то есть с формальным украшательством, созданным изощренной игрой эстетствующего ума. Он же подходил к искусству, как мы уже достаточно убедились, совсем с иных религиозно-онтологических позиций. Легковесность, поверхностность и несерьезность декадентской литературы, с которой он, видимо, был достаточно знаком, не позволили ему всерьез воспринять нарождающийся русский символизм, как значительное художественно-эстетическое направление. В своих иронических рецензиях на сборники русских символистов, он дал и три своих пародии на символистские стихи. Легкость, с какой ему удалось их написать, лишний раз убедила поэта-философа в том, что это не настоящая поэзия. Между тем по крайней мере одно из них могло бы занять определенно место в антологиях символистов. Я имею в виду стишок, начинающийся словами:

На небесах горят паникадила
А снизу — тьма.

(170)

Сегодня, зная эстетику символистов, пришедших после Соловьева и опиравшихся на его философию искусства, мы убеждены, что ее предтеча принял бы ее и во многом одобрил. Другой вопрос, что его скепсис относительно художественной практики символистов мог бы сохраниться и даже усилиться. Глубоко и точно осмыслив многие существенные вопросы искусства, символисты волей-неволей вынуждены были в своем творчестве следовать им, то есть в какой-то мере подчинять свое творчество теоретической концепции, разуму. Хотя сами знали, что

основа творчества — божественное вдохновение, и его нельзя заставить прийти насильственно и «диктовать» поэту образы, выражающие сущность бытия. Им же очень хотелось ее выразить. От этого и поэзия их часто страдала головными и искусственными конструкциями, что хорошо ощутил еще Соловьев на первых опытах русского символизма. Кажется, что и собственная поэзия Соловьева страдает именно этим недостатком. Поэт Соловьев не смог (да это и в принципе невозможно) полностью отмежеваться от философа Соловьева.

Иное дело Пушкин, и именно за это почитает его Соловьев. Он не теоретизировал о поэзии, а спокойно ждал прихода вдохновения. В промежутках между моментами божественного озарения вел образ жизни обычного светского ловеласа, но, когда снисходил на него глас Божий, он преображался и писал, писал, писал настоящую поэзию...

Соловьев тоже знал это не понаслышке, а из личного опыта и очень хорошо сумел изложить в своих эстетических штудиях. Поэт творит не по собственному желанию и произволу, не по решению своего ума и заранее обдуманному плану, но — «по вдохновению», когда смолкает собственный ум, и в нем начинают действовать какие-то выше него находящиеся силы; он слышит «божественные голоса» и творит, повинуюсь только им. И «какой бы величины ни был ум Пушкина, настоящая пушкинская поэзия не была делом ума, а зависела от восприимчивости его души к воздействиям из *надсознательной* области» (303). Именно этого не хватало, по его убеждению, известным ему символистам. Пушкин же, убежден Соловьев, сам хорошо сознал сущность поэтического творчества (приравнивая его к пророческому дару) и ясно высказался об этом в ряде своих стихотворений, посвященных художественному осмыслению поэзии и значимости самого поэта. Анализу этих стихотворений посвящена одна из последних больших работ Соловьева «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» (1899) (IX, 294–247), на которую я здесь и ссылаюсь. Вдохновение осмысливается самим Пушкиным как пророческий дар поэту, что дает основание Соловьеву завершить статью выводом о том, что Пушкин видел значение поэзии «в безусловно-независимом от внешних целей и намерений, самозаконном вдохновении, создающем то прекрасное, что по самому существу своему есть и нравственно доброе» (347).

Эстетической аксиомой считал Соловьев утверждение: «Поэт не волен в своем творчестве» (305). И это не имеет никакого отношения к понятию свободы творчества, ибо последняя со-

стоит не в творческом произволе на основе умственных желаний самого поэта, но в его свободном желании принять творческие импульсы из высших сфер бытия. Настоящая свобода творчества состоит в предварительной полной пассивности ума и воли поэта: «...свобода тут принадлежит прежде всего тем поэтическим образам, мыслям и звукам, которые сами свободно приходят в душу, готовую их встретить и принять». Свобода же души поэта заключается в том, что в минуту вдохновения она не связана никакими внешними или низшими импульсами, «а повинется лишь тому, что в нее входит или приходит к ней из той надсознательной области, которую сама душа тут же признает иною, высшею, и вместе с тем своею, родною». Поэт в своем творчестве и воплощает именно это «данное свыше», а не придуманное им самим. В этом смысл и назначение истинной поэзии (306). И поэт без особых философских размышлений «знает о существенном характере творчества, о его безвольной, пассивной основе» (307), которая не означает, естественно, какой-то анемии поэта. Душа поэта, принявшая вдохновение, «становится верховной властью в своем мире. В поэзии вдохновенный поэт есть царь», ибо не зависит уже ни от чего внешнего, но самозабвенно творит на основе только в него вложенного высшего, «пророческого» дара (343). Именно поэтому в пушкинском «Пророке», раскрывающем истинное значение поэта, Соловьев слышит библейский тон, невозмутимо величавый, недостижимо возвышенный (315).

Приходящее в душу поэта из «надсознательной области» вдохновение, данное ему «как высшая норма», осознается поэтом и философом Соловьевым как «внутренняя необходимость». Описывая творческий процесс, он неоднократно повторяет это словосочетание (329, 330), которое, кстати, через 10 лет станет главной категорией в эстетике основоположника абстрактного искусства, хорошо чувствовавшего суть духовного вдохновения, Василия Кандинского¹⁵. Вообще следует заметить, что эстетика Вл. Соловьева, если не прямо, то косвенно, через его учеников и последователей, которых было много в первой трети XX века, несомненно оказала воздействие на эстетику русского авангарда, и в первую очередь на таких особо чутких к духовным и космическим процессам художников, как Кандинский и Малевич¹⁶. Многие большие «Композиции» и «Импровизации» Кандинского его «драматического периода» (1910-1920 гг.) могут служить прекрасным художественным подтверждением идей Соловьева о бесконечной борьбе космического (гармонизирующе-

го) начала с хаотическим в процессе космогенеза. Супрематические безликие (с белым пятном вместо лица) «крестьяне» Малевича 1930-х гг. являются кричащим пластическим символом того «ничто», под которым «хаос шевелится», нейтрализованный на время преходящими человеческими формами.

Анализ конкретного художественного творчества, образцов настоящего в его понимании искусства приводит Соловьева к убеждению в высокой и именно эстетической значимости искусства в универсуме. Природная красота уже набросила на мир свой лучезарный покров, скрыв под ним безобразный предвечный хаос. Он бессильно шевелится где-то в глубинах прекрасного космоса. Искусство облакает красотой человеческие отношения, воплощая в своих образах истинный смысл человеческой жизни и этим продолжает природный процесс по воплощению идеи. Однако изначальный хаос наиболее активно прорывается именно в сфере органической жизни в форме разрушений, смерти, а в человеческом обществе еще и в форме зла. Поэтому, убежден русский философ, человек, наделенный сознанием, должен не просто пассивно отображать в своем искусстве действительность, но и активно воздействовать на природу в направлении ее *преображения*. И именно искусство призвано стать наиболее действенным средством такого активного преобразующего воздействия человека на жизнь и космос в целом. У него есть реальная возможность установления окончательного торжества над злом и «совершенного воплощения этого торжества в красоте нетленной и вечной» (78). Соловьев приходит в своей эстетике к утверждению той функции искусства, которую он обозначил как «*свободная теургия*» — активное преобразование действительности в целях достижения положительного, или истинного, всеединства. Цель, не достигнутая пока средствами природы, должна быть реализована на путях человеческого творчества.

Отсюда вытекают три взаимосвязанные задачи, которые стоят перед искусством: «1) прямая объективация тех глубочайших внутренних определений и качеств живой идеи, которые не могут быть выражены природой; 2) одухотворение природной красоты и чрез это 3) увековечение ее индивидуальных явлений» (VI, 84). Это означает реальное превращение физической жизни в духовную, то есть в такую, которая содержит в себе слово или откровение, способное выражаться вовне; которая обладает способностью одухотворять, преобразовать материю или, что равнозначно, воплощаться в ней; которая, наконец, свободна от ма-

териальных процессов, то есть пребывает в вечности. «Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства». Очевидно, что реализация этой задачи должна совпасть с завершением всего мирового процесса творения. Поэтому, пока длится история, возможны только частичные и фрагментарные *предварения* (антиципации) абсолютной красоты. И в лучших произведениях существующих уже искусств мы видим отблески этой красоты; в них дается нам предощущение нездешней, грядущей действительности, которая нас ожидает. Красота искусства, таким образом, является реальным «переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни», а само искусство предстает «вдохновенным пророчеством» (84).

О том, что подобное высокое назначение искусства не выдумка, а реальность, которой суждено осуществиться, свидетельствует неразрывная связь между искусством и религией в древности. Конечно, эта форма связи была несовершенной, считает Соловьев, поэтому она и прекратила свое существование. Современное отчуждение искусства от религии представляется ему «переходом от их древней слитности к будущему свободному синтезу», ибо грядущая жизнь, на которую уже указывает подлинное искусство, будет основана «не на поглощении человеческого элемента божественным, а на их свободном взаимодействии» (85). Опираясь на все изложенное, Соловьев предлагает свое сущностное определение искусства: «...*всякое осязательное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира, есть художественное произведение*» (85)¹⁷.

В существующем искусстве «предварения совершенной красоты» реализуются тремя способами. Первый Соловьев называет «прямым или магическим». Он заключается в том, что «глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинной сущностью вещей и с нездешним миром (или, если угодно, с бытием *an sich* всего существующего), прорываясь сквозь всякие условности и материальные ограничения, находят себе прямое и полное выражение в прекрасных звуках и словах (музыка и отчасти чистая лирика)» (85). Соловьев подчеркивает, что речь здесь идет не столько о буквальном содержании поэтических образов, сколько о том, что скрыто за ними в их чисто художественном звучании и на что, вероятно, намекал Лермонтов в

своих стихах: «Есть звуки — значенье // Темно иль ничтожно, / / Но им без волнения // Внимать невозможно» (там же). Сегодня мы знаем, что именно этот тип художественного творчества поставили в основу своей эстетики и художественного творчества символисты. Бальмонт, Блок, Белый и другие уделяли огромное внимание именно художественно-выразительной, звуковой, цветовой, музыкальной специфике поэтических образов, перенеся на нее главную художественную нагрузку многих своих произведений. Белый особое внимание уделял глоссологии (то есть бессмысленным с точки зрения лингвистики словам и звукосочетаниям). Эксперименты в этом направлении проводили и футуристы со своей «заумью», особенно продуктивно Владимир Хлебников. Все это известные вещи, но они наполняются дополнительными семантическими оттенками, если мы посмотрим на них еще и сквозь призму соловьевской эстетики. Как уже было показано, сам Соловьев не уловил этой тенденции ни в зарождающемся русском символизме, ни в творчестве французских символистов, хотя был чуток к ней в русской классической поэзии, где она проявлялась все-таки с меньшей силой, хотя, может быть, и более органично.

Второй тип художественного творчества он называет «косвенным, через усиление (потенцирование) данной красоты». Суть его состоит в идеализации красоты, растворенной в природе, в ее художественной «очистке». Этот тип творчества характерен для архитектуры, живописи, особенно пейзажной, отчасти для лирической поэзии и классической скульптуры. Последняя, «идеализируя красоту человеческой формы и строго соблюдая тонкую, но точную линию, отделяющую телесную красоту от плотской, предваряет в изображении ту духовную телесность, которая некогда откроется нам в живой действительности» (85-86). Неизвестно, был ли знаком Соловьев с творчеством О. Родена, но многие из его скульптур могли бы служить прекрасной иллюстрацией для этого заключения. Соловьев вероятнее всего имел в виду все-таки образцы античной классики или некоторые работы мастеров высокого Возрождения. Религиозное искусство (живопись, поэзия) этого типа, продолжает русский философ, дало нам в идеализированном виде те события истории, в которых заранее открывался смысл человеческой жизни.

Здесь необходимо подчеркнуть введение Соловьевым значимой для религиозной эстетики антиномической категории «духовной телесности», которую в дальнейшем более подробно

разработает в своей софиологии О.Сергий Булгаков (опираясь как раз на древнегреческую обнаженную скульптуру) и на противопоставлении которой будут строиться многие направления искусства второй половины XX века, выдвинувшие категорию «телесности» (= плотской телесности), манифестирующей психофизиологические начала жизни. Демонстративная акцептация внимания и современной эстетикой и современными арт-практиками на телесности, как средоточии чисто физиологических инстинктов и сугубо чувственных соматических реакций человеческого организма (как сексуальной или агрессивной машины) является крайней формой инстинктивной защиты материалистического мировоззрения и мироощущения своих позиций, существенно подрываемых новой волной духовных исканий, опирающихся сегодня на Западе на некоторые восточные религии и философии, а в России на православную эстетику в интерпретации Вл.Соловьева и его последователей.

Наконец третий тип творчества Соловьев обозначает как «косвенный, чрез отражение идеала от несоответствующей ему среды», усиленной художником для «большей яркости отражения»¹⁸. Речь здесь в основном идет об отношении к идеалу в эпическом и драматическом искусствах. Но это все — уже история искусства, а Соловьев, как мы видели, мечтает об ином, теургическом искусстве будущего, которое не должно ограничиваться воплощением идеала только «в одном воображении», но призвано выйти в самую реальную действительность — «должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь». Соловьев предвидит возражения, что эта задача выходит за пределы искусства, и отвечает, что искусству никто не устанавливал никаких пределов. История показывает, что искусства находятся в постоянном изменении и многие из них достигли уже своих пределов: скульптура доведена до совершенства еще древними греками; достигли своих потолков эпос и трагедия, и более того, «новоевропейские народы уже исчерпали все прочие известные нам роды искусства, и если это последнее имеет будущность, то в совершенно новой сфере действия». Соловьев видит ее в теургии, теорию которой в дальнейшем активно разовьют русские религиозные мыслители и символисты уже нового поколения, в начале XX века, и особенно энергично — Николай Бердяев и Андрей Белый. Столетие спустя мы видим, что по крайней мере одна часть провидения Соловьева осуществилась. Художественная культура XX века практически пол-

ностью исчерпала потенциал традиционных искусств, доведя до логического завершения и видового абсурда все их возможные вариации (с темами, сюжетами, материалом, художественными языками и т.п.) и взаимосочетания. Художественная практика нашего времени активно вырвалась за пределы того, что еще даже в первой половине столетия называлось искусством, и пытается войти в жизнь, правда, совершенно не в том теургическом виде, о котором мечтал Соловьев и его последователи начала XX века. Но это уже совсем иная тема.

Сам Соловьев склонен был видеть первые теоретические шаги в этом направлении уже в эстетике Н.Г.Чернышевского (VII, 74) и у русских художественных критиков-утилитаристов и реалистов, если освободить их требования от «логических противоречий» (VI, 33-34). Даже эти «первые шаги к положительной эстетике» показывают, в каком направлении следует двигаться эстетике и искусству. Известно, что этот путь был доведен до абсурда советской эстетикой, доказавшей опытом своего существования полную несостоятельность построения «положительной эстетики» и соответствующего ей искусства на путях бездуховного идеализма в системе тоталитарного принуждения. Соловьев, однако, не подозревая о возможности подобного печального опыта, предвидел зародыши искусства будущего в современных ему (то есть в творениях «критического реализма», по классификации советской эстетики) произведениях под их «грубым», «двойным зраком раба».

Теургией Соловьев называл некий первобытный период нерасчлененного творчества, когда вся деятельность людей была подчинена мистике, или религиозной идее. Тогда «поэты были пророками и жрецами, религиозная идея владела поэзией, искусство служило богам» (III, 188). С развитием цивилизации искусство, как и другие сферы деятельности, обособилось от религии, само заняло место кумира, которому служили верой и правдой художники и поэты. Внешняя форма стала главным предметом изящных искусств; религиозное содержание было забыто. В наше время мы наблюдаем закат этого «новевропейского искусства», но уже можем предугадать в нем некие слабые ростки искусства будущего. Соловьев с одобрением относится к тому, что современные художники не удовлетворяются только игрой художественных форм, но стремятся поставить искусство на службу общественным идеалам; хотя более или менее осознанно, чтобы «искусство было *реальной силой*, про-

светлящей и перерождающей весь человеческий мир» (189). Раньше искусство уводило человека от земли в заоблачные олимпийские высоты: современное искусство опустило его на землю, учит состраданию и любви к униженным и оскорбленным, но оно не может и не должно останавливаться на этом. У самого обособившегося от религии искусства нет сил для того, чтобы повернуть, пересоздать, преобразить землю. Для этого ему нужны «неземные силы», которыми обладает только религия. Поэтому «художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями». Искусство будущего, осознанно вернувшись к религии, будет совсем иным, чем первобытное искусство, слепо подчинявшееся ей (III, 190). От первобытной теургии оно поднимется на уровень «свободной теургии». Пока такое искусство не появилось, но в современном реалистическом искусстве, направленном на исправление и улучшение общественной жизни, содержатся зачатки подобного искусства. Беда современного реализма заключается в том, что он безрелигиозен, материалистичен, его идеал находится только в земной преходящей сфере; он уповает исключительно на силы и сознание самих людей. А это заведомо обречено на неудачу. Свободная теургия мыслит преобразование человеческой жизни с помощью «неземных сил» и с ориентацией на Царство Божие, как грядущую цель земной жизни. Соловьев, однако, помимо «грубых» реалистов видит в русской литературе и более основательных предтеч искусства будущего, среди которых он числит Тютчева, А.К.Толстого и в наибольшей степени Достоевского.

Анализ творчества именно этих литераторов наряду с Пушкиным, как мы отчасти уже видели, способствовал выработке собственной философии искусства теоретиком «положительно-всеединства», помог ему осмыслить и сформулировать главные ее положения. Поэзию Тютчева Соловьев считал одним из «драгоценных кладов» русской культуры. Ее силу он усматривал в том, что поэт верил в то, что он чувствовал, воспринимал за истину ощущаемую им «живую красоту». Он был одарен способностью прозревать глубинные явления бытия за внешними явлениями природы. Душа мира сама сходила в его душу и «намекала ему на свои роковые тайны» (VII, 118-119). Именно с ее помощью Тютчев, как никто другой из поэтов, усмотрел «тем-

ный корень мирового бытия», ту «таинственную основу всякой жизни, — природной и человеческой, — основу, на которой зиждется и смысл космического процесса, и судьба человеческой души, и вся история человечества» (125). Кажется, именно Тютчев зародил в душе Соловьева одну из глобальных идей его космологии — хаоса, как активного негативного начала и своего рода антидвигателя процесса творения. Поэзию Тютчева, преодолевшего «первобытный хаос» бытия и своей собственной души красотой художественного творчества, он называл «поэзией гармонической мысли» (140).

За это же глубинное проникновение в сущность искусства и воинственное отстаивание его истинных позиций почитал Соловьев и А.К.Толстого. В его поэзии первый русский философ находил поддержку основным идеям своей эстетики — ясное и стройное выражение в поэтической форме «старого, но вечно-истинного платоническо-христианского мирозерцания» (157). В своих стихах А.К.Толстой убедительно показал, что «истинный источник поэзии, как и всякого искусства, — не во внешних явлениях и также не в субъективном уме художника, а в самобытном мире вечных идей или первообразов»; а вечная неземная красота лишь в большей или меньшей степени отображается в красоте внешних явлений и в искусстве (143). Толстой глубоко верил, что высший смысл жизни выявляется именно в «ощутительной красоте» и поэтому оставался ревностным поборником красоты в современном, чуждом красоте мире. Лейтмотивом его творчества Соловьев считал строки-призыв к поэтам: «Дружно гребите во имя прекрасного // Против течения!» (141). Именно таким гребцом против течения и борцом за религиозную значимость красоты икон представлен Толстым Иоанн Дамаскин¹⁹ в его одноименной поэме. Идею борьбы византийского отца Церкви за почитание икон, в которых «мы ловим отблеск вечной красоты», Соловьев вынужден был объяснять современным ригористам от религии и от эстетики. «Вопрос о значении красоты сводится к вопросу: возможно ли полное, окончательное выражение высшего совершенства, или реальное, осязаемое воплощение абсолютного в определенных формах?» Иконоборцы отвечали на него отрицательно и на этом основании не признавали икон. Ими бессознательно отрицался сам принцип красоты и истинное значение искусства. На этой же позиции стоят в современной эстетике и те, «которые считают все эстетическое областью вымысла и праздной забавы».

Толстой в своей поэме, убежден Соловьев, стремился показать и художественно доказать, что Иоанн Дамаскин, борясь за почитание икон, проповедовал то же понимание искусства, которое отстаивал и сам Толстой в борьбе за красоту, как главное содержание искусства (142). Именно красота и для Толстого, и для Иоанна Дамаскина (особенно в данной поэме), и для самого Соловьева была главным доказательством истинности искусства, то есть выраженности в нем «вечных идей» бытия. Искусство при таком понимании, и икона в том числе и прежде всего, выступает существенным посредником между земным и небесным мирами, связующим их звеном. «Вдохновенный художник, воплощая свои созерцания в чувственных формах, есть связующее звено или посредник между миром вечных идей или первообразов и миром вещественных явлений. Художественное творчество, в котором упраздняется противоречие между идеальным и чувственным, между духом и вещью, есть земное подобие творчества божественного, в котором снимаются всякие противоположности, и божество проявляется как начало совершенного единства, — «единства себя и своего другого» (144). Здесь на уровне космогенеза и идеального творчества, оставаясь в русле неоплатоническо-христианской эстетики, Соловьев походя ставит в продуктивном плане проблему «другого», которая займет видное место в философии и эстетике XX века, особенно во фрейдизме и экзистенциализме и в сознательно ориентирующихся на них художественных практиках и проектах конца нашего столетия.

Еще раннехристианские отцы Церкви понимали художественное творчество как подобие божественному творчеству, а Бога нередко именовали Художником²⁰. И эти идеи практически без изменения возродились в поэзии А.К.Толстого и в эстетике Вл.Соловьева. Однако русский философ идет дальше. Он прозревает в божественном творении то совершенное единство, которое должно стать прообразом грядущего «положительного всеединства», включающего обновленное человечество, осознанно принявшее в качестве нормы единство самобытных многообразных начал и форм, включая и противоположные друг другу, вплоть до «единства себя и своего другого», то есть своего антипода. В этом смысл «свободной теургии», в которой Соловьев усматривал идеал будущего искусства, уже выходящего за рамки собственно искусства, и общества в целом.

Значимой и во многом уникальной фигурой на этом пути, символом начала пути к искусству будущего, предтечей грядущей теургии представлялся Соловьеву Достоевский в единстве его личного бытия и художественного дарования. Именно в его творчестве, полагал русский философ, с наибольшей силой и выразительностью показаны глубинные космогенные процессы борьбы в человеке и обществе хаотического начала с идеальным. Достоевский, показав общество и образующих его членов в их всевозможных брожениях и постоянном движении, выдвинул и высоко держал «положительный религиозный идеал» и искал пути его конкретной реализации (III, 193 и др.). Этот идеал Достоевский обрел в глубинах народной веры, и суть его одним словом Соловьев обозначает как *Церковь*, вселенская Церковь, которая должна быть реализована усилиями всего человечества на основах «свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христово» (197-200). Именно за этот идеал Достоевского и Л.Толстого критиковал К.Леонтьев в статье «Наши новые христиане». Соловьев вынужден был специально откликнуться на эту статью и показать ошибочность понимания Леонтьевым сущности идеала Достоевского. Вопреки Леонтьеву он утверждает, что идеал автора «Братьев Карамазовых» отнюдь не сводился к абстрактным идеалам упрощенного человеческого братства на земле, но «гуманизм Достоевского утверждался на мистической сверхчеловеческой основе истинного христианства», и в его понимании «Церковь есть обоженное чрез Христа человечество» (221-222).

Общественный идеал Достоевского, основывающийся на народном христианстве, присоединяет «к вере в Бога веру в Бого-человека и в Бого-материю (Богородицу)». Именно в этом и усматривал Соловьев предвидение Достоевским перспектив развития религиозного общества. Достоевский счастливо сочетал в себе мистика, гуманиста и натуралиста, и это дало возможность ему гармонично соединить в себе и выразить в творчестве веру в Бога, любовь к природе и всему земному, веру «в чистоту, святость и красоту материи», которые делают ее «телом Божиим» и веру в человека со всеми его земными противоречиями, но в ракурсе силы и свободы, гарантированных ему связью с Богом. «Истинный гуманизм есть вера в *Бого-человека* и истинный натурализм есть вера в *Бого-материю*. Оправдание же этой веры, положительное откровение этих начал, действительность Бого-человека и Бого-материи даны нам в Христе и Церкви, которая

есть живое тело Бого-человека» (214). Таков вывод, стимулированный творчеством Достоевского, и в нем Соловьев усматривал начало пути искусства к «свободной теургии», сущность которой он определил еще в «Философских началах цельного знания» и других ранних работах и уже не подвергал ее принципиальному пересмотру.

Свободной теургией, или «цельным творчеством» грядущей жизни, Соловьев называл новое органическое «расчлененное» единство основных ступеней (=степеней) творческой сферы: *мистики, изящных художеств и технических художеств*, направленное на созидание преображенной жизни; объединение, осознанное и свободное, в отличие от первобытной теургии, когда обе низшие «степени» еще не были выделены из мистики, то есть не имели самостоятельности. Свободная теургия — один из главных феноменов и двигателей грядущего положительного всеединства, реализации идеального социокосмического единства на основе сознательного высшего объединения внутренне самостоятельных и самодостаточных элементов творческой сферы. Цель этого единения сугубо мистическая и определяется высшей ступенью творчества — мистикой: «общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности». «Истинное искусство» и «истинная техника», не утрачивая в этом единстве своей самостоятельности, служат этой цели (1, 286). Более того, в новом органическом единстве самостоятельных сфер полностью реализуется гармония противоположных начал космической и духовной жизни, устанавливается творческое единение себя и своего другого, неразрешимый изначальный конфликт которых держал и держит в постоянном напряжении и человека и общество в целом, являясь причиной бесчисленных трагических и драматических ситуаций и состояний, как в жизни, так и в искусстве. Из контекста концепции свободной теургии следует, что Соловьев мыслил оппозицию «я-другой» включенной в новую сферу творчества в качестве одного из источников высшей гармонии (как равнодействующей всех противоположностей).

«Критику отвлеченных начал» Соловьев завершает выходом в сферу теургической эстетики, усматривая именно в ней конечный смысл своих философских рассуждений и главное — смысл и телеологию человеческого бытия, оправдание жизни человеческой. Утвердив в этической части своего исследования всеединство в качестве идеального порядка мировой жизни, который основывается на свободной теократии, а в гносеологии-

ческой части — свободную теософию в качестве идеальной системы истинного знания, Соловьев приходит к задаче реализации этих идеалов. Решение этой задачи он возлагает на человека, на его творческий потенциал, на его по-новому осмысленную художественно-эстетическую деятельность. Принципиально новый этап человеческого и космического бытия — всеединство — должен начаться с переорганизации, или новой «организации всей нашей действительности», которая пока никак не отвечает выдвинутым идеалам. А это составляет задачу универсального творчества, «предмет великого искусства», которое он называет *свободной теургией* и видит ее сущность в «реализации человеком божественного начала во всей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы» (11, 352).

При ретроспективном взгляде на историю христианской мысли складывается достаточно устойчивое убеждение, что Соловьеву, наделенному даром духовно-мистического видения, удалось, во всяком случае в рамках мыслительных парадигм новоевропейского христианского мышления, разгадать эсхатологический смысл божественного замысла по созданию высшего своего творения — человека. Именно: как разумного существа по «образу и подобию Божию», наделенному свободной волей. Над выявлением этого смысла тщетно трудились многие поколения христианских мыслителей, начиная с первых отцов Церкви. И только русскому философу удалось показать, что в процессе творческой эволюции под водительством Софии Премудрости Божией человек должен достичь духовного уровня, соизмеримого с уровнем божественной сферы, и перевоплотиться в свободного со-творца Богу на последнем этапе творения. В этом и заключается полная реализация его со-образности и подобия Богу. При этом человек *свободно* на основе собственных знаний (теософии), разума и веры придет к осознанию, что он сотворен именно для того, чтобы своими собственными руками реализовать последнюю идею космического творения — окончательно организовать действительность в соответствии с божественным замыслом. «Эту задачу я определяю как задачу искусства, элементы ее нахожу в произведениях человеческого творчества, и вопрос об осуществлении истины переношу таким образом в сферу эстетическую». Такую постановку вопроса Соловьев сам сознает парадоксальной и именно в этом видит ее новизну, оригинальность и абсолютную значимость. Действительно, констатирует он академично, но с рву-

щимся наружу почти ликующим пафосом откровения истины, она (постановка) «не только отличается от общепризнанных задач искусства», но или вообще противоположна им, или не имеет с ними ничего общего. Традиционная эстетика считала задачами искусства воспроизведение видимой действительности или создание неких идеальных образов и форм, выражающих субъективное отношение нашего духа к природе, и не предполагала никакого воздействия на нее. Соловьев же видит смысл нового этапа искусства (как высшей ступени человеческой жизни) в творческих (преобразовательно-преображающих) взаимоотношениях человека, природы и Бога. «Задача искусства в полноте своей, как свободной теургии, состоит, по моему определению, в том, чтобы пересоздать существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частности, во всем и каждом, внутренние органические отношения этих трех начал» (352). Наблюдая современное, далекое от идеального положение, прежде всего, в отношениях человека к Богу, человека к природе, человека к себе подобным, Соловьев осмысливает эти отношения как внешние, не пронизанные теплом и светом взаимопреображающей любви, глубинной гармонией божественного замысла. Озаряемый внутренним светом Софии, он убежден, что главное назначение человека заключается в осознании им этой внутренней гармонии универсума в качестве сущностной предпосылки его истинного бытия и в личном участии в ее созидании, в установлении глубинных органических отношений между Богом, человеком и природой. Столетие назад эти идеи, фактически прояснявшие эсхатологический смысл бытия согласно христианскому миропониманию, практически не были услышаны. Только в начале нашего века крупнейшие символисты и религиозные мыслители смогли, да и то не во всей полноте, осознать их значение и пытались каждый на свой лад развить их или приблизить их реализацию. И лишь через сто лет после смерти русского философа начинает проясняться смысл его провидений, осознаваться масштаб и грандиозность сверхзадачи, поставленной им перед человечеством, балансирующим на грани самоуничтожения. Только сегодня, на рубеже третьего тысячелетия, наблюдая за всеми формами духовно-научных, технических, социально-политических, культурных и художественно-эстетических пульсаций общества, покрывающего нашу планету, мы можем сказать, что телеоло-

гизм концепции свободной теургии позволяет усмотреть в них некую осмысленность или по крайней мере совокупную анти-энтропийную закономерность.

Таким образом, эстетика крупнейшего русского философа, сформировавшаяся в период господства материалистических, позитивистских и начальных естественнонаучных представлений, явилась своего рода корректирующей реакцией на них могучего духовно озаренного сознания. В рамках христианского мировоззрения, после многих столетий схизмы вознесшегося над конфессиональным разделением, Вл. Соловьев, опираясь на опыт европейской духовно-научной традиции последних двух тысячелетий, попытался наметить глобальную перспективу выхода культуры и человеческой жизни в целом из прозреваемого им, да и многими мыслителями его времени, глобального кризиса. Суть его он видел в бездуховности, безрелигиозности и творческой анемии большей части общества: в однобоком увлечении материально-телесными, естественнонаучными и техническими приоритетами в ущерб духовным, религиозным, художественным. Опираясь на личный духовно-мистический опыт, он усматривал выход из экзистенциального кризиса на путях обновленного свободного *творчества* жизни самими людьми, осознанно обратившимися за божественной помощью в деле последней реализации замысла Творца и имеющими перед внутренним взором в качестве идеала Царство Божие. Соловьевым возрождалось и утверждалось на новом уровне основное откровение Нового Завета и раннего христианства о глубинном изначальном и грядущем единстве духовного и материального начал при их метафизическом равенстве в человеке и обществе. Провиденное им органическое всеединство божественного, человеческого и природного элементов должно в конечном счете привести к новому «неслитному соединению» духовного и материального начал, к идеальной и окончательной космической гармонии, которую человек призван начать осуществлять уже ныне своими руками. Главный критерий правильности движения по этому пути личностного, общественного и космического преображающего обновления Соловьев усматривал в эстетической сфере — в «ощутимой красоте» как показателе конкретной реализации чаемого единства духовного и материального, божественного и человеческого. В этом, пожалуй, на сегодня и заключается актуальный смысл эстетики русского философа, до сих пор еще до конца не осознанной, не понятой, не принятой.

Примечания

- ¹ См.: *Hans Urs von Balthasar. Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. Bd 1-3. Einsiedeln, Trier, 1961.*
- ² О предшествующих этапах см. в моих работах: *Русская средневековая эстетика. М., 1992; Религиозно-эстетическое сознание в России XIX-XX веков. Прологомены к тексту о современном этапе поисков духовного в искусстве // Вопросы искусствознания. 1/97. С. 317-340.*
- ³ Подробнее см.: *Bychkov V. The Aesthetic Aspect of Sophiology in Russian Culture at the Turn of the Twentieth Century // Cultural Discontinuity and Reconstruction: the Byzanto-Slav heritage and the creation of a Russian national literature in the nineteenth century. Bergen, 1997. P. 46-62.*
- ⁴ См.: *Bychkov V. The Aesthetic Face of Being. Art in the Theology of Pavel Florensky. Crestwood, N.Y., 1993; Bychkov V. Die neoorthodoxe Theologie der Ikone // Ostkirchliche Studien. Würzburg, 1993. Hft1. Bd 42. S. 36-50; Bytschkow V. Künstlerische und ästhetische Aspekte in der Sophiologie Vater Sergi Bulgakows // Stimme der Orthodoxie. Berlin, 1994. N 4. S. 26-30; Bychkov V. Russian Aesthetics of the Early Twentieth Century on the Essence of Art // Celebrating Creativity. Essays in honour of Jostein Bortnes. Bergen, 1997. P. 325-336.*
- ⁵ См., в частности: *Сборник статей о В.Соловьеве С.Булгакова, В.Иванова, князя Е.Трубецкого, А.Блока, Н.Бердяева, В.Эрна. Брюссель, 1994 (Перепечатка сб. М., 1911); Трубецкой Е. Мирозерцание Вл.С.Соловьева. М., 1913. Т. 1-2; Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977; Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., 1990; Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. München, 1978 (с подробной библиографией: S. 393-456).*
- ⁶ Работы Соловьева цитируются с указанием в скобках тома и страницы по изданию: *Собрание сочинений В.С.Соловьева. Тт. I-XII. Брюссель, 1966-1970.*
- ⁷ Подробнее см.: *Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С. 76 и далее; 273 и далее; 378 и далее.*
- ⁸ Сегодня этот процесс обозначается в науке как энтропия, а прекрасное представляется показателем антиэнтропийности космогенеза (См. подробнее: *Самохвалова В.И. Красота против энтропии. М., 1990).*
- ⁹ О некоторых из них см.: *Бычков В.В. Духовно-эстетические основы русской иконы. М., 1995. С. 267-274; Громов М.Н. Образ Софии Премудрости Божией как символ Древней Руси // Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI-XVII века. М., 1996. С. 46-56.*
- ¹⁰ *Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 119.*
- ¹¹ Подробное изложение этой рукописи см.: *Соловьев С.М. Указ. соч. С. 130-144: по-французски она была издана в 1978 г.*
- ¹² В.Н.Лосский посвятил спору о Софии специальную работу, изданную в 1936 г. в Париже, в которой занял позицию Церкви, в целом осудившей концепцию о. Сергия Булгакова. См. новейшее издание: *Лосский Вл. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 7-91.*
- ¹³ См.: *Ivanov V. Das Licht der Sophia. Der Werdegang des russischen Denkens // Ostkirchliche Studien. Hft 2/3. Bd 42. Würzburg, 1993. S. 127-150; Bytschkow V. Künstlerische und ästhetische Aspekte in der Sophiologie Vater Sergi Bulgakows.*

-
- ¹⁴ См., в частности: *Schifflinger Th.* Sophia-Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schopfung. Munchen, Zurich, 1988.
- ¹⁵ Подробнее см.: *Бычков В.В.* Духовное как эстетическое credo Василия Кандинского // Литературное обозрение. № 3-4. 1992. С. 83 и далее; *Bychkov V.* In Search of the Spiritual Foundations of Art: The Artistic Culture of the Avantgarde // Spectrum. Studies in the History of Culture. Vol. 1. Vilnius, 1997. P. 188-195.
- ¹⁶ См., в частности: *Сарабьянов Д.* Русский авангард перед лицом русской религиозной мысли // Вопросы искусствознания. 1/93. С. 7-19; *его же.* Василий Кандинский в русском контексте // Вопросы искусствознания. 1/97. С. 369 и далее.
- ¹⁷ Можно предположить, что эта формулировка только в сугубо материалистическом контексте могла стать прообразом принципа «социалистического реализма» в советской эстетике, которая требовала от искусства «изображения жизни в формах самой жизни в ее революционном развитии».
- ¹⁸ «Отражение» здесь Соловьев понимает не как «отображение», то есть не в эстетическом смысле, а в буквальном — как отражение атаки, отталкивание, противодействие.
- ¹⁹ Подробнее о богословии иконы св. Иоанна Дамаскина см.: *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. С. 162-171.
- ²⁰ Подробнее см.: *Бычков В.В.* Aesthetica patrum. Т. 1. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995. С. 190-199.

О.Т.Ермишин

Л.М.Лопатин против В.С.Соловьева (к истории одного спора)

Л.М.Лопатин (1855-1920) являлся одним из немногих представителей спиритуализма в России, т.е. он принадлежал к философской традиции, имевшей слабое влияние на его соотечественников. С одной стороны, русский спиритуалист преодолел в собственной философской системе немецкий идеализм, столь распространенный в его отечестве еще со времен славянофилов, с другой стороны — остался чужд платонизму, также игравшему большую роль в русской философской культуре. Следовательно, полемика вокруг философии Лопатина носила не частный характер, а имела более значительные причины.

Понимал ли сам Лопатин свою исключительность? Об этом можно судить по его речи, произнесенной 11 декабря 1911 года на заседании Псковского Психологического Общества¹. Лопатина чествовали по поводу 30-летия его научной и педагогической деятельности. В ответ на славословия виновник торжества кратко охарактеризовал свое философское мировоззрение. В частности, он признался в испытанном им сильным влиянии немецких идеалистов и славянофилов. Поиск истины заставил Лопатина последовательно отказаться от позитивизма, кантианства, гегельянства и славянофильства. Ни отвлеченные абстракции, ни догматы церкви не удовлетворили его в качестве основ философского исследования. Выход из умственного тупика мыслитель увидел в принципиальном сомнении и очевидности разума: этим ему оказался близок Декарт. Переосмысленные картезианские принципы стали ведущими идеями, управляющими логикой в размышлениях Лопатина. «Скептический путь к объективной истине», провозглашенный русским спиритуалистом, прошел в основном среди непонимания и равнодушия.

Философское направление, в оппозиции к которому Лопатин оказался в первую очередь, — философия всеединства. Дружба с детских лет между Лопатиным и Соловьевым заставляла обоих избегать острых конфликтов на философской почве. Однако две дискуссии все же произошли в их интеллектуальной биографии. Первый случай относится к прениям вокруг реферата «Вопрос о свободе воли» в 1889 году. Соловьев тогда выступил с позиций немецкого идеализма. Он утверждал, что кантовское понятие о времени как субъективном представлении отрицает время как реальность и не оставляет места для возможности новых актов во внутреннем мире человека. Лопатин в ответ признал значимость кантовской системы, но вместе с тем указал, что, кроме умозрительных абстрактных построений, существуют данные непосредственного сознания, анализ которых может также привести к основательным выводам. Иначе говоря, Лопатин противопоставил Канту Декарта. Позже Соловьев написал статью «Свобода воли и причинность» (опубликованную посмертно)², в которой критиковал свободу воли в понимании Лопатина с точки зрения провиденциального детерминизма, т.е. по сути апеллируя уже не к Канту, а к Спинозе. Лопатин опубликовал свои ответы оппоненту в приложении к реферату, и их краткость не дает представления об остроте дискуссии, но некоторые подробности прений описаны в воспоминаниях его сестры: «Много было споров в кабинете, и наверху у брата, в его низенькой студенческой комнате, и на заседаниях Психологического общества, где общий смех вызвал спор брата с Соловьевым: сначала все шло хорошо, называли друг друга «почтенный референт», «мой уважаемый оппонент» и вдруг не выдержали и стали кричать при всей публике: «Я тебе говорю, а ты мне возражаешь не на то!», «Что ты врешь!» и т.д.»³.

Вторую дискуссию вызвала работа Соловьева «Первое начало теоретической Философии», увидевшая свет в 1897 году⁴. Лопатин ответил на нее большой статьей «Вопрос о реальном единстве сознания»⁵. В чем причина его такой реакции? Ведь имя Лопатина Соловьев упоминает всего два раза. Объясняется все тем, что Соловьев основательно критикует Декарта, доказывая несостоятельность его Философского мировоззрения. Лопатин не мог оставить без внимания такую точку зрения.

Соловьев считает спорным тезис Декарта о несомненности субъективного существования. Для этого он встает в позицию отстраненного наблюдателя и прибегает к диалектическому иссле-

дованию проблемы. В результате положение «мыслю, следовательно, существую» теряет достоверность, необходимую для исходной точки мышления. Соловьев особенно обращает внимание на содержание слова «существую». Так как для него критерий истины — абсолютное бытие, а не существование субъекта по отношению к внешней действительности, то картезианство в контексте других метафизических координат теряет всякий смысл.

По мнению Соловьева, субъект мышления и его бытие остаются неопределенными в философии Декарта, а картезианская субстанция является невыясненным понятием. Русский философ полагает, что субстанциальное бытие не вытекает логически из мировоззрения Декарта, а заимствовано им из схоластики. Эта и другие мысли Соловьева — полная противоположность тому, что писал годом раньше Лопатин в статье «Декарт как основатель нового философского и научного мирозерцания»⁶. Раз понятие субстанции не обосновано, то, считает Соловьев, нет причин ставить равенство между субъектом мышления и метафизической сущностью. И далее философ декларирует, что субъект мышления — феноменологический факт, а субстанциальное бытие трансцендентно.

А.Ф.Лосев приходил к выводу, что «спор Вл.Соловьева и Л.М.Лопатина в значительной мере является недоразумением и основан на терминологических преувеличениях»⁷. «Преувеличения» в действительности вытекают из принципиальной разницы метафизических мировоззрений. Субстанции и явления в философии Лопатина никак несовместимы с «пустым и бесцветным каналом, через который проходит поток психического бытия» у Соловьева. Последний понимает психический субъект как эмпирическую индивидуальность, исходя из принципов трансцендентальной философии. Другое было бы невозможно, так как для религиозной метафизики, близкой к пантеизму, картезианский субстанциализм неприемлем.

Лопатин писал в ответ, что Соловьев не прав, когда обвиняет его в отождествлении сознающего субъекта с субстанцией. Он указывает на свои статьи, где субстанциальность обосновывается логическим путем. Если Соловьев полагает критерием действительности абсолютную бесспорность фактов, то его оппонент с точки зрения логики признает этот постулат несостоятельным. Лопатин прибегает к психологическим доказательствам и наглядно демонстрирует, что его логика — это логика спиритуализма., совершенно чуждая Соловьеву.

Декарт учил совсем не тому, что ему приписывает Владимир Соловьев. Он использовал суждение «мыслью, следовательно, существую» для выведения из него других положений, в том числе понятия субстанции. Почему же Соловьев превратно истолковывает картезианскую философию? Ответ можно найти в его магистерской диссертации «Кризис западной философии». В ней утверждается, что «логически развивая принципы Декарта, мы получим полную форму Спинозизма»⁸. Таким образом, у Соловьева Декарт не «отец новой философии», а лишь предшественник Спинозы. Позднее, уже в конце жизни, в статье «Понятие о Боге» Соловьев вновь возвращается к Спинозе, защищая его от обвинений в атеизме⁹. Называя пантеизм «излюбленной религией метафизиков и поэтов», он проводит прямую параллель между истиной всеединой субстанции в религиозном понимании и философской системой Спинозы. Испытав сильное влияние Спинозы в начале философского пути, Соловьев не вникает в сущность картезианства и считает доктрину Декарта преодоленной и устаревшей.

Со своей стороны Лопатин также воспринимает аргументацию Соловьева отвлеченно от философии всеединства. Соловьев считает, что «имеется два рода достоверного знания: непосредственное сознание испытываемых психических фактов, как таких, и непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины»¹⁰. Лопатин рассматривает эту точку зрения как замену «когито» на достоверность наличного сознания, что приводит к феноменистическому взгляду на душевную жизнь. Он не понимает, что метафизика Соловьева принципиально имперсоналистична и категории индивидуальной душевной жизни в ней не имеют никакого смысла. Для Соловьева существует единая абсолютная субстанция, и множественность субстанций могла бы только разрушать его целостную метафизическую картину. Получается, что Лопатин опровергает концепцию Соловьева применительно к собственной философии. При всем этом он воспринимает некоторые идеи из статьи Соловьева «Достоверность разума» как «защиту наиболее существенных пунктов спиритуалистической теории». Вероятно, Лопатину хотелось найти точки соприкосновения с мировоззрением оппонента, что в реальности обернулось непониманием принципов, которые раскрываются в метафизике Соловьева. В целом же Лопатин по-

нимает причины утверждений, сделанных в «Первом начале теоретической философии». Он видит их в трансцендентализме Соловьева, что, по его мнению, является предвзятой точкой зрения. Таким образом, если и было в этом споре недоразумение, то оно имело основанием принципиальное несовпадение философских убеждений. Косвенным подтверждением этому является равнодушие Соловьева к полемическому демаршу своего друга.

Суть разногласий между двумя русскими философами попытался раскрыть Е.Н.Трубецкой в труде «Миросозерцание В.С.Соловьева» (1913). Ссылаясь на статью «Понятие о Боге», Трубецкой показывает, что у Соловьева учение о Боге и есть главный источник спора. Исследователь заявляет, что «для Соловьева в последний период его творчества Бог является единственной субстанцией в подлинном значении этого слова»¹¹. Логика Владимира Соловьева основана на религиозно-метафизической диалектике. Лопатин выбирает между субстанцией и явлением, и другой альтернативы для него не существует. Соловьев же стремится понять человека по отношению к абсолютному бытию и трактует личность как ипостась. Божественная субстанция обладает вечностью, а человек может лишь к ней приблизиться, выбрав высшие ценности за эталон своей жизни. В земной жизни человек не является субстанцией, так как сотворен из ничто. Божественный мир субстанциален, внебожественный же есть ничто — дилемма Вл.Соловьева, из которой выводятся все остальные понятия. Душу Соловьев отождествляет с вечной идеей из философии Платона, связывая ее субстанциальность с посмертным существованием человека. Люди как греховные и смертные существа не могут быть субстанциями в актуальном смысле — убеждение Соловьева, накладывающее отпечаток на все его философские выводы относительно человеческой природы.

Если разногласия между Владимиром Соловьевым и Львом Лопатиным были предельно завуалированы, то по поводу книги Е.Н.Трубецкого произошла довольно жаркая полемика, когда вышла статья Лопатина «Вл.С.Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой»¹². Первое противоречие между Л.М.Лопатиным и Е.Н.Трубецким возникает по проблеме соотношения веры и знания. Лопатин придерживается точки зрения, что Вл.Соловьев далеко ушел от славянофилов и его философская позиция предполагает разумное обоснование религиозных истин. Он считает оп-

ределение Соловьева как религиозного мыслителя неточным и неопределенным. Приходится констатировать, что Лопатин выдает желаемое за действительное.

Владимир Соловьев был именно религиозным мыслителем в прямом смысле этого слова. Для Лопатина, разграничивающего теологию и философию, Соловьев понятен только с одной стороны — как создатель философской системы. Свое одностороннее понимание Лопатин и выдает за объективный образ Соловьева. Наиболее явно это обнаруживается в рассмотрении догматических религиозных вопросов. Конечно, Е.Н.Трубецкой тоже дает личную интерпретацию, но Лопатин, выступая против него, часто вступает в заочный спор с Соловьевым, причем не осознавая этого. Так Е.Н.Трубецкой выдвигает идею универсального сознания, соответствующую как философии всеединства, так и вообще платонистической традиции. Бог содержит идеи, созерцает объективный смысл вещей. Лопатин это утверждение опять рассматривает применительно к своему мирозерцанию и признает его чисто метафизическим. По его мнению, из метафизики не выводится гносеология, которая не может быть основана на трансцендентных началах. Становится ясно, что диалог между Лопатиным и Трубецким идет на разных языках.

Особенно заметно непонимание оппонентов в споре о пантеизме. Е.Н.Трубецкой считает, что таковой имел место в философской системе Соловьева. Лопатин же отрицает эту точку зрения. Он предлагает вообще не использовать понятие «пантеизм» в философской литературе в силу его неопределенности. По его мнению, Соловьев испытал сильное влияние немецкого идеализма, и через это в мировоззрении русского философа появились пантеистические мотивы. Однако Соловьев в целом отрицательно относился к пантеизму, отдав ему дань лишь в учении о втором Абсолютном. Мировую душу Соловьев противопоставлял вечному Богу-Творцу, что делает обвинение его в пантеизме условным. Уже упомянутая статья «Понятие о Боге» показывает обратное утверждениям Лопатина, так как сам Соловьев в ней дал высокую и положительную оценку пантеизму, который понимался им в определенном и конкретном смысле.

Позиция Лопатина достаточно ясна. Она могла бы свестись к спору о разновидностях и типологии пантеизма. Спиритуалист Лопатин избирает другое развитие дискуссии. Он обращает внимание на Фразу, где Трубецкой усматривает в системе Соловьева «отношение Божественного к здешнему как отношение

сущности к явлению». Далее следует анализ Лопатиным понятий «субстанция» и «явление», хотя как раз их употребление в платонизме предполагает другое смысловое содержание. Безусловно, Е.Н.Трубецкой много спорит с Соловьевым, но Лопатин приписывает разногласия им даже тогда, когда для этого нет оснований. Пантеистические тенденции характерны для философии всеединства в целом, и Е.Н.Трубецкой прав, указывая на подобные тенденции в системе Соловьева.

Все упреки Трубецкому являются для Лопатина только вступлением к проблеме субстанциального бытия. Лопатин обрушивается на интерпретацию Трубецкого резкую критику, начиная с обвинения в отрицании бессмертия души. Это кажется странным, так как Лопатин, еще недавно призывающий к точной и обоснованной терминологии, с легкостью ставит знак равенства между субстанцией и бессмертной душой. С другой стороны, размышления Лопатина в данном случае представляют большой интерес, ибо он отказывается от привычного разграничения философии и богословия, демонстрируя религиозный контекст своих философских понятий. По Лопатину, отрицать субстанциальность человеческой души — значит отменить ее вечную сущность и бессмертие. Становление твари из небытия в бытие, существование мира идей вместо мира субстанций и многое другое из философии платонизма — для Лопатина «изысканная диалектика», т.е. малопонятные и неубедительные рассуждения, философски несостоятельные. Логика платонизма Лопатиным не принимается.

Почему же Лопатин, исповедуя другие философские убеждения, вступил в такую резкую полемику? К Соловьеву он испытывал любовь и уважение, но при разнице мировоззрений никогда не претендовал на роль его наследника. Можно придумать множество личных мотивов, но не следует забывать об одной теоретической предпосылке спора. Лопатин искал пути к синтезу платонизма и картезианства, и точка зрения Е.Н.Трубецкого на философию Соловьева наглядно показывала, что этот синтез невозможен. Лопатин сближает идеи Соловьева со своими, придает его понятиям спиритуалистическое содержание. Poleмика с Трубецким обнаружила глубину их разногласий на примере логических и терминологических различий.

Лопатин избрал в отношении Е.Н.Трубецкого оригинальную позицию: он стал отрицать существование своего спора с Вл.Соловьевым. По его мнению, они не могли спорить о суб-

станциях, так как Соловьев признавал субстанциальное существование души. Лопатин совершенно обходит вопрос о различии понятий «субстанция» и «ипостась», о понимании субстанциального бытия в философии всеединства. Он предпочитает критиковать мнение Е.Н.Трубецкого, что взгляды Соловьева в конце жизни сильно изменились.

Поскольку Соловьев лишь косвенно выразил отношение к субстанциализму друга в стихотворении «Неврон финляндский...», то Лопатин по-своему интерпретирует содержание поэтических строк. Стихотворение, считает Лопатин, носит частный характер и имеет отношение к прениям вокруг реферата «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» в Московском Психологическом Обществе. Таким образом, значение, придаваемое стихотворению Трубецким, отрицается, ибо реакция Соловьева относится к интерпретации Лопатиным философии Гераклита, т.е. к частному пункту в прениях. Лопатин видел в изменяющемся мире выражение субстанциальных сил, Соловьев же — феномены. Следовательно, по Лопатину, был обмен мыслей о феноменальных и сверхфеноменальных элементах в содержании опыта, а не спор: суть разногласий в противоречии между имманентным и трансцендентным пониманием бытия, а не в отрицании субстанций. Отчасти Лопатин прав, но он сводит проблему к отдельным логическим противоречиям. Е.Н.Трубецкой же идет дальше в своих размышлениях, показывая более масштабно метафизическую проблему, скрытую за спорами по разным вопросам.

Проблема, заявленная в философских размышлениях В.С.Соловьева и Л.М.Лопатина, заключалась в вопросе о возможностях метафизического знания, его объективной ценности. «Метафизический индивидуализм» Лопатина и «метафизический пантеизм» Соловьева очерчивают проблему с разных сторон. И тот, и другой связали умственные искания с разными философскими традициями (платонизмом и картезианством), критикуя друг друга. Если Лопатин весь 1-й том знаменитого труда «Положительные задачи философии» посвятил развенчанию пантеизма и немецкого идеализма, то Соловьев построение теоретической философии, естественно, начинает с критики Декарта. Теперь, спустя столетие после их спора, можно попытаться оценить значение оппозиции Лопатина и Соловьева с точки зрения дальнейшего философского развития. Спиритуализм в России не получил никакого распространения, что объяснимо его логическим и рациональным характером, чуждым мистическим и этическим осо-

бенностям русской философии. Философия всеединства нашла продолжение в ряде выдающихся последователей, но быстро исчерпала свой идейный потенциал. Попытки сблизить разные направления, соединить общий и индивидуальный аспекты бытия сделаны в работах «Душа человека» С.Л.Франка и «Мир как органическое целое» Н.О.Лосского, успех которых является очень относительным. Придется признать, что оба философских мировоззрения имели свои недостатки и ограничения.

Чтобы обосновать сделанное утверждение и показать философский спор со стороны, обратимся к третьему мыслителю, основательно продумавшему развитие философских идей в России. Имеется в виду Г.В.Флоровский, автор «Путей русского богословия». В 1910 году в парижском журнале «Путь» он опубликовал статью «Спор о немецком идеализме»¹³. По мнению Флоровского, идеализм есть религиозная система, которая не может быть раскрыта только философскими способами. Идеализм — это философский тупик без выхода. Он является определенным этапом в развитии европейской культуры, приведшим к кризису. Философский идеализм был обусловлен возрождением эллинистического мировоззрения, учением об универсальной морфологии бытия. Пафос формы и привел философский идеализм к противоречиям с реальностью, религией и историей. Космологическая направленность сделала идеализм потенциальным или актуальным пантеизмом, т.е. идеалистическое мировоззрение породило множество типов пантеизма. Античная религиозность вступила в противоречие с христианским сознанием.

Античный космос статичен, закончен и самодостаточен. Он по сути основан на отрицании истории как развития. В немецком идеализме сделана попытка осмыслить проблему истории, что приводит к созданию к идеальному историческому эталону, к отрицанию динамики. Эстетический символ истории заменяет историческую действительность.

Идеализму противостоит христианство, религия исторического бытия. Христианство — это цепь событий, связующих эмпирическое с вечностью. Неповторимость истории отрицает идеальные структуры, отвлеченные от действительности. Только христианство постигает сущность свободы и истории. Флоровский цитирует Кьеркегора: «В этом парадокс веры: историческое становится вечным, и вечное историческим. Этого не вмещает философия, об этом невозможно знание... Эта тайна открывается только верою...»¹⁴. Он считает, что выход из тупика

заключается в выборе: идеализм или христианство. На смену спекулятивной псевдотеологии должна прийти христианская метафизика.

Владимир Соловьев в своей философии унаследовал все основные недостатки немецкого идеализма. В частности, это относится к учению о Богочеловечестве. Как считал Флоровский, данное учение и есть отрицание исторического и эмпирического («немецкий идеализм был учением о Богочеловечестве без Богочеловека...»). Несмотря на все попытки Соловьева смягчить пантеистические мотивы, ему не удалось по-настоящему преодолеть «отвлеченные начала» идеализма. Предлагаая идею развития вместо «статического пантеизма» Спинозы и стремясь к синтезу философии, религии и науки, Соловьев не понимает, что дело не в корректировке отдельных философских элементов, а в тотальном переосмыслении идеализма. Если даже наделять мир божественным содержанием (София, душа мира и т.п.), то при всех благих намерениях мир по сути остается миром без Бога.

Главный личный недостаток Соловьева в области философских размышлений заключается в абстрактных и произвольных построениях, основанных на почти поэтическом воображении. Объективный же недостаток, если не брать весь спектр философских и мистических влияний, усматривается в учении о «мировой душе», что приводит систему Соловьева к явной антропологической ущербности. Идея «мировой души», приемлемая для античного языческого мировоззрения, почти полностью игнорирует понятие личности и диаду «Бог — человеческая душа», определяющие христианское сознание.

Лев Лопатин создал философскую концепцию («конкретный спиритуализм»), в отличие от Соловьева впад в другие философские крайности. Он не принял идеи Соловьева и отдал предпочтение логически обоснованному и строго философскому знанию. Опора на данные духовного опыта и защита спиритуалистического индивидуализма были во многом философски оправданы, но Лопатин серьезно не осознал христианские основы спиритуализма. Русский философ не понял, что выход не в пути «назад к Декарту», а в выборе между идеализмом, немислимым вне платонизма, и христианством, основанном на откровении и его возможном философском описании. Взгляд на того же Декарта и понимание его как интерпретатора религиозных истин во многом бы прояснили ситуацию.

Метафизика Нового времени по преимуществу имеет источник в христианском мировоззрении. «Исповедь» Августина — один из ярких примеров того, как формировалась христианская метафизика. Напряженная рефлексия и борьба с античным мировоззрением рожают новое измерение бытия, в котором преобладает диалог человеческой души с Богом, устремленность к иной запредельной реальности. Бог для Августина есть обозначение метафизического мира, который придает человеку высокую ценность. Самопознание приводит Августина к интуициям, возникающим и интерпретируемым в дальнейшей истории философии.

Августин, исследуя сущность своей души, прежде всего сталкивается с удивительной силой памяти. Все образы существующего хранятся в памяти, являющейся непременным условием в восприятии действительности. Августин приходит к психологическим проблемам, осознавая сложность и многомерность души. Он открывает связь ассоциаций, взаимодействие восприятия с воспоминанием. Память становится прообразом той духовной бесконечности, играющей большую роль в христианском сознании и европейской философии.

У Августина мы видим историю христианской мысли в самом начале. Бог как сверхприродная и непостижимая сущность есть источник метафизической бесконечности. В основе философских исканий Августина лежало сомнение в ценностях античности и борьба с языческим мировоззрением эллинизма, где определяющее место занимала форма вместо сущности. Бог и человеческая душа Августином заявлены как вечные ценности, как две субстанции мира, определяющие его бытие.

В Новое время Декарт, в сущности, возвратился к изначальным интуициям христианского спиритуализма, отказываясь от абстрактных построений схоластики. Именно поэтому понятие Бога играет большую роль в его «Метафизических размышлениях». Часто Декарта изображают как математика и создателя научного мышления, а религиозные мотивы в его творчестве представляют в виде остатков средневекового сознания. На самом деле августиновская диада «Бог-человеческая душа» осмысливается Декартом на новом этапе исторического развития.

Декарт учил, что идея Бога — врожденная идея в человеке. Эта глубокая мысль неоднократно опровергалась с разных философских позиций и с помощью логики. Все дело в том, что, когда в Новое время пути философии и религии резко разошлись, аксиомы христианского спиритуализма стали недоступны

для понимания в рамках чисто философского мышления. Идея Бога не есть мыслимая абстракция, а является реальностью. Человек имеет в себе проявление Высшего Существа, и это проявление безмерно расширяет границы его собственного существования.

Бог проявляется в человеке в виде образа идеального бытия. И личность есть идеальная структура. Таким образом, человеческая природа состоит из несовершенства и устремленности к идеальному совершенству. Данное онтологическое противоречие предшествует антропологической противоположности между духом и телом, давая ключ к пониманию психофизической проблемы.

Человеческая природа обладает динамизмом. У Декарта это свойство понимается через движения души, которые основаны на взаимодействии телесных и духовных сущностей. Тело есть данность, дух в человеке — это заданность. С метафизической точки зрения каждое «движение души» есть путь от замкнутой индивидуальной действительности к вечной и бесконечной реальности.

Рациональный метод Декарта произвел переход от личной интуиции к дискурсивному знанию. В дальнейшей истории философии дискурсивное знание стало самодовлеющим. Но первоначальное сочетание интуитивных и рациональных мотивов в размышлениях Декарта указывает на важную проблему. Христианский философский спиритуализм должен базироваться на гармонии религиозной интуиции и рационального познания, где одно дополняет другое.

При рассмотрении традиции, очерченной именами Августина и Декарта, более понятна роль Лопатина, которую можно определить как апологетическую. В конце XIX века, когда кантианство, позитивизм, материализм завладели большинством умов, аксиомы спиритуализма перестали в философии воспринимать всерьез. При игнорировании религиозной основы спиритуализм становится логически недостаточен. Лопатин заново осмысливает спиритуалистические аксиомы чисто рациональными средствами. Субстанциальность и причинность создают метафизический мир, утверждает Лопатин, и этот мир есть неотъемлемая часть эмпирически наблюдаемой действительности. Лопатин и его логически-рациональный подход понятны и оправданы для конца XIX века, но в целом методы русского спиритуалиста оказались ограниченными и мало пригодными для выработки цельного религиозно-философского мировоззрения.

Не лишним будет вспомнить, что в русской философии, помимо В.С.Соловьева и Л.М.Лопатина, сделаны усилия к созданию христианской метафизики. Гносеологические и онтологические принципы проработаны в труде «Основы христианской философии» В.В.Зеньковского, антропологический аспект христианства получил раскрытие в «Науке о человеке» В.И.Несмелова. Философский же опыт Соловьева и Лопатина оказался не напрасным, но практически показал как тупиковые пути, так и идейные возможности мировой философской мысли. Русская философия была способна к радикальному продумыванию западных философских идей, к прояснению их содержания и ценности. Если западная философия в XX веке постепенно эволюционировала от рационализма и системного мышления к релятивизму и ряду прикладных дисциплин, то философия в России была и остается восприимчивой к метафизическим идеям и предрасположенной к формированию цельного органичного мировоззрения.

Примечания

- ¹ Лопатин Л.М. Ответная речь // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 111.
- ² Соловьев В.С. Свобода воли и причинность // Мысль и слово. Филос. ежегодник. Вып. 2. М., 1918-1921.
- ³ Ельцова К. Сны нездешние // Современные Записки. 1926. Кн. 28. С. 264.
- ⁴ Соловьев В.С. Первое начало теоретической философии // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 40.
- ⁵ Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 49, 50.
- ⁶ Лопатин Л.М. Декарт как основатель нового философского и научного мирозерцания // Вопросы философии и психологии. 1896, кн. 34.
- ⁷ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 551.
- ⁸ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 13.
- ⁹ Соловьев В.С. Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы) // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 38.
- ¹⁰ Соловьев В.С. Соч. В 2-х томах. Т. 1. М., 1990. С. 804.
- ¹¹ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С.Соловьева. Т. 2. М., 1995. С. 237.
- ¹² Лопатин Л.М. Вл.С.Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119, 120. 1914. Кн. 123.
- ¹³ Флоровский Г.В. Спор о немецком идеализме // Путь. 1930. № 25.
- ¹⁴ Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 427.

В.Ф.Пустарнаков

Еще раз о сущности философии русского Просвещения 1860-х годов и впервые о его кризисе

Может быть, это смешно, но уже ряд лет я готов воздавать хвалу всякому, кто пишет о русском Просвещении 40—60-х годов XIX в. как о понятии, определяющем суть тогдашней эпохи и хотя бы не упоминает о на десятилетия навязшей в зубах иовчуковско-щипановской концепции «классической русской философии», или о «философии русской революционной демократии». Пару лет тому назад меня привел в восторг доклад японского ученого Т.Симосато «Кризис русского Просвещения 1860-х годов». С такой формулировкой проблемы, а именно с темой кризиса русского Просвещения, я встретился в литературе впервые, хотя определенные воспоминания о чем-то аналогичном, о чем писалось в отечественной историографии, доклад молодого японского ученого вызвал.

Не могу обойти еще «больную» для меня проблему — на этот раз методологическую. Мне очень импонирует сам факт, что японский исследователь одним из своих методологических средств осознанно избрал аксиологический принцип, который, как мне представляется, дает новое, очень важное измерение истории мысли. Бессознательный аксиологизм, причем по большей части вульгарный, пронизывает нашу отечественную историографию русской мысли. А вот попыток придать аксиологии здравый методологический смысл в историографии русской философии я не встречал пока.

Задумав свою статью как своего рода содоклад к докладу Т.Симосато, я сразу испытал некоторые специфические трудности реагирования на тему кризиса русского Просвещения 1860-х годов. Мало того, что никто пока не писал о *кризисе* русского Просвещения, но возникает и вопрос, о кризисе *какого* Просвещения

идет речь? Большинство, я думаю, что подавляющее, отечественных авторов, писавших и пишущих по русской тематике, в последние полвека шестидесятников просветителями не считало и не считает, в лучшем случае полагая, что просветительство — это либо этап в их интеллектуальном развитии или неизжитый остаток, компонент их мировоззрения, а не его доминанта. Для них мыслители круга Н.Г.Чернышевского — это в первую очередь социалисты или революционные демократы. До самого последнего времени «настоящее» русское Просвещение относилось, как правило, ко второй половине XVIII — первой четверти (или трети) XIX в. Об отечественных аналогах просветителей типа Кирилла и Мефодия, о которых тоже не так уж редко пишут, я лишь упомяну в качестве протеста против совсем «безразмерного» понятия «просветитель»...

В этой связи передо мной возникает проблема: вряд ли будет кому понятно, о каком кризисе и какого русского Просвещения 1860-х гг. я собираюсь говорить, если не пояснить, как я понимаю Просвещение вообще и как с ним соотносится русское Просвещение.

Довольно давно С.В.Тураев в обобщающей статье на тему «Спорные вопросы литературы Просвещения» утверждал, что в советском литературоведении сложилась стройная концепция западноевропейского Просвещения и что, мол, основную трудность испытывают авторы, пишущие о странах, «которые запаздывали в своем историческом развитии и где Просвещение, если оно было, не развилось в таких классических формах, как во Франции или в Англии»¹. Думается, что это утверждение верно лишь частично: если бы у нас была стройная концепция западноевропейского Просвещения, авторы, пишущие о Просвещении в «запаздывших» странах, испытывали бы гораздо меньшие трудности.

Как мне представляются основные недостатки существующих в нашей отечественной литературе концепций Просвещения?

Прежде всего у нас произошло радикальное и неправомерное расширение хронологических рамок Просвещения, что привело к соответствующему расширению объема понятия «Просвещение». Для многих Просвещение стало синонимом всей антифеодальной, антисредневековой, всей раннебуржуазной идеологии XVII—XVIII вв.

В западной историографии философии расширение границ Просвещения началось еще с Куно Фишера. Если Гегель полагал, что немецкое просвещение — это та формация немецкой

философии, которая не является вольфовской метафизикой, что дефиниции, аксиомы и доказательства лейбнице-вольфовской философии — это нечто существенно отличное от французской просветительской философии, то К.Фишер включил Лейбница и Вольфа в число просветителей. С тех пор появилось много расширительных версий Просвещения. Просвещение включает представителей других, непросветительских направлений мысли, вплоть до Беркли, в английское, а в французское — натуралиста-сциентиста Бюффона, физиократов Кенэ и Тюрго и т.д.

Расширению границ Просвещения за счет его предшественников часто сопутствовало его сужение путем выведения ряда мыслителей из числа просветителей. Так из немецкого Просвещения, хотя бы на его нисходящей стадии, был выведен Кант, многие перестали включать в немецкое Просвещение левых гегельянцев, включая Фейербаха и т.д.

Особенно негативно на понимании Просвещения сказалась расширительная концепция. В огромном множестве черт, которыми мог характеризоваться очень увеличившийся в численности отряд просветителей, общими оказывались очень немногие признаки, причем неопределенные, поскольку их можно было отнести к мыслителям самых разных направлений, как-то: приверженность идеям добра, справедливости, научных знаний (многие ли не привержены им?), рационализм и индивидуализм, которые тоже приложимы не только к просветителям.

Расширительные трактовки Просвещения автоматически вели к его «дефилософизации». Иного и не могло быть. Как только в один ряд под именами просветителей встали, скажем, метафизики Лейбниц и Вольф, и антиметафизик Дидро, исчезла возможность всерьез говорить о философии Просвещения, как о чем-то целом. И недаром еще в 1930 г. М.Дынник заявил, что просветительская философия — это условный термин для обозначения многообразных философских учений второй половины XVII—XVIII вв. И в дальнейшем высказывались утверждения, согласно которым эпоха Просвещения не имела единой философской основы, у Просвещения не было даже своего мировоззрения, как более или менее общей системы идей.

По нашему мнению, адекватному пониманию Просвещения мешали утверждения о том, что Просвещение решает свои задачи только мирным путем, что учение просветителей — натуралистично, что, например, альфой и омегой французского материализма была физическая природа, что человек у просве-

тителей трактуется лишь как чисто природное существо, подчиненное естественным законам, что просветительскому мировоззрению присущи созерцательность и сциентизм.

Что же можно противопоставить таким представлениям о Просвещении?

Нам кажется, что можно и нужно выявить *внутренне связанную совокупность* наиболее характерных черт или признаков классической модели Просвещения. Не один какой-либо признак, будь то рационализм или индивидуализм, а именно связанная совокупность целого ряда черт характеризуют Просвещение как исторический феномен. В наиболее «чистом» виде классическая модель Просвещения сложилась во Франции XVIII в.

1. В отличие от концепций, изображающих Просвещение только как *идеологию* просвещения или *общественно-политическое* течения рассматривают Просвещение как стадию в развитии мировой культуры, как стадию в развитии мировой культуры, как направление в культуре. *Общекультурный* характер французских просветителей-классиков выразился в их энциклопедизме. И недаром символом деятельности французских просветителей стала знаменитая «Энциклопедия» Дидро и Д'Аламбера, носившая подзаголовок «Толковый словарь наук, искусств и ремесел».

2. В отличие от авторов, полагающих, что существовала только одна неповторимая, уникальная эпоха западноевропейского Просвещения, тянущаяся от Локка до Канта, я считаю, что Просвещение носило не однозначно хронологический, а *стадиальный* характер. Это значит, что не только западноевропейские, но и многие другие страны пережили, но в разное время, эпохи, аналогичные западноевропейскому Просвещению XVIII в. Просвещение имело место там и тогда, где и когда наблюдался переход от Средневековья к Новому времени, от добуржуазных отношений к буржуазным.

3. Но стадиальность Просвещения отнюдь не значит, что оно повсюду одинаково, что нет национально-региональных разновидностей Просвещения, что эти разновидности — совершенно тождественны, что Просвещение, скажем, в России тождественно французскому Просвещению, что можно, например, говорить, как это делал в свое время один из одиозных официальных «лидеров» отечественной историографии русской философии И.Я.Щипанов, что в XVIII в. было два центра Просвещения — один в Париже, другой — в Петербурге. Нетождественность национально-региональных форм в общих рамках Просвещения как — феномена

мировой культуры — одна из черт Просвещения. Не было одной уникальной, неповторимой эпохи Просвещения, но были более развитые, более «чистые» и менее развитые, менее «чистые» национально-региональные разновидности Просвещения. Хотя эпоха настоящего западноевропейского Просвещения в Западной Европе действительно открывается Локком и английское Просвещение оказало существенное влияние на становление французского Просвещения, только последнее стало Просвещением наиболее чистого, наиболее развитого, *классического* типа. Соответственно другие национально-региональные разновидности Просвещения являются в каких-то отношениях «недопросвещением», а в других — «постпросвещением». Поэтому при изучении любой национально-региональной разновидности Просвещения возникает проблема их соотнесения с «первичной», классической моделью, сопоставления, сравнения с нею. Хотя классичность французской модели означает ее известную уникальность и неповторимость, именно ее принципы выступают мерилем, критерием всякого другого Просвещения. Именно французское Просвещение наиболее адекватно выражает то общее, что есть у Просвещения как феномена мировой культуры.

Раз есть классическая модель, то есть и просветители-классики. Гегель главными представителями французской просветительской философии, от которых он вел Просвещение и в Германии, назвал Вольтера, Монтескье, Руссо, Д'Аламбера и Дидро. Если мы хотим знать, что представляла собой та или иная национально-региональная разновидность Просвещения, мы должны ответить на вопрос: были ли в данной стране мыслители, похожие по *принципам* своего учения на этих классиков Просвещения?

4. Существенным пороком господствовавших в отечественной историографии концепций Просвещения, как я уже говорил, является отождествление Просвещения со всей антисредневековой, антифеодальной, раннебуржуазной идеологией XVII—XVIII вв. Когда я в бывшем секторе истории философии в СССР ИФ АН бился головой о стенку, доказывая, что, скажем, Чернышевский — это типологически прежде всего просветитель, то первый, расхожий контраргумент звучал элементарно просто: «Просвещение — идеология буржуазная, а Чернышевский — какой никакой, а социалист» и уже по этому определению не может быть просветителем. А на то, что В.И. Ленин писал в работе «От какого наследства мы отказываемся?» приводились другие, его же цитаты. И спор считался исчерпанным.

Сейчас, когда можно безнаказанно и про Ленина говорить любые гадости, когда классовые характеристики считаются некоторыми несовместимыми с общечеловеческими ценностями, я, не боясь обвинений ни в марксизме, ни в вульгарном социологизме, не буду воздерживаться от определений социально-классовой, объективно-буржуазной сущности Просвещения. Но для меня, как десяток лет назад, так и сейчас, «буржуазность» содержания — это, если хотите, последний по счету, как бы итоговый признак Просвещения. А на первое место я ставлю признак *надклассовости, общечеловечности формы* выражения мировоззрения Просвещения. Пожалуй, наиболее адекватно эту черту Просвещения выразил Гольбах: «...Писатель не должен считаться со своей эпохой, своими согражданами и с государством, в котором он живет; ему следует обращаться ко всему человеческому роду и иметь в виду грядущие поколения»².

5. Надклассовый, общечеловеческий характер Просвещения высвечивается в «*аристократическом* тоне Просвещения», о котором писал, в частности, К.Маркс³. Этот аристократизм классического Просвещения выражался не в том, что в число просветителей входили настоящие аристократы, вроде барона Гольбаха, а в том, что просветители, будучи поборниками высшего типа культуры, нередко нарочито подчеркивали свое превосходство над невежеством всех сословий, низших особенно.

6. Вопреки точке зрения, отождествляющей Просвещение со всей антисредневековой, антифеодальной, раннебуржуазной идеологией XVII—XVIII вв., изображающей просветителей выразителями так наз. нерасчлененных антифеодальных, антисредневековых сил, я исхожу из мысли о том, что Просвещение — *лишь одно из нескольких*, отличающихся друг от друга направлений антифеодальной, антисредневековой мысли. Просвещение — это специфическая, оригинальная и в целом *наиболее развитая, наиболее зрелая форма антифеодальной, антисредневековой, объективно буржуазной мысли*. На этом основании я не могу включить в число просветителей, скажем, меркантилиста XVII в. Ж.Б.Кольбера, физиократов Кенэ и Тюрго, экономистов классической школы политической экономии, сторонников А.Смита и Д.Рикардо, хотя их антифеодализм и буржуазность несомненны. Просвещение — это такая стадия антифеодальной идеологии, антифеодального мировоззрения, когда серьезный компромисс старого, феодального и нового, вырастающего из него строя уже был невозможен. Просвещение немислимо уже,

например, в мнимофеодальном облике, который был характерен для физиократов. Просвещение не сводится уже к умеренной, более или менее частной критике тех или иных сторон средневекового общества. Это — уже радикальное отрицание старого в его основах, даже в том случае, если те или иные просветители не признавали насильственных, революционных методов преобразования общества. Зрелые формы идеологии, мировоззрения Просвещения оформляются в период, непосредственно предшествующий решительной схватке поднимающегося «третьего сословия» со средневековьем.

7. Общечеловеческий, надклассовый характер Просвещения выражается также в том, что по форме — это *идеализированное* мировоззрение: просветители не создавали и не признавали буржуазный характер своего учения. Эту сторону Просвещения хорошо выразил Ф.Энгельс, когда писал, что «вечный разум» просветителей «был в действительности идеализированным рассудком среднего бюргера, как раз в то время развивавшегося в буржуа»⁴.

8. Просвещение — разновидность великих человеческих *утопий* с мощным *реальным* содержанием. Существовали и существуют самые разные мыслительные конструкции. Одни мыслители хотят иметь синицу в руках и разрабатывают реалистические, как им кажется, во всяком случае «земные» программы, ориентированные на близкую перспективу. Наоборот, другие ставят своей великой целью — журавля в небе, создавая грандиозные преобразовательные проекты. Классическое французское Просвещение входит как раз в число величайших человеческих утопий. Утопизм и иллюзорность — фундаментальная черта доктрины и мировоззрения классического французского Просвещения. Просветители-классики не отдавали себе отчета в причинах, условиях и последствиях своей деятельности и поэтому ставили перед собой великие, но в конечном счете недостижимые, неосуществимые цели. Но недостижимые — только в их целом. В учениях Просветителей содержалось исключительно важное со всемирно-исторической точки зрения позитивное содержание, то «рациональное» зерно, без которого немислимы ни демократизм, ни либерализм, ни социализм XIX века.

9. В противовес обвинениям в адрес просветителей в сциентизме, натурализме и т.д., я утверждаю, что для просветительской доктрины, мировоззрения и философии просветителей характерен *примат ценностного над познавательным*. Еще предшественник Просвещения ренессансный гуманист Петрарка руководствовал-

ся максимой: «Лучше хотеть добра, чем знать истину», согласно которой знания должны быть не просто связаны с моралью, но подчинены ей. Аналогично делали просветители. У Вольтера есть тезис: «Добродетель ценнее знаний»⁵.

Не все просветители-классики высказывались столь категорично, но фактически, вознося роль науки, знания, образованности, все просветители все же ставили их под контроль морали, ценностных соображений о высших целях человека, человеческого общества. Науку, знание, образование они ценили не сами по себе, а лишь постольку, поскольку наука, знание, образование в конечном счете полезны человеку, служат его счастью. Понятие утилитаризма, которым часто описывали эту сторону просветительского учения, значительно упрощает суть дела. Аксиология дает возможность выразиться более адекватно.

10. Если в мировоззрении просветителей существует столь жесткая зависимость ценностного и познавательного и даже примат первого над вторым, естественно задаться вопросом о том, что же является для Просвещения высшим ценностным критерием? Таким критерием для просветителей является человек, природа человека, его благо, его счастье. *Антропоцентризм — исходная и главная аксиологическая установка просветительского мировоззрения.* На человека выходят, на нем в конечном счете замыкаются не только политические, правовые, социальные, но также самые отвлеченные онтологические, натурфилософские и гносеологические принципы. Перенос центра тяжести философии с проблем бога, космоса, природы, субстанции на человека — вот в чем проявился антропоцентризм просветительской философии. Антропоцентризму просветителей не противоречат их занятия космологией и натурфилософией. Главное в том, что на физическую природу они смотрели как на базу понимания человека.

11. Антисредневековый, антифеодальный характер мировоззрения просветителей проявился в их свободомыслии, антиклерикализме и антитеологизме. Наиболее последовательные, радикальные просветители доводили свое свободомыслие, антиклерикализм и антитеологизм до атеизма. Но атеизм не стал общей чертой всех просветителей.

12. В отличие от авторов, считающих просветительскую философию условным термином, отрицающих общность философской основы Просвещения, полагаю, что *философия Просвещения есть*, что это — одна из *разновидностей неакадемического, неуниверситетского стиля философствования*, обладающей оп-

ределенной связностью, целостностью. Просветительская философия — это философия, представляющая определенную совокупность анти-принципов (антисредневековая, антисхоластическая, антиметафизическая и т.д.) и совокупность собственных позитивных принципов (антропоцентризм и др.).

13. Коренное отличие философии классического Просвещения от предшествующей классической философской метафизики XVII в. состоит в том, что она является *не «философией общего», а «философией видимого мира»*, рассматриваемого и оцениваемого с антропоцентрической точки зрения. Хорошо известно, что среди французских просветителей были не только материалисты, но также деисты и пантеисты. И следовательно, нельзя говорить об общей для всех просветителей онтологии. И вроде бы нельзя говорить и об общей просветительской философии. Но разногласия среди просветителей по онтологическим проблемам — это еще не основание для отрицания определенного философского единства Просвещения. Просветители объединялись в один философский лагерь не по способу решения онтологических проблем, а по способу решения центральных для них философских проблем, прежде всего антропологии и этики, философии истории, политической и социальной философии, философии права, а также нравственной философии.

В рамках просветительского антропоцентризма все проблемы прежней классической метафизики, проблемы общего (бытия, бога, бесконечности и т.д.) отошли на второй план. Еще Локк писал: «Наша задача знать не все, а то, что важно для нашего поведения»⁶. Со времен Локка в просветительскую философию начала входить мысль о том, что предметом философии является «видимый мир», природа, окружающая человека. А Гольбах объявил несчастьем желание человека «переступить границы своей сферы», попытаться «проникнуть за пределы видимого мира»⁷.

14. В философской историографии довольно прочно держатся определения, приписывающие просветителям «безграничный» рационализм. Эта тенденция началась во времена Канта, по мнению которого «Просвещение заключается в максиме самосохранения разума» и который «девиз Просвещения усматривал в лозунге»: «...Имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»⁸.

Со временем дело дошло до того, что предлагалось заменить понятие «эпоха Просвещения» терминами «эпоха рационализма». Высказывалось мнение, согласно которому сенсуализм, который у просветителей также «замечали», вступает якобы в противоречие с основной рационалистической направленностью Просвещения, поскольку-де он ограничивает компетенцию разума. Тенденция к отождествлению понятий «просветитель» и «рационалист» дает о себе знать до сих пор.

Что следует противопоставить таким взглядам?

Прежде всего мысль о том, что просветительский рационализм носит иной характер, нежели теологический рационализм и классический рационализм XVII в. Реакция на абстрактный рационализм схоластики и метафизики XVII в. картезианского толка, отрывавших разум от чувства — характернейшая черта теоретико-познавательных построений всех просветителей. Несогласия между ними в этом вопросе — это несогласия в деталях, а не в принципе: одни из них больше акцентировали рациональный момент, другие — роль чувства, но все они пытались согласовать разум и чувства. Более того, просветительский антропоцентризм прямо и непосредственно отразился в просветительской гносеологии. Просветительский рационализм пронизан чувствами, страстями, интересами. У Гельвеция есть раздел под названием «Об умственном превосходстве людей, охваченных страстями, по сравнению с людьми рассудительными». Аналогичные мысли высказывали и другие просветители.

Система двойного, обоюдного контроля — во-первых, — со стороны разума по отношению к чувствам, страстям, интересам, а во-вторых, со стороны чувств, страстей, интересов по отношению к разуму при конечном примате ценностного над познавательным — так можно было бы охарактеризовать основную особенность просветительской гносеологии в отличие от гносеологии классических рационалистических систем XVIII в.

15. Антропоцентрическая ценностная ориентация Просвещения естественно привела к тому, что *антропология, учение о человеке* и в структурном отношении стало главной составной частью просветительской доктрины.

На примере Вольтера, являвшегося деистом в онтологии, можно видеть, что его антропоцентрическая установка подвела его, несмотря на деизм, к антропологическому материализму в понимании психофизической природы человека, к отрицанию дуализма тела и души, к идее «мыслящего тела». Если «второ-

степенный» деизм Вольтера в онтологии — это особенность его индивидуальной позиции, то его «почти» антропологический материализм — это то общее, что связывает его с другими философами-просветителями, в том числе с материалистами, в общий просветительский философский лагерь. Со временем материалистические и полуматериалистические учения о психофизической природе человека, антропологический материализм стали одним из важнейших компонентов зрелой философии французского Просвещения и Просвещения вообще.

Этому утверждению можно противопоставить тот факт, что Руссо в антропологии не был материалистом, поскольку признавал человеческую душу нематериальной и бессмертной. Но почему Руссо занял такую позицию? Оказывается, по соображениям отнюдь не метафизическим, а ценностным. Вот его аргумент против материалистов: человек не только ощущающее и страдающее, но также мыслящее, деятельное и производящее существо. Не найдя иного способа обосновать идею деятельного человека, Руссо, по соображениям ценностного (причем в просветительском смысле) порядка признал бога источником активности человека, обладающего свободной волей. В общих рамках просветительской философии XVIII в. учение Руссо о человеке — самое незрелое из типично просветительских концепций. В своем собственно теоретическом содержании оно не идет дальше идей ренессансных гуманистов. Но из своего понимания психофизической природы человека, опиравшегося на признание божественного начала в человеке Руссо делал выводы, аналогичные выводам других просветителей, так что и антропология Руссо из общих рамок просветительской философии XVIII в. не выпадает.

Как бы ни отличались друг от друга взгляды отдельных просветителей на психофизическую природу человека, они представляют тем не менее разновидности в рамках общего просветительского мировоззрения. Все эти различия суть лишь равные степени отхода от дуализма теологии и классической философской метафизики и соответственно разные степени подхода к монистическо-материалистическим решениям психофизической природы человека, характерных для философии XIX в. В этом контексте деистические взгляды Вольтера и взгляды Руссо на бессмертие души представляются не чем-то абсолютно несовместимым со взглядами просветителей-материалистов, а как своего рода ступени на пути преодоления теологии и классичес-

кой философской метафизики XVII в., на пути к зрелым просветительским концепциям, к антропологическому материализму как наиболее адекватной философской форме Просвещения.

Поскольку все Просвещение антропоцентрично, а антропология — главная, основная часть просветительской философии, то и движение к антропологическому материализму выступает как главная, основная, определяющая тенденция философии французского Просвещения, несмотря на то, что в онтологии у просветителей встречались и деистические, и пантеистические взгляды. Деизм или пантеизм в онтологии у отдельных просветителей XVIII в. — это тот «остаток» метафизики XVII в., который они не сумели «растворить» в борьбе с этой метафизикой на пути к антропологическому материализму как наиболее адекватной философской форме зрелого просветительского мировоззрения.

16. В определенное целое Просвещение связывает просветительская философия истории. Как и все другие части просветительской доктрины, просветительская философия истории антропоцентрична. Для всех просветителей понятия «природа человека», «естественный человек» — «общественный человек», «естественный человек» — «общественный закон», «естественное состояние» — «общественное состояние» — это фундаментальные понятия философии истории. На наш взгляд, основные недоразумения в толковании историками Просвещения этих категорий связаны с неадекватностью толкования понятия «естественный». Наиболее распространенная ошибка — это сближение, а то и отождествление этого понятия просветительского учения с естественнонаучным. Но, скажем, понятие «естественное состояние» для просветителей — это не научная категория естествознания, а по существу *ценностная конструкция*, призванная стать масштабом для оценки всего того, что разум признает в обществе нормальным или ненормальным, разумным или неразумным.

Осознание антропоцентричности Просвещения дает возможность понять способ решения просветителями основной проблемы их философии истории — проблемы сочетания идеи активизма человека и его подчиненности необходимости природы, «фатальной судьбе». Если мыслитель пропагандирует идеи *активности* и, наоборот, не принимает пассивности, апатии, покорности, но в то же время признает историческую *необходимость* и даже фатализм — перед нами просветитель.

Когда в сравнительно недавнем прошлом многие авторы пытались доказать, что «русские революционные демократы», особенно Чернышевский, вышли якобы за пределы Просвещения, они настойчиво подчеркивали просветительский характер тезиса «мнения, идеи правят миром». А поскольку в философии истории и социологии Чернышевского немалое значение отводится материальным, особенно экономическим факторам, то делался вывод, что русский мыслитель поднимался над просветительской философией истории, приближаясь к историческому материализму.

Дело, однако, в том, что максимы «мнения, идеи правят миром», «законы делают все» и т.д. отнюдь не исчерпывают суть классической модели просветительской философии истории. В свое время Г.В.Плеханов иронизировал насчет того, что взаимодействие сторон общественной жизни — это высшая, самая философская точка зрения, до которой поднялись французские просветители. Но если подходить к проблеме строго исторически, то ирония в данном случае неуместна. В схеме взаимодействия разных сторон общественной жизни, т.е. по сути дела в схеме взаимодействия разных факторов этой жизни у просветителей значительное место заняла географическая среда (что вульгарный марксизм, особенно сталинизм, впоследствии явно недооценивал); просветители во многом осознали роль и значение в истории материальных потребностей, интересов человека, труда, промышленности в жизни общества и тем самым сделали существенный шаг по пути преодоления сугубо спекулятивно-идеалистической концепции историографии. А это как раз типологически то же, что некоторые интерпретаторы мыслителей типа Чернышевского выдавали за преодоление просветительства... Если мы зафиксируем указанный аспект классической модели просветительской философии истории, мы получим еще одну существенную точку отсчета для идентификации национально-региональных разновидностей Просвещения.

17. Просветительская философия коренным образом отличается от традиционной, особенно школьно-университетской философии также и тем, что она неразрывно *связана с моралью, политикой, юриспруденцией, с практикой общественной жизни*. Наиболее демонстративно эту черту просветительской философии выразил Гельвеций: Философия — «пустая наука, если она не сливается с политикой и законодательством... чтобы быть полезными для мира, философы должны рассматривать предметы с той же точки зрения, с какой на них смотрят законодатели»⁹.

18. Исходная и главная философская особенность Просвещения — ее *антиметафизичность*. Хотя некоторые просветители пользовались термином «метафизика» (Вольтер), а другие (например, Ламетри и Дидро) оперировали классической категорией метафизики — категорией «субстанция», просветительская философия в основе своей есть отрицание метафизики. Я совершенно согласен с Марксом, который писал: «Французское Просвещение XVIII в. и в особенности *французский материализм* были борьбой не только против существующих религии и теологии, но и *открытой, ясно выраженной борьбой* против *метафизики XVII века* и против *всякой метафизики*, особенно против метафизики *Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница*. Философия была противопоставлена *метафизике*»¹⁰.

19. Главные особенности политической, правовой и социальной мысли Просвещения предопределяются исходным антропоцентризмом просветительского мировоззрения.

Основанием для разграничения *социальной и политической философии* является у просветителей идея человека в двух его ипостасях: как «человека общественного», который выступал у них как собственник и производитель, и «политического человека». т.е. гражданина. От просветителей идет разграничение *прав человека и гражданина*. Фундаментальные категории просветительской политической, правовой и социальной мысли — категории *свободы и равенства*. Эту сторону просветительской доктрины четко сформулировал Руссо: «Если исследовать, в чем именно состоит наибольшее благо всех, которое должно быть целью всякой системы законодательства, то мы найдем, что это благо сводится к двум важнейшим вещам: свободе и равенству»¹¹.

В глазах просветителей *свобода* — не просто понятие политико-юридическое, но широкое *социально-философское и фило-софско-историческое понятие*, одним из следствий которого является *политическая свобода*. Так, по Руссо, общая свобода есть следствие человеческой природы; по Вольтеру, свобода — это природное право человека.

Разные просветители по-разному понимали объем понятий «права человека» и «права гражданина», «свобода» и «равенство». Так Вольтер полагал, что люди равны по естественным правам, но не равны как граждане: по естественным правам равны султан и его телохранитель. Гольбах же исходил из идеи естественного, природного неравенства людей, из чего он делал вывод о невозможности имущественного равенства. Другие же просве-

тители доходили до идеи полного равенства, вплоть до равенства имущественного в духе раннекоммунистических утопий. Но индивидуальные различия между просветителями в толковании объема понятий «свобода», «равенство» и др. приводились к общему знаменателю идеей верховенства права, покоящейся на максиме «законы делают всё».

В центре философии права просветители поставили идею справедливости, которая, по их мысли, является основой правосудия как средства, компенсирующего недостатки, вытекающие из неравенства граждан, что ставит неравенство людей на службу общему благу.

Политической, правовой и социальной мысли Просвещения придавал известную связность и цельность общий для всех просветителей дух *антисловности*, критика ими средневековой идеи об извечном неравенстве сословий, праве одних господствовать над другими. «Счастье существует для всех классов общества. Каждый класс по-своему должен способствовать общему благу»¹², — писал Гольбах. В той или иной степени эти мысли были присущи и другим просветителям.

Для классической модели политико-правовой мысли Просвещения характерна также идея *народного суверенитета*, что отличает просветителей от либералов, исходящих из идеи суверенитета нации как целого. Просветители могли придерживаться концепций «просвещенной монархии» (Вольтер, Гольбах), конституционной монархии (Монтескье), республиканизма (Руссо), но даже для сторонников той или другой формы монархии — государи — это уже не собственники и не господа народа, а своего рода слуги, уполномоченные общества, носители его воли.

И, наконец, еще одна общая для просветителей черта.

Просветители первыми заговорили о правах наций в том же духе, что и о правах человека — в духе своего антропоцентрического мировоззрения. Любовь к родине, по Гольбаху, является для людей определенного склада настоящей потребностью. Это один из плодов свободы, чувство патриотизма во все времена и у всех народов поднимало людей на великие исторические дела. Дух нации составляет ее силу. Но в глазах просветителей патриотизм — идея производная от более широкой идеи гуманности, человечности. Подчеркивая «права нации», французские просветители отдавали все же первенство единому человеческому роду как целому перед любой из его частей (индивидом, семьей, нацией).

Антропологический подход французские просветители демонстрировали и во взглядах на взаимоотношение народов и наций в мировом сообществе. В их глазах международные отношения — это не взаимодействие различных по национальному признаку «субстанций», а всего лишь взаимодействие разных общностей одинаковых по природе людей.

Поскольку классическое французское Просвещение носило по форме надклассовый, общечеловеческий, общекультурный, идеализированный, утопическо-иллюзорный характер, в нем, естественно, были заложены имманентные предпосылки для его последующего кризиса. Со временем бюргеры, идеологами которых, правда, не единственными, просветители были, превращаясь в буржуа, стали осознавать свои классовые интересы и перестали представлять их как общечеловеческие или общенациональные. Вместо утопических целей буржуазия нуждалась в постановке реально достижимых целей, соответствующих ее месту и роли в обществе, ее интересам. С победой буржуазной революции просветительская идеология перестала соответствовать новым историческим реальностям. И в этом, как мне представляется, состоит суть того кризиса, который охватил культуру, идеологию, мировоззрение Просвещения. Разрешение этого кризиса проявилось в том, что произошла *дезутопизация* Просвещения, в первую очередь ее политической, социальной и юридической философии.

В принципе Маркс и Энгельс верно схватили основные линии произошедшей дезутопизации Просвещения: иллюзорно-утопическое государство разума, общественный договор Руссо «приземлились» и превратились в реальную буржуазно-демократическую республику; на место просветительской утопии — иллюзию о вечной справедливости, пришла реальная буржуазная юстиция; идея равенства свелась к гражданскому равенству перед законом.

Все просветители решали одну и ту же, в сущности, задачу — согласования, гармонизации общественного и личного, но пропорции в сочетании общественного и личного у них были неодинаковыми: у одних (у большинства) личное начало представлено в большем объеме, у других — в меньшем. Это обстоя-

тельство стало еще одним источником будущих кризисов в разновидностях просветительских доктрин: когда наступил процесс дезутопизации Просвещения, абсолютизация идей тех просветителей, которые акцентировали личное начало, привело к упрочению индивидуалистического либерального мировоззрения, перерастанию этого течения Просвещения в либерализм.

Поскольку другие просветители исходили из примата общественного начала над личным оказалась возможной ситуация, когда некоторые просветители (Мабли, Морелли, Дидро) доработались до социалистических и коммунистических идей (до идеи общности имущества, например). Естественно, что эти идеи стали мыслительным материалом для социалистов-утопистов начала XIX в. Маркс совершенно справедливо считал, что французский материализм «вливается непосредственно в социализм и коммунизм» и что «связь материализма XVIII века с английским и французским коммунизмом XIX века нуждается еще в обстоятельном освещении»¹³. В XIX в. некоторые авторы называли Руссо отцом социализма.

Но тот факт, что Просвещение и социализм связаны логически и исторически, отнюдь не основание считать даже таких просветителей, как Мабли и Морелли, социалистами. Примат общего блага над принципом индивидуализма, идея общественного договора, исходящая из необходимости объединить людей в одно целое, критика излишнего имущественного неравенства, направленная на ликвидацию нищеты, бедности неимущих трудящихся классов, доходящая у отдельных просветителей до требования ликвидации частной собственности вообще и установления имущественного равенства и т.д. — все это идеи социалистические. Но слитые в рамках доктрины Просвещения они были еще идеями демократическими. Поэтому одно из главных проявлений кризиса Просвещения состояло в том, что демократизм и социалистические тенденции в Просвещении должны были разойтись по двум самостоятельным направлениям.

Идейный кризис не мог не затронуть также философию Просвещения и прежде всего ее антропоцентризм.

Поскольку просветители XVIII в. противостояли в первую очередь и по преимуществу средневековью и его мировоззрению (одним из важнейших компонентов которого была абстрактная субъективность и противопоставление человека остальной природе), а также спекулятивной метафизике XVII в., они в силу необходимости должны были широко использовать в сво-

ей борьбе естествознание, вносить в свое мировоззрение очень значительный элемент натурализма. При этом сколько-нибудь органического единства антропоцентризма (и соответственно гуманизма) с натурализмом во французском Просвещении не получилось. Наука XVIII в. носила еще преимущественно механистический характер, и это не могло не сказаться и на характере просветительского антропоцентризма XVIII в. Недиалектический характер французской просветительской философии XVIII в. исключительно демонстративно проявился в неспособности ее адептов провести качественное различие между человеком и остальной природой. Ведь не у кого-нибудь, а у просветителей Архимед и Крот принадлежат к одному роду, а человек — жалкое существо (Вольтер); у них человек — из мяса, как и чижик (Дидро); человек — червяк, мало отличающийся от всякого другого насекомого (Ламетри); человек — бесконечно малая частица мира, эфемерное существо, незаметная точка в необъятном мире, целиком подчиненная природе (Гольбах) и т.д. В борьбе против спиритуализма, абстрактной субъективности христианства у просветителей не оказалось другого способа, как пойти по пути противоположной односторонности — чрезмерного акцентирования момента включенности человека в природу, в животный мир.

С одной стороны, просветители придали человеку очень высокий статус с аксиологической точки зрения, а с другой — отвели ему весьма низкий онтологический и натурфилософский статус. Ни у кого из просветителей человек не является созерцательным, страдательным существом (Руссо был неправ, когда упрекал своих соратников просветителей-материалистов за то, что они якобы обрекают человека на пассивность). Наоборот, у всех у них человек деятелен, активен, он является хозяином своей судьбы, кузнецом своего счастья. Человек представляется им наивысшей ценностью, а борьба за его счастье на земле — высшей целью всего просветительского движения. Именно поэтому Просвещение антропоцентрично, а учение о человеке — центральная часть его доктрины, в том числе философии. Но все-таки учение, в котором хозяином своей судьбы, кузнецом своего счастья выступает существо, мало отличающееся от крота, от червяка, от насекомого, не могло со временем не продемонстрировать своей ограниченности, своей неадекватности. Поэтому со временем просветительская антропология не могла не упасть в кризис.

Почти два десятка пунктов, которые обозначили основные черты классической модели Просвещения, можно, разумеется, конкретизировать, но, думается, сказанного достаточно для того, чтобы составить представление о нашем понимании Просвещения, которое мы и кладем в основу дальнейших размышлений о русском Просвещении 1860-х годов и его кризисе.

Теперь мы имеем возможность ответить на вопрос: чем отличалось от классической модели русское Просвещение.

Хотя в XVIII — первой трети XIX вв. общественно-экономические отношения в России начали эволюционировать в направлении от феодализма к капитализму и эта формационная перестройка проходила одновременно с ускорившейся культурно-цивилизационной перестройкой — европеизацией страны, что привело к возникновению в русском обществе опережавших внутреннее развитие прогрессивных антисредневековых, антифеодальных, объективно-буржуазных идей и концепций, эти раннебуржуазные идеи и концепции не созрели настолько, чтобы вылиться в самостоятельное направление, аналогичное типологически западноевропейскому Просвещению. Более того, на рубеже XVII — XIX вв. раннебуржуазным идеям в России пришлось даже отступить. Как и по всей Европе по России этого времени пронеслась волна консервативно-романтической реакции на французскую революцию 1789—1793 гг., особенно на якобинский террор, а затем на наполеоновские войны. Теростки зрелой, типологически просветительской мысли, которые появились в России со времен Радищева и удерживались в рамках тогдашних антифеодальных концепций, особенно в дворянском либерализме и декабризме, оказались в конце концов задавленными, в частности после восстания Е.Пугачева и заговора декабристов.

В этих условиях даже самые прогрессивные, антифеодальные концепции приняли не просто непросветительские, но, как правило, даже антипросветительские — «франкофобские», «германофильские» философские формы. Лишь на рубеже 30—40-х годов XIX в. прогрессивная антифеодальная русская мысль оправилась от понесенных поражений и стала принимать философские формы, более или менее соответствующие уровню политических и социально-экономических отношений, объективное развитие которых достигло к 40-м годам примерно уровня эпохи Просвещения во Франции второй половины XVIII в.

«Век русского Просвещения» не мог наступить раньше 40-х годов XIX в. Антифеодальные силы и раннее буржуазные идеи появились в России много раньше, но «век русского Просвещения» мог наступить только тогда, когда в объективных условиях более или менее острого кризиса феодально-крепостнического строя и под влиянием западноевропейских демократических и социалистических идей антифеодальные силы в России настолько осознали свою несовместимость со «старым режимом», что не могли больше ограничиваться критикой его, пусть важных, но отдельных сторон (как поступали прогрессивные мыслители — их предшественники), но встали на позиции отрицания его основ и могли уже более или менее осознать идеал нового строя, который должен был прийти на смену старому, дать своей антифеодальной программе теоретическое, в том числе философское обоснование.

Родоначальником русского Просвещения выступил В.Г.Белинский, ставший на позиции уже достаточно зрелого просветительства во всех частях своего мировоззрения, в том числе в философии, в последний, третий период своей жизни и деятельности, т.е. в 40-е годы. До этого лишь отдельные части его мировоззрения носили просветительский характер, мировоззрение же в целом облекалось в непросветительские, романтические философские формы. В русле становящегося на рубеже 30—40-х годов русского Просвещения развивались также М.А.Бакунин, А.И.Герцен и Н.П.Огарев, идейно-философская эволюция которых проходила — при всей индивидуальной специфике — в формах, аналогичных формам развития мировоззрения Белинского.

Расцвет русского просветительства падает на 60-е годы XIX в. (Н.Г.Чернышевский, Н.А.Добролюбов, Д.И.Писарев и их единомышленники). Мировоззрения шестидесятников XIX в. — наиболее зрелые, классические формы Просвещения в России.

Но классические — применительно к России, — не значит, что они были столь же «чистые» как классическая французская модель. Своеобразный «синкретический» социально-экономический базис русского общества предопределял возникновение и функционирование в нем *синкретических* идейно-философских концепций. В стране, где отдельные очаги крупной индустрии с современной западноевропейской технологией соседствовали с преобладающими первобытными формами крестьянского хозяйства, где рядом сосуществовали самые разные стадии культуры и цивилизации, в стране, которую самодержавное правительство в основном удавалось отгораживать «китайской сте-

ной» от Западной Европы, но не так прочно, чтобы западноевропейские идеи совсем не проникали туда, не могла не возникнуть ситуация, при которой к древу оформившегося в 40–60-х годах XIX в. русского Просвещения, более или менее соответствовавшего внутренним объективным условиям, под влиянием Западной Европы были привиты некоторые типологические *постпросветительские привои* в виде прежде всего социалистических идей, а также ряда философских идей, не характерных для западноевропейского просветительства XVIII в. (например, диалектических идей немецкой классической философии), что придало русскому Просвещению 40–60-х годов XIX в. черты «синкретичности», «нечистоты» сравнительно с классической моделью. Русское Просвещение 1840–60-х годов XIX в. отражало не только внутренние противоречия российского общества, но и противоречия между самосознанием русского общества и практикой общественной жизни более развитых западноевропейских стран, в которых в эти десятилетия существовали уже достаточно зрелые формы постпросветительского типа, в первую очередь разные течения уже определившейся буржуазной, а также антибуржуазной социалистической мысли.

Нам представляется, что эти особенности русского Просвещения 1840–1860-х годов предопределяют также особенности его кризиса в пореформенные десятилетия.

Вопрос о кризисе русского Просвещения 1860-х годов в формулировке японского коллеги Т. Симосато, как мы уже говорили, поднимается впервые. Но тема кризиса русской мысли в пореформенной России уже ставилась. Так в советской историографии конца 20-х — начала 30-х годов уже возникал вопрос о кризисе русского материализма 60-х годов XIX в., о переходе от более высокой формы материализма Чернышевского к материализму механистического толкла Писарева, трактованного В. Я. Кирпотиным в качестве свидетельства о понижении философского уровня тогдашней русской общественной мысли¹⁴.

Или ставился вопрос о наличии в «реализме» 60-х годов XIX в. двух направлений: «фейербахианского материализма» Чернышевского и Добролюбова и упрощенного «механистического материализма» Писарева и Ткачева, из которых второе направление постепенно брало верх¹⁵.

Второе направление кризиса в радикальной русской философии 60-х годов XIX в. усматривалось в переходе от просветительского к народническому этапу развития левых течений рус-

ской общественной мысли, когда на смену эпохе «реализма» 60-х годов XIX в. пришла реально-идеалистическая эпоха; материализм 60-х годов сменился позитивизмом и агностицизмом 70-х годов, а властителями дум стали Лавров и Михайловский. Наиболее отчетливо эту концепцию выразил тот же Б.П.Козьмин.

Тему «кризиса русской домарксистской философии», «кризисного состояния революционно-демократической идеологии» подняли в 60-х годах нашего столетия ленинградские историки русской философии А.А.Галактионов и П.Ф.Никандров¹⁶. Речь у них шла, в частности, о вырождении русского идеализма и «упадке» народнической философии сравнительно с предшествующей философией шестидесятников.

И вот теперь мы можем задаться вопросом: кто же пережил кризис? Народничество или Просвещение 1860-х годов? Если исходить из того, что народники изменили идеалам шестидесятников, то тогда никакой проблемы кризиса идеологии и мировоззрения 60-х годов просто не существует, а есть только упадок народнической мысли. Или же вопрос заключается в том, что просветительская идеология и мировоззрение исчерпали себя и перестали соответствовать новой исторической реальности и объективно необходимой стала другая идеология.

Думается, что вопрос о кризисе русского Просвещения 1860-х годов — вопрос правомерный. Это в значительной степени аналог тому кризису, который пережило французское Просвещение под влиянием революций конца XVIII в. Только кризис русского Просвещения не был во всем повторением кризиса французского Просвещения и прежде всего в силу *специфических* отличий русского Просвещения сравнительно с классической моделью.

В силу «нечистоты» русского Просвещения, наложения на его теорию, мировоззрение, идеологию идей постпросветительского типа близкий кризис русского Просвещения был не только предопределен, но в определенном смысле элементы этого кризиса стали проявляться в русской просветительской мысли еще на восходящем витке ее развития.

Первые симптомы кризиса только что сравнительно оформившееся русское Просвещение испытало в ходе революции 1848 г. Носителем симптомов этого кризиса стал А.И.Герцен. К 1848 году А.И.Герцен был уже типологически настоящим русским просветителем. Преодолев изначальную двойственность своих устремлений к «дневному свету» разума или к «лунному свету мистического откровения», т.е. борьбу рационалистичес-

ки-просветительского и религиозно-романтического начал, Герцен переходит в конце 30-х годов на «западнические», а точнее, на просветительские позиции. Типично просветительский лозунг: «Да здравствует разум!», чисто просветительская установка на то, чтобы все понять, все осмыслить «через горнило сознания» стали его главным лозунгом. Особенно отчетливо просветительство проявилось в трактовках Герценом проблемы великого единства развития рода человеческого, проблемы Восток — Азия — Запад, Европа — Россия, проблемы личности как вершины исторического мира и проблемы разумного эгоизма. В эти годы Герцен активно использует типично просветительскую терминологию: «естественное»-«неестественное», «искусственное» и т.д.

После 1848 г. ситуация существенно изменилась. В том, что называют «духовной драмой» Герцена, я усматриваю отчетливые черты кризиса прежней просветительской доктрины Герцена 40-х годов.

Кризис просветительства Герцена проявился в первую очередь в отходе от просветительской идеи примата политического (от «политического катехизиса» и «алгебры прав человека») над социальным и появлению склонности к идее примата социального, а также в сомнениях во всемогуществе разума. Можно сказать так: то, что появилось у Герцена преднароднического — это результат кризиса его просветительской позиции.

Но симптомы кризиса, проявившиеся у Герцена, жившего в эмиграции, не переросли в кризис всего русского Просвещения. К 60-м годам XIX в. оно, наоборот, достигло пика своего развития. Чернышевский, Добролюбов, Писарев — это просветители по преимуществу, вполне сопоставимые по принципам их учений с типичными западноевропейскими просветителями-классиками, разумеется, с поправками на российскую специфику. А эти «поправки» связаны как раз с тем, что «нечистота» русского Просвещения, «прививки» на его древе постпросветительских, по характеру, социалистических идей с неизбежностью должны были привести к столкновению просветительно-демократических и социалистических элементов в мировоззрении русских шестидесятников. Эволюция от Просвещения 1860-х годов к народничеству 70-х и последующих годов как раз и означала, что русское Просвещение вступило в полосу кризиса.

Я не готов говорить о всех аспектах этого кризиса. Скажу о главных.

Кризис мировоззренческий.

Кризис классического Французского Просвещения XVIII в. проявился, как мы уже говорили, прежде всего в наступившем разочаровании в разуме, его способности постигнуть и перестроить действительность. На рубеже 60—70-х годов XIX в. аналогичный процесс наблюдался и в России. И здесь наступил кризис просветительского культа Разума.

Казалось бы, множество фактов противоречит этому утверждению: ведь теоретики народничества не раз апеллировали к разуму, отрицали теологию и крайние формы философского идеализма; они ориентировались на последние достижения науки, симпатизировали то материалистически толкуемому позитивизму, то просто материализму. На этом основании некоторые авторы утверждали, что рационализм Лаврова, Михайловского, Ткачева, других идеологов народничества родственен рационализму просветителей. Такому утверждению я бы противопоставил противоположное: если русским просветителям 40—60-х годов XIX в., как и всем просветителям, был присущ культ разума (правда, связанный с чувствами, в отличие от рационализма XVII в.), то у народников возобладал культ чувства. Каблиц-Юзов называл людей нравственного чувства, а не людей знания, главным фактором прогресса общественных форм. По Воронцову, невежественная толпа стоит впереди знающего интеллигента; форма истории заключается в борьбе страстей, интересов, идеалов, а знание лишь материал для проявления внутренних мотивов деятельности человека; Пругавин доказывал, что чувства управляют жизнью, что от характера и содержания человеческих чувств зависит характер и содержание всех процессов общественной жизни.

Даже Лавров и Ткачев, которые в гораздо большей степени, нежели легальные народники «справа», сохранили преемственные идейные связи с эпохой Просвещения 1860-х годов, разуму стали придавать гораздо меньшую роль, чем шестидесятники. Ткачев оспаривает бакунинскую трактовку роли стихийных инстинктов, но сам доказывал, что аффекты, порождаемые экономическими интересами, играют в истории более важную роль, чем знания и критика, метя тем самым в Лаврова, который, в свою очередь, при всем своем интересе к знанию и критике тоже признавал в качестве движущей силы общества чувства, волю и революционные инстинкты. Народники спорили между собой по сути дела лишь о пропорциях в соотношении чувства и разума, но от идеи разума как верховного мерил всего суще-

ствующего все они уже отказались, что, собственно, и означало разрешение кризиса просветительского культа разума путем сме- ны философских веж.

Следствием общемировоззренческого кризиса просветительского культа разума явился *кризис теоретических основ* просветительской *доктрины*. Этот кризис теории русского Просвещения 40—60-х годов XIX в. проявился в том, что на *рубеже* 60—70-х годов XIX в. начался *радикальный пересмотр роли естественных наук*, в которые просветители очень верили, хотя и не были сциентистами. Я думаю, что добавочную остроту этому кризису придало то обстоятельство, что еще в 60-х годах Писарев и его единомышленники пытались провести через естественную науку своего рода деутопизацию русского Просвещения, не выйдя, правда, за его рамки. «Исторические письма» Лаврова, наряду с прочим, представляли собой пересмотр роли естествознания, особенно в ее крайнем, писаревском выражении. А некоторые легальные народники, например публицисты «Недели», взяли даже курс на дискредитацию естествознания: доказывали, что естественные науки готовы за деньги служить кому угодно и могут стать даже орудием антисоциальным. Если просветители 40—60-х годов XIX в., как правило, верили в силу естественных наук, народники больше апеллировали к общественным наукам, особенно к социологии и политической экономике.

Но дело не только в том, что народники вроде бы снизили удельный вес естественных наук, по сравнению со своими предшественниками просветителями. У таких народнических идеологов, как Лавров, Илья Мечников, Кропоткин, естественнонаучная проблематика занимает очень большое место. Более того, отдельные, вырванные из контекста выражения как бы провоцируют вывод, что перед нами обычные сциентисты. Кропоткин писал, например: «Человек часть природы, а его личная и общественная жизнь есть такое же явление природы, как рост цветка или развитие общественной жизни у муравьев»¹⁷.

Но если мы копнем поглубже, то увидим, что и Кропоткин, и другие народники, активно использовавшие достижения естественных наук, обращались с ними существенно иначе, чем их предшественники-просветители.

Наш японский коллега назвал один из разделов своей работы «Введение измерения ценности в социологии» и обосновал в этом разделе, в частности, мысль о том, что опубликование «Исторических писем» Лаврова явилось одним из ярких проявле-

ний подъема интереса общественности к ценностной ориентации, что задача *введения измерения* ценности не чужда и для Ткачева, хотя они по-разному решают проблему ценностного критерия. В принципе я согласен с такой постановкой вопроса, но с одной оговоркой. Ценностные *ориентации* не были чужды и предшественникам Лаврова и Ткачева — русским просветителям 40—60-х годов XIX в. И поэтому не совсем точна мысль о том, что Лавров как бы первым вводит ценностный критерий в социологию. По-моему, было бы точнее сказать, что в отличие от своих предшественников, у которых ценностные ориентации выступали нередко имплицитно, порой даже неосознанно, становятся у Лаврова теоретически осознанной проблемой, получившей название субъективного метода, или этической школы в социологии. А в переводе на современный язык это и есть концентрированное выражение народнической аксиологии, их ценностно-оценочного отношения к окружающей действительности.

Народники в гораздо большей степени, чем просветители, смотрели на науку как на средство достижения своих общественных целей, рассматривая предмет знания не только под углом зрения познавательных категорий истинного и ложного, но и этических категорий добра и зла, полезного и вредного, приятного и неприятного.

Давайте сравним две позиции: одна — позиция английского философа-позитивиста, сторонника О.Конта, Д.Г.Льюиса, который призывал не восхищаться политическими фактами, но и не порицать их, а видеть в них только простые предметы наблюдения и на каждое явление смотреть с двойной точки зрения, только его гармонии с современными ему явлениями и связи с предшествовавшими и последующими состояниями духа. Казалось бы, чем не объективная научная позиция? А вот Лавров такие подходы порицал. По его мнению, в этом случае позитивистская философия есть лишь, классификация фактов и явлений в их рациональной зависимости и в их генезисе. А он хотел оценивать факты с точки зрения лучшего, полезнейшего, должного, приятного, т.е. подходил к фактам науки с ценностно-оценочной точки зрения.

Применительно к русскому Просвещению 40—60-х годов XIX в. сказанное означает, что появление «Исторических писем» Лаврова свидетельствовало еще об одном аспекте кризиса просветительской философии на рубеже 60—70-х годов XIX в., а именно о *кризисе той модели объективного метода*, на которую

русские просветители опирались. Лавров не случайно высказал свое неудовлетворение имевшимися теориями прогресса: в просветительских теориях прогресса действительно наличествовали элементы фатализма, против которых и направил свои инвективы Лавров, правда, несколько преувеличивая «фаталистичность» оспариваемых объективных просветительских теорий прогресса.

Суммарным следствием общемировоззренческого кризиса просветительского культа разума стало также *изменение статуса философии*.

В XVIII в. тех, кого мы называем французскими просветителями, называли просто «философами», и это лишний раз показывает, какую преобладающую роль занимала философия в просветительской доктрине, в просветительском мировоззрении. Кризис русского Просвещения 40—60-х годов XIX в. в сфере философии я усматриваю в том, что на рубеже 60—70-х годов философия потеряла во многом тот кредит, которым она пользовалась у просветителей 1840—1860-х годов.

Вообще-то известное падение престижа философии в радикальной русской мысли началось еще в конце 40-х годов. Достаточно сопоставить философские труды Герцена 40-х и 50-60-х годов. В последние десятилетия своей жизни Герцен уже далеко не так дружен с философией, как в 40-е годы. Усилиями Чернышевского, Антоновича, Лаврова статус философии в русском Просвещении 1860-х годов удалось сохранить на довольно значительном уровне. У народников же философия уже перестала играть ту мощную роль, какую она играла у просветителей. Социология и политическая экономия — вот две дисциплины, которые значительно уменьшили удельный вес философии в народнической теории сравнительно с ее удельным весом в просветительской теории.

К числу фактов, свидетельствующих о кризисе русского Просвещения 1840—1860-х годов, я отношу также *кризис просветительской политической и социальной философии*. Проявился он опять-таки в том, что наследники просветителей-шестидесятников стали отказываться от фундаментальных политических и социальных принципов своих предшественников.

Просвещение, как мы видели в классической модели, немислимо без примата политического над социальным. Политика и право, в глазах просветителей, — главные орудия общественных преобразований, в том числе достижения социальных целей. Кризис Просвещения 1860-х годов проявился тогда, когда этот принцип был поставлен под сомнение.

Уже в 60-х годах разгорелись споры о том, к какому перевороту следует стремиться: к политическому или социальному. Само возникновение таких споров свидетельствовало о кризисе политической и социальной философии Просвещения. Но революционные кружки и организации 60-х годов, начиная с первой «Земли и Воли», в политическом и социальном отношении не вышли еще за круг идей русского Просвещения 40—60-х годов XIX в. Примат политического наблюдается в прокламации «Великоруссе» (требование конституции, политических прав и свобод), а также в прокламации «Молодая Россия» П.Г.Заичневского, считавшего, что социальные преобразования — это следствие политического. Каракозов, член ишутинского кружка, с успехом политического переворота связывал главную цель — переворот экономический.

А вот вторая «Земля и Воля» оказалась на позициях, коренным образом отличавшихся от установок Просвещения; землевольцы, ориентировавшиеся на бакунизм, исповедовали принцип примата социального над политическим. С политической традицией Просвещения радикально расходилась также программа «Черного Передела». Примат социального над политическим господствовал и в «правом», легальном народничестве.

Поскольку народничество своим крайне «правым» флангом (Червинский, Каблиц-Юзов, Пругавин, Сазонов) как бы примыкало к консервативно-романтическому, почти целиком антизападнически, антипросветительски ориентированному славянофильству, это крыло народничества в наибольшей степени выражало и отражало антипросветительское содержание народничества, степень отхода народничества от Просвещения и, если хотите, глубину его кризиса

А теперь после всех приведенных утверждений о кризисе доктрины мировоззрения и философии русского Просвещения 1860-х годов зададимся вопросом: а насколько глубоким был этот кризис; и действительно ли народничество целиком отказалось от просветительского наследия шестидесятников, как думал молодой марксист Ленин и в чем нас пытались убедить многие советские авторы?

В спектре разных течений в народничестве помимо уже отмеченного крайне правого крыла можно выделить по крайней мере две линии: «линию Чернышевского» и «линию Герцена». Первая была более западнической, более тесно связана с просветительской демократической традицией 40—60-х годов, «Ли-

ния Герцена» в народничестве — более самобытническая, более романтическая, менее просветительская, чем линия Чернышевского. В разных сферах по-разному с просветительской традицией связаны бакунистское, лавристское, ткачевское направления в народничестве. Назову хотя бы некоторые линии оставшихся связей народничества с просветительской традицией.

Часть народников продолжила просветительскую линию в сфере собственно философской.

Народническая философия коренным образом отличается от просветительской и вместе с тем она и исторически, и логически преемственно связана с последней. Она не только не стала тотальным отрицанием Просвещения, но, наоборот, продолжала выполнять ряд прежних функций просветительской философии.

Народники вели полемику с сохранявшей мощное влияние в России православной теологией и ее философскими оруженосцами. Вели они также полемику с философской метафизикой в духе XVII в. В этом отношении народническая философия является продолжательницей традиции, начатой просветителями. Бакунин, Лавров, Ткачев, каждый по-своему, — воинствующие антиметафизики. Совершенно неслучайно Ткачев, отрицательно относясь к «бессмысленной», по его словам, метафизике «Гегелей, Шеллингов и Шопенгауэров», ставил в более близкое родство с положительной наукой системы Локка, Гоббса, Гельвеция и Гольбаха как раз потому, что они имеют мало общего с метафизикой.

Часть народников продолжила просветительскую линию также в сфере философии русской истории. Приведу один только пример с Н. К. Михайловским.

Михайловский, хитроумно «упразднив» рубрики западничества и славянофильства, публично отвергнув, по его словам, «выдохшееся славянофильское и западническое отношение к явлениям русской жизни», призвал поставить русскую действительность «на суд не западных и не восточных, а *общечеловеческих* начал», т. е. фактически поставил проблему в традиционном просветительском духе, выступая в данном случае в роли пропагандиста просветительских идеалов, но оставаясь тем не менее в целом романтиком народнического толка, идеализирующим в той или иной степени докапиталистические отношения, деревню, сельскую общину и т. д.

Когда в свой народовольческий период Лавров писал о том, что Россия не может устраниваться от общего хода исторической жизни цивилизованного народа, то он проявлял антисамобытные, антиромантические, просветительские по происхождению мотивы в понимании русской истории.

Продолжение просветительской традиции в эпоху народничества я усматриваю также в том, что субъективный метод как крайнее выражение примата ценностного над познавательным господствовал в народничестве далеко не безраздельно. Крайнему субъективизму Каблицы-Юзова противостоял даже субъективный метод Лаврова-Михайловского, у которых объективный элемент все-таки наличествовал. К объективному методу апеллировали Южаков, Ткачев, Бакунин и др.

По-моему, происшедшая в 80—90-х годах частичная реабилитация в народнической среде политики, политических форм борьбы, отказ от бывшего примата социального над политическим также является свидетельством частичного возврата народников к просветительской политической традиции. Формально это выглядело как заимствование из либерально-буржуазной идеологии. Фактически речь шла о возврате к традиции просветительской.

Частичная реабилитация политического, т.е. просветительской веры во всемогущество роли политики и права, особенно государства в общественных преобразованиях, наблюдалась у Михайловского. Михайловский назван либеральным народником потому, что он одобрительно отнесся к «кротким начаткам либерализма», как он сам выразился. Какие же это начатки? Неприятие сословной замкнутости, требование независимости суда, неприятие цензуры, критика суеверий. Но ведь это как раз то, что выдвигали еще в XVIII в. просветители! Как писал Н.С.Русанов в 1905 году, Михайловский фактически вводил элемент «политики» в народническое мировоззрение, пропитанное верой в народную экономику.

На темы политических свобод писал соратник Михайловского Н.И.Златовратский. С.Н.Кривенко поднимал проблему роли государства в общественных преобразованиях. С.Н.Южаков пропагандировал идеалы свободы, справедливости, просвещения, личности, причем эти идеи выступали у них не в либеральной, а именно в просветительской форме.

В русском народничестве Бакунин и бакунисты наиболее явно демонстрировали свою аполитичность, порой даже открытое презрение к политическим формам борьбы. На деле Баку-

нин участвовал во многих политических акциях и фактически вел политическую борьбу. А в пробакунистский «Черный передел» со временем пришло осознание ложности отказа от политики. В конце 1881 г. Г.В.Плеханов писал П.Л.Лаврову: «История хватает за шиворот и толкает на путь политической борьбы даже тех, кто еще недавно был принципиальным противником последней»¹⁸.

Весьма большое историческое чутье продемонстрировал в 70-х годах П.Н.Ткачев, который пришел к выводу о том, что хотя социальная революция является конечной целью народнического движения, политическая революция является единственным средством достижения этой цели. Ткачев как централист и государственный, признающий, что государственная власть — это высший тип организованной власти, в этом отношении также является в какой-то мере продолжателем просветительской политической традиции веры во всеилие политики государства и юриспруденции. Точка зрения Ткачева представляет тем больший интерес, что она не только непосредственно предшествовала народовольческой программе, но по сути дела вводила в нее, хотя в личном плане у Ткачева отношения с народовольцами складывались негладко.

В наиболее отчетливой форме отказ от примата социального над политическим и возврат к просветительской по происхождению идее примата политики проявился в программе «Народной Воли». У народовольцев на первый план вышли политические проблемы, вопрос о борьбе с господствующим политическим строем политическими средствами, о завоевании конституции и политических свобод.

Подведем итоги. Если под кризисом Просвещения понимать крутой поворот в исторических судьбах его идей, приход на смену других идей, то, несомненно, на рубеже 60—70-х годов такой кризис действительно состоялся. Но если кризис французского Просвещения в конце XVIII в. быстро привел к полной смене просветительской парадигмы, то кризис русского Просвещения 1860-х годов происходил несколько в иной форме. Во всяком случае во время кризиса Просвещения 1860-х годов просветительская парадигма сменилась не полностью.

Так как Россия до середины 90-х годов XIX в. оставалась страной докапиталистической преимущественно, со слабо развитым буржуазным сектором и слабым третьим сословием, но зато с преобладанием полуфеодальной экономики и с мощным дворянством, упрочившим свои позиции в период контрреформ

80-х XIX в., в стране продолжали существовать объективные социокультурные условия для сохранения традиции воспроизводства идей просветительского типа. Да и в начале XX в. Россия оставалась среднеслаборазвитой буржуазной страной с мощными пережитками средневековья, что также создавало условия для функционирования в обществе задач и идей просветительского типа.

Думаю, что мы и в послеоктябрьский период далеко не во всех сферах продвинулись настолько вперед, чтобы считать, что все идеи Просвещения применительно к нашим условиям уже вполне устарели. Поскольку и сейчас, скажем, реставрируется как религиозная метафизика, так и метафизика типа классической метафизики, и еще более отсталых типов, вплоть до средневековых, остаются нерешенными до конца некоторые задачи эпохи Просвещения, остается объективная почва для функционирования идей просветительского типа. Во всяком случае кризис Просвещения 1860-х годов еще не закончился полным обесцениванием всех просветительских идей. Многие из просветительских идей еще сослужат добрую службу делу прогресса общечеловеческой культуры и цивилизации и у нас в стране.

Примечания

- 1 См.: Проблемы Просвещения в мировой литературе. М., 1970. С. 26-27.
- 2 *Гольбах П.А.* Избр. произведения. т. 1, М., 1963, с. 660.
- 3 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 26, ч. 1. С. 25.
- 4 Там же. Т. 20. С. 267.
- 5 *Вольтер Ф.* Бог и люди. М., 1961. С. 39.
- 6 *Локк Д.* Избр. филос. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1960. С. 74.
- 7 *Гольбах П.А.* Избр. произведения. т. 1. С. 55.
- 8 *Кант И.* Соч. Т. 6. С. 27.
- 9 *Гельвеций К.А.* Соч. Т. 1. М., 1973. С. 111.
- 10 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 132.
- 11 *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 44.
- 12 *Гольбах П.А.* Избр. произведения. Т. II. М., 1963. С. 432, 532.
- 13 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 147.
- 14 См.: *Кирпотин В.* Радикальный разночинец Д.И.Писарев. Л., 1929. С. 79.
- 15 См.: *Козьмин Б.П.* От «девятнадцатого февраля» к «первому марта». Очерки по истории народничества. М., 1933.
- 16 См.: *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* История русской философии. М., 1961. С. 378, 379.
- 17 *Кропоткин П.А.* Современная наука и анархия. М.; Пг., 1920. С. 43.
- 18 См.: Дело. 1921. Кн 2. С. 86.

Павел I — коронованный тиран или просвещённый реформатор?

Российская империя к моменту воцарения Павла Петровича стояла перед трудноразрешимыми проблемами как внутри страны, так и за ее пределами. Крестьянская война под руководством Емельяна Пугачева и революция во Франции заставили правительство Екатерины последовательно осуществлять жёсткий полицейский курс для борьбы с революционными взглядами и народным недовольством. Финансы империи были расстроены, продолжалась эмиссия бумажных денег. Екатерининское царствование оставило внутренние и внешние долги, сумма которых превысила 200 млн. рублей, что равнялось трем среднегодовым бюджетам страны последней четверти XVIII в.¹. Сумма эта была покрыта выпуском 156,6 млн. ассигнаций и внешними займами на 33 млн. рублей. Казнокрадство и лихоимство достигли невиданных размеров и фактически были узаконены. Прусский посланник Гребен в рапорте начальству сообщал: «Обширные и пространные помещения департаментов посещались лишь мышами и крысами. Чиновники, без всякого исключения, проводили дни в еде, попойках и игре, а ночи в самых грязных оргиях. Отсюда проистекало взяточничество в обширных размерах... Отсюда же проистекали бесчисленные злоупотребления. Вот наименее преувеличенная картина России в момент восшествия на престол Павла I»². Прусскому дипломату вторил русский провинциальный дворянин А.Т.Болотов: «Небрежение господ сенаторов дошло даже до невероятности и до того, что иные лет по пяти сряду в Сенат не приезжали и не заглядывали в оный»³. Действительно, к моменту воцарения Павла в Сенате скопилось 11476 нерешенных дел.

Но особенно тяжелым было положение армии. По данным А.Петрушевского, из почти 400-тысячного списочного состава русской армии не хватало, по крайней мере, 50 тыс. солдат, буквально разворованных полковыми командирами; Г.А.Потемкин присвоил себе целый рекрутский набор; 3/4 офицерского корпуса существовало лишь на бумаге. При производстве в офицеры или представлении к очередному чину во внимание принималась лишь протекция. Многие получали чины, вообще не служа. Дезертирство из русской армии стало массовым явлением.

Армейские боевые офицеры по пятнадцать лет служили в одном чине, а им в качестве командиров навязывали неуча-гвардейца, переходившего в армейский полк с двойным повышением в чине. Срок службы ружья фактически доходил до 40 лет, пушки же на флоте были петровского литья.

По отзывам графа Лонжерона, гвардия — «позор и бич русской армии», хуже — только кавалерия: «старые и изнуренные лошади не имеют ни ног, ни зубов», «русские кавалеристы никогда не упражняются в сабельных приемах и едва умеют владеть саблями», «в России достаточно быть кавалерийским офицером, чтоб не уметь ездить верхом». Я знал лишь четырех полковых командиров, умевших ездить верхом на лошадях⁴.

В подобном упадке не было ничего удивительного. Хотя Екатерина II по натуре своей была энергичной и деятельной, но, вступив на престол в 33 года, она к концу царствования, будучи пожилым человеком, конечно, уже растеряла весь запас активности. Написанные ею Указы относятся к началу и середине ее царствования: учреждение о губерниях, устав о благочинии и др. В конце царствования сама Екатерина II пишет сравнительно редко, резолюции на докладах обычно накладываются рукою статс-секретарей, императрица только подписывает. Дела, как правило, сама не читает и в их решении участия не принимает, приказывая отправить их вниз, то есть к Зубову, который, ознакомившись с ними, докладывал государыне.

Состарившаяся императрица не любила, чтобы ей докучали какими-либо просьбами и жалобами, на злоупотребления смотрела сквозь пальцы, чтобы не расстраиваться, и сердилась, когда ей смели делать какие-либо указания и предлагали какие-либо реформы. Постороннему наблюдателю могло показаться, что она ублажает сама себя ради своего покоя и убеждает всех в том, что Россия и есть то место, где лучше всего живет людям. В конце царствования Екатерины Великой место первого са-

новника, генерал-прокурора, занял безликий граф А. Н. Самойлов, а у самого трона образовался своеобразный кружок, сгруппировавшийся вокруг последнего фаворита императрицы, гвардейского офицера и затем князя Платона Зубова. Будучи человеком добрым и по-человечески приятным, Платон Зубов не имел никаких склонностей к управлению государством, во всех отношениях уступая своему великому предшественнику — князю Потемкину. Фактически, как это и бывает при дряхлеющем правителе, страной правили случайные временщики, которые прекрасно понимали «недолговечность и шаткость» своего положения и которым не было никакого дела до судьбы государства в целом. Их сиюминутные интересы определялись самой этой временностью — успеть пожить. Именно это и чувствовалось во всем облике эпохи последних лет царствования Екатерины Великой. Ни государственные дела, ни судьба отечества, ни перспективы общественного устройства временщиков, думавших только о личных эгоистических интересах, не волновали нисколько. Российский государственный организм нуждался в серьезном лечении, а машина российского государства — в реформировании. Именно таким реформатором и сделался сын Екатерины Великой — Павел I.

Павел Петрович, едва став императором, попытался разрешить наиболее жгучие проблемы. Второй указ, им подписанный, отменил рекрутский набор в 10 тыс. человек для войны с Францией, вскоре последовало распоряжение о прекращении выпуска очередной партии бумажных денег⁵. По приказанию Павла было сожжено на площади перед Зимним дворцом пять с лишним миллионов рублей ассигнациями, а позднее пуды придворных серебряных сервизов переплавили в монету. Павел Петрович заявил, что будет есть на олове до тех пор, пока курсы серебряного и бумажного рубля не стабилизируются⁶. Из казенных хлебных магазинов стали продавать хлеб, чтобы сбить высокие рыночные цены. Следствием явилось заметное падение цен на хлеб — до 2 руб. за четверть.

Естественно, новый монарх нуждался в людях, которые могли бы стать надежными проводниками его политики. Таковыми были, прежде всего, гатчинцы. Уже 10 ноября гатчинские батальоны влились в русскую гвардию чин в чин, что вызвало массовое недовольство старых гвардейских офицеров, и лишь великие князья Александр и Константин по-доброму приняли гатчинцев.

Павел хотя и обласкал на первых порах Платона Зубова и других екатерининских вельмож, но доверять им не мог, поэтому постарался окружить себя теми людьми, на чью верность рассчитывал. Из Литвы был вызван князь Н.В.Репнин и произведен в генерал-фельдмаршалы. Из Москвы — друг детства А.Б.Куракин, который получил чин тайного советника. Секретарем Павла стал вызванный из Кишинева И.В.Лопухин. Отметим, вопреки устоявшимся представлениям, что никаких гонений на екатерининских вельмож не было: если они и уходили в отставку, то, как правило, с повышением в чине, с орденом, с земельным или денежным жалованием. Все президенты коллегий и главы департаментов, служившие при Екатерине, утверждались в своих должностях.

Высочайшим повелением предписывалось, чтобы все руководители присутственных мест заседали там, где числились по службе. Одновременно были отпущены на свободу все лица, заключенные в Тайной канцелярии, освобождены Н.Новиков и А.Радищев, Т.Костюшко дали разрешение выехать в Америку⁷. Получили прощение нижние чины, находившиеся под следствием.

Даже участники дворцового переворота 1762 г. избежали заслуженного наказания, если не считать таковым удаление от двора и запрещение въезда в столицу — впрочем, это распоряжение вскоре было отменено. А.Г.Орлов-Чесменский (по общему мнению, убийца Петра III) в течение всего павловского царствования запросто обедал у государя!

Павел Петрович позаботился и о придании своей власти дополнительного ореола законности. Недальновидные современники осмеяли коронацию праха Петра III и совместное погребение его с Екатериной II. Но политический смысл этой акции Павла ясен: он признавал своим отцом того, кто не желал признавать его сыном. Отсюда, вероятно, проистекало стремление Павла самому короноваться как можно быстрее, и уже в 1797 г. он был торжественно коронован в Кремле митрополитом Платоном, своим старым учителем и наставником.

В области внешней политики правительство Павла декларировало желание поддерживать мирные отношения со всеми заинтересованными странами и об отказе от военных действий в настоящее время. Меры эти напрямую вытекают из «Наказа» Екатерины от 1788 г.

Небезынтересно отметить, что все без исключения мемуаристы признают известную полезность первых мероприятий Павла, но эта полезность понимается ими по-разному. Так Адам Чарторыйский положительно оценивал «запрет служить в армии кое-как, по-любительски», а также право, предоставлявшееся молодым придворным выбирать себе какой-нибудь род службы. Одним из наиболее великодушных деяний Павла польский князь считает освобождение польских узников (Т.Костюшко, И.Потоцкого и др.). С точки зрения Семёновского офицера М. Леонтьева, действительное благо павловского правления заключалось в учреждении Заемного банка, издании «банкротского устава» и в освобождении семьи Ломоносова от подушного оклада и т.д.

Со всем тем современники единодушно подтверждали то, что истинным двигателем всех нововведений Павла являлось страстное желание поступать вопреки политике, проводимой в жизнь императрицей Екатериной II⁸. Не случайно Г.Р.Державин сравнил положение в Петербурге после перевода туда гатчинских батальонов с завоеванием города. А.Чарторыйский писал: «Никогда еще по сигналу свистка не бывало такой быстрой смены всех декораций, как это произошло при восшествии на престол Павла. Все изменилось быстрее, чем в один день: костюмы, прически, наружность, манеры, занятия».

Именно «метаморфозы», «коверканья» екатерининской правительственной системы не могли простить Павлу I современники, да и профессиональные историки, прежде всего дворянские, которые в своих трудах зачастую лишь воспроизводили предвзятые оценки мемуаристов.

В первые месяцы царствования наибольшее внимание вызывали у Павла армия и гвардия, что выглядит совершенно естественно, если мы вспомним об их печальном состоянии к концу правления Екатерины. Уже 29 ноября 1796 г., то есть через три недели после воцарения Павла, появились воинские уставы о конной и пехотной службе, а 25 февраля — Морской устав. Одновременно улучшалось содержание солдат, были определены строгие правила продвижения по службе, все вооруженные силы для удобства управления делились на 11 округов и 7 инспекций. Положение гвардии переменилось разительно. Полковой адъютант Измайловского полка Е.В.Комаровский писал: «Образ жизни наш, офицерский, совершенно переменился. При императрице мы думали только о том, чтобы ездить в театры, общества, ходили во фраках, а теперь с утра до вечера сидели на полковом

дворе и учили нас всех, как рекрутов». Непривычные, невиданные ранее тяготы службы вызвали массовые отставки. В Конногвардейском полку из 132 офицеров выхлопотали отставку за три первые недели нового царствования 60 или 70 человек. Но вновь открывшиеся вакансии позволяли честолюбивым офицерам, даже низкого происхождения, быстро расти по службе. Тот же Комаровский за 7 лет дослужился из сержантов до генерал-майора. Павел лично участвовал во всех разводах и вахтпарадах гвардии, мельчайшие стороны армейского быта не ускользали от его пристального, иной раз пристрастного, внимания. Гвардия и армейские полки получили новый мундир по прусскому образцу, штиблеты, парик с буклями и косой и проч. Павловский мундир, в отличие от екатерининского (стоил 122 рубля), стоил не более 22 руб. меховые шубы и дорогие муфты были запрещены вовсе. Под мундир разрешалось надевать фуфайки или подбивать его мехом. Новый воинский устав запрещал офицерам делать долги, занимать деньги и товары в кредит. В противном случае полковой командир обязан был уплатить долг, вычитая деньги из офицерского жалованья. Если долг оказывался слишком большим, офицера надлежало посадить под арест, а все его жалованье поступало кредиторам и заимодавцам. Все эти полезные меры вызывали резкое и однозначное неприятие со стороны офицерского корпуса в гвардейских полках.

На изменении настроений в армии сказалась, прежде всего, возросшая тяжесть службы, совершенно непривычная для гвардейцев. В.Селиванов вспоминал: «Служба при Екатерине была спокойная: бывало, отправляясь в караул (тогда в карауле стояли бессменно по целым неделям), берешь с собой и перину с подушками, и халат, и колпак, и самовар. Пробьют вечернюю зорю, поужинаешь, разденешься и спишь, как дома. Со вступлением на престол Павла служба сделалась тяжелая, строгая...»⁹. Офицер теперь персонально отвечал за свое подразделение: бесконечные смотры и вахтпарады, контролировавшие выучку солдат, могли закончиться неприятностями вплоть до ареста и исключения из службы. Прекратились тянувшиеся годами отпуска офицеров. Было покончено с практикой записи дворянского недоросля в полк, когда к своему совершеннолетию он достигал уже офицерского чина.

Таких числившихся в армии, регулярно получавших чины и награды, но реально не служивших офицеров исключено было со службы, по данным И.В.Анненкова, 1541 человек, всего же к

началу царствования Павла I в гвардии находилось около 20 тыс. мнимых сержантов и унтер-офицеров. При Павле все без малейшего исключения придворные чины (камер-юнкеры, камергеры) из полков увольнялись, т.е. служить разрешалось только по военной или только по штатской части, что расходилось с практикой, сложившейся при Екатерине, задевало интересы петербургского дворянства и, естественно, вызывало неприятие с его стороны.

Неродовитые, разумеется в сравнении с петербургскими, гатчинские офицеры, среди которых было много выходцев из Германии, Курляндии, Украины, делали зачастую более быструю и значительную карьеру, чем гвардейские старожилы. Всеобщее презрение вызывали новые уставы. В первую очередь за их сходство с прусскими уставами. Действительно, искусству стрельбы и штыкового боя в них уделялось мало внимания, основное значение придавалось маневрам войск на поле боя. Сами эти маневры при линейном построении были очень сложны и медленны, для этого пришлось сократить длину солдатского шага. Введенные Павлом изменения в армии, вплоть до нового мундира, провоцировали раздражение и озлобление.

Требование служить распространялось и на штатских чиновников. Все же штатская служба была намного легче военной, и некоторые отпрыски знатнейших родов перестали ею гнушаться. Контраст с предыдущим царствованием был так велик, что ропот, смешанный с самыми язвительными насмешками, доходил до самого Павла. Мелочная регламентация житейских ситуаций была особенно тягостна для дворянства, привыкшего к сравнительно широкой личной свободе.

Несомненно, все эти акции есть производное от общего стремления Павла Петровича к порядку, который понимался прежде всего как неуклонное следование предписанным верховной властью единообразным и обязательным для всех правилам поведения. Должно быть, это явилось реакцией Павла на распушенность екатерининской эпохи, которую он искренне ненавидел. Отсюда и стремление государя лично убедиться в том, как введенные им правила соблюдаются: он сам разъезжал по улицам — и горе зазевавшемуся прохожему, нарушившему предписание!

Ограничивая учреждения и стремясь как можно шире и полнее сосредоточивать в своих руках управление государством, Павел, ценя «скорость власти одного», предпочитал лица учреждениям. Довольно холодно относясь к коллегиальному на-

чалу, он обычно отдавал предпочтение началу единоличного министерского управления, по его мнению, более гибкому и результативному. Вполне закономерным было и то, что при Павле резко увеличивается значение генерал-прокурора как ближайшего сотрудника и помощника Государя в делах внутреннего управления государством. Говорят, что вновь назначенному генерал-прокурору А.А.Беклемишеву он сказал: «Ты да я, я да ты: мы одни будем дела делать»¹⁰. Монарх и его первый министр, генерал-прокурор, оказывались одним существом в двух лицах, от которых целиком и полностью зависела судьба государства.

Во главе центральных учреждений, по мысли Павла, должны были находиться министры. В оставленной им записке о главном управлении в кратком изложении спроектировано семь министерств или «главных департаментов»: министерства юстиции, финансов, военное, морское, иностранных дел, коммерции и казначейство. Преобразовать коллегии по этому плану Павел не успел, но некоторые и весьма значительные шаги в этом отношении им были сделаны; появились должности с явно министерским характером; кроме генерал-прокурора как министра внутренних дел и юстиции по преимуществу появилась должность министра коммерции, министра уделов, государственного казначея и канцлера, сосредоточившего в своих руках дела по иностранной политике, а сам Павел, по личному приращению к военному делу, говоря без всякого каламбура, выполнял обязанности военного министра. Во главе коллегий были поставлены директора и т.д. Одним словом, в короткий четырехлетний период в центральном управлении произошел, благодаря мероприятиям Павла, быстрый переход от коллегиального управления к единоличному, министерскому, и не доставало еще одного шага, чтобы завершить строительство всего этого здания на развалинах старых коллегий.

В области местного самоуправления Павел был поклонником идей централизации: он хотел руководить всей провинциальной жизнью при помощи центральных учреждений и местных полновластных губернаторов, и без особого одобрения относился к выборным представителям общества, стараясь по возможности заменить их исполнительными государственными чиновниками.

Для того, чтобы осуществлять руководство по набросанной выше методе, Павел хотел знать все, в особенности же то, что творится и происходит в губерниях. Все — от пожара и недоро-

да до злоупотреблений губернаторов — Павел желал знать непосредственно и незамедлительно. Со всем тем Павел оставался проникнутым возвышенными идеалами строжайшей законности. Еще в юношеские годы наставник его Н.И.Панин внушал ему мысль о необходимости установления коренных законов и воспитывал в нем критическое отношение к порядкам правления своей матери. Все это не могло не сказаться на образе и методах правления Павла. Отсюда берёт начало его многогранная «указотворческая деятельность». Количество новых узаконений и законодательных требований смущало умы. Новые указы появлялись так часто, что к ним просто не успевали привыкнуть, поэтому нарушали их, подвергались взысканиям, следствием чего было чувство неуверенности в собственном будущем даже у лиц, высоко стоявших в чиновной иерархии. Вообще за четыре года павловского царствования было издано 2179 законодательных актов, в среднем по 42 закона в месяц. Для сравнения: императрица Екатерина II издавала в среднем 12 документов в месяц. Интенсивность павловского законотворчества, таким образом, была в 3,5 раза выше¹¹.

Мы видим, что первые акции Павла I направлялись на ликвидацию наиболее вопиющих, бросающихся в глаза недостатков предыдущего царствования: они, при всей их поспешности и недостатках, не противоречили в целом интересам государства.

Несмотря на лавинообразный характер новых указов, распоряжений и узаконений, последовавших в первые месяцы нового царствования, они, если посмотреть в суть дела, распадаются на немногочисленные направления, из которых одно из важнейших — сословная политика Павла I, прежде всего дворянская и крестьянская. Под дворянской политикой обычно понимается система мероприятий правительства, определяющих место дворянского сословия в хозяйственно-экономической и общественно-политической жизни страны; она может быть понята лишь в контексте особенностей ее проведения в отношении других сословий, и прежде всего крестьянства.

Апологеты Павла именно его крестьянскую политику трактовали как проявление антидворянского начала, поэтому рассмотрим ее подробнее. Правление Екатерины Великой, как это хорошо известно из работ видного исследователя истории крестьянства во второй половине XVIII в. В.И.Семевского, было временем наибольшего расцвета крепостного права. Начав с теоретического протеста против крепостного права в черновиках Наказа, Екатерина кончила заявлением, что «русский крестья-

нин во сто раз счастливее и достаточнее французского крестьянина», «лучше судьбы наших крестьян у хорошего помещика нет во всей Вселенной», а законодательство этого времени, робкое и противоречивое по отношению к крестьянам, не влекло за собой никаких существенных перемен в судьбе русского крестьянства¹².

Известно, что Павел Петрович, сочувствуя тяжелому положению крестьян в своем Гатчинском имении, уменьшил их повинности, помогал ссудами и пытался произвести некоторые перемены в их землепользовании. По вступлении на престол Павел проявлял то же благожелательное отношение к народу, которое у него было и раньше. Он любил быть предметом внимания и оваций престоноародной толпы, охотно принимал прошения от крестьян, а иногда вступал с ними в разговоры. По личному почину, после нескольких десятилетий запрета, разрешил крестьянам подавать жалобы на притеснения помещиков и управителей, и всякий раз принимал меры к выяснению того, насколько справедлива жалоба и в чем можно помочь крестьянам. Рассматривая взгляды Павла на крестьян и отдельные мероприятия Павла как царя, в которых отразились его личные взгляды и настроения, едва ли можно сомневаться в общем благожелательном отношении Павла к простому народу. Такое отношение сказалось в целом ряде отдельных узаконений и распоряжений Павловского времени как общего характера применительно ко всему крестьянскому населению, так и частного — применительно к отдельным группам и даже к отдельным лицам из низших общественных слоев.

При вступлении Павла Петровича на престол впервые в Российской истории, крепостным крестьянам было позволено присягать вместе с другими сословиями. 10 декабря 1796 г. именным указом государь заменил хлебную подать денежным сбором — «по 15 копеек за каждый четверик». 16 февраля 1797 г. Павел запретил продавать дворовых людей и крестьян без земли «с молотка или подобного на сию продажу торга». 5 апреля 1797 г., в день своей коронации, Павел I подписал свой самый знаменитый манифест о трехдневной барщине, в котором государь «повелевая всем и каждому наблюдать, дабы никто и ни под каким видом не дерзал в воскресные дни принуждать крестьян к работам, тем более, что в неделе шесть дней, по равному числу оные в общеразделяемые как для крестьян собственно, так и для работ их в пользу помещика, при добром распоряжении достаточны будут на удовлетворение всяким хозяйственным потребностям». Ука-

зом от 19 сентября 1797 г. с крестьян снималась повинность держать лошадей, необходимых для армии, и давать подводы для фуража и прочего, а вместо этого со всех крестьян стали взимать «по 15 копеек с души, надбавку к подушному окладу». Двумя указами все недоимки — семь с лишним миллионов рублей (1/10 часть бюджета), «исчислявшихся до 1 января 1797 года на мешанах и помещичьих крестьянах по подушному сбору, были сложены и в казну не взыскивались»¹³.

Из мероприятий общего характера можно упомянуть также облегчение рекрутской повинности. Рекрутская повинность была облегчена при Павле в первые же дни его царствования: указом от 10 ноября 1796 г. велено было рекрутскому набору, объявленному Екатериной Великой 13 сентября того же года, «не быть». Подобная же отмена набора произошла и в 1800 году. Вообще говоря, повинность крови, лежавшая большей частью на крестьянах, была для них несколько смягчена благодаря тому, что екатерининская армия, насчитывавшая до 500 тысяч человек, сократилась при Павле приблизительно до 350 тысяч человек.

Однако эти акты нельзя рассматривать как единственные шаги Павла в ослаблении крестьянского гнета. Безусловно, он был крепостником, о чем свидетельствуют другие его указы. Так 12 декабря 1796 г. были строжайше запрещены самовольные переходы крестьян «с места на место в губерниях... и... из других губерний». Причем оговаривались и условия возмещения потерь помещикам в случае таких переходов. Наконец, сам Павел Петрович был убежденным сторонником расширения и укрепления крепостничества. Его адъютант Н.О.Котлубицкий передает в своих записках слова Павла о том, что «лучше бы и всех казенных крестьян раздать помещикам. Живя в Гатчине, я рассмотрелся на их управление, помещики лучше заботятся о своих крестьянах, у них своя отеческая позиция»¹⁴.

Царствование Павла I начинается с «расхватки деревень», т.е. с раздачи государственных крестьян в частное владение. За годы своего правления Павел I роздал, по подсчетам В.И.Семевского, до 600 тыс. душ, только в день коронации было роздано 82 тыс. В любом случае масштабы пожалований огромны. Кроме этого, в декабре 1796 г. издается указ о закреплении крестьян за частными владельцами в области Войска Донского и в Новороссийской губернии. На первый взгляд, одна группа указов по крестьянскому вопросу противоречит другой, и, таким образом, в Павловском законодательстве по крестьянскому

вопросу наблюдается форменный хаос, порожденный, как считали современники, нервным, импульсивным, непостоянным характером государя. Однако при внимательном рассмотрении мы не найдем в конкретных акциях правительства желания смягчить крепостнические отношения или хоть как-то ущемить владельческие права дворян. К примеру, Павел I снял задолженность с крестьянства и одновременно обложил дворянство своеобразным налогом, который за четыре года практически покрыл недоимку. Естественно, дворяне увеличили сумму оброка, и в конечном счёте рассчитываться пришлось тому же крестьянину. Видимо, прав был М.Н.Покровский, заметивший: «Не видно, чтобы помещики особо тяготились указом 5 апреля 1797 года и даже чтобы они вообще сколько-нибудь обращали на него внимание»¹⁵.

Указ о лишении дворян права продавать крестьян без земли выразился в запрещении печатать в газете объявления о таких продажах. Запрет, впрочем, легко обходился, когда стали публиковать объявления крестьян в «услужение» рядом с публикациями о продаже различных домашних вещей.

Таким образом, ни одна из вышеуказанных акций правительства не привела к существенному изменению в положении и образе жизни крестьянства. В любом случае совершенно очевидно, что одного стремления Павла улучшить положение крепостных недостаточно, чтобы делать выводы о его прокрестьянской политике.

Многие российские императоры (к примеру, Екатерина II с ее Уложенной комиссией, Александр Павлович с комплексом либеральных начинаний, Николай Павлович с секретными комитетами) «субъективно» стремились облегчить положение крестьянства, даже сочувствовали ему, но логика классовых отношений не позволяла «первому дворянину империи» способствовать ущемлению общесословных интересов дворянства, по крайней мере во второй половине XVIII — первой половине XIX вв. Разумеется, крестьянская политика Павла отличалась от екатерининской, и это отличие вызвано иными общественно-политическими и социально-экономическими условиями России конца XVIII в.

По мнению адмирала А.С.Шишкова, в основе крестьянской политики Павла лежит страх. «Напуганный, может быть, примером Пугачева, Павел I думал уменьшить, таким образом, опасность для народного смятения»¹⁶. Много позднее М.С.Воронцов охарактеризовал эту политику как «регулирование» крестьянского права из «страха» перед крестьянским движением.

Очевидно, что стремление законодательно оформить отношения крестьянина и помещика, т.е. регулировать крепостное право, присутствовало в деятельности правительства Павла I. На это указывал еще С.Б.Окунь. Но такое стремление было обусловлено отнюдь не желанием ограничить крепостное право, а исключительно тем, что этим путем намеревались уменьшить поводы к массовым крестьянским выступлениям. Отсюда сочетание внешней широты замысла с внутренней ограниченностью мер, принятых для его реализации, которые определялись лишь накалом крестьянской борьбы в стране. В тех случаях, когда администрации не известно было о протестах крестьян и не возникала опасность их выступлений, она оставалась индифферентной к тому, что творилось в имениях, так что помещик имел полную возможность устанавливать любые нормы эксплуатации крепостного труда. Насколько эффективными оказались попытки Павла I регулировать крепостное право? Обратимся к цифрам. На 1796—1797 гг., по данным Е.П.Трефильева, приходится 278 крестьянских волнений, причем, учитывая новое территориальное деление России, мы не находим данных о крестьянских волнениях только в 10 губерниях¹⁷.

Это позволяет с некоторой осторожностью предположить, что именно указы по крестьянскому вопросу первых месяцев царствования Павла I вызвали к жизни помянутое крестьянское движение. После манифеста о трехдневной барщине число крестьянских выступлений увеличилось почти в 3 раза., а вслед за приведением крепостных к присяге, переводом их на денежные платежи и прочее, почти в 5 раз. Если же мы просмотрим статистику крестьянских выступлений с 1797 г. по 1801 г., то вынуждены будем признать, что их активность сходит на нет: в 1797 году было 177 выступлений крестьян, 1798—12, 1799—10, 1801 — всего 7.

Прекрасно отдавая себе отчет в том, что Павел I не мог решить всего комплекса крестьянских вопросов, мы, тем не менее, вынуждены признать, что шаги императора оказались достаточно эффективными в управлении страной, которая на 9/10 состояла из крестьян.

Канцлер, князь А.А.Безбородко, имевший огромное влияние на Павла I, в своей знаменитой записке 1798 г. отмечал необходимость облегчить положение и быт крестьянства, но при этом оговаривался, что «не разумеет тут... какой-либо излишней вольности», превращающейся в «своеволие» и подающей «повод к притязанию на какое-либо равенство»¹⁸. Сходное стремление мы находим и у самого императора.

Во взглядах Павла на государственное устройство помещику отводилась всего лишь роль своеобразного государственного чиновника, ответственного перед верховной властью за управление своими крепостными; отсюда и широкая практика передачи государственных крестьян в частное владение. Этим же объясняется все «демократическое» своеобразие его крестьянской политики. Все рассуждения об «антидворянской» сущности сословной политики Павла I неизменно подкреплялись ссылками на нарушение Жалованной Грамоты дворянству 1785 г. Так историк русского дворянства М.А.Корф отмечал: «Ко времени вступления на престол Павла Петровича большинство начал Жалованной грамоты уже вполне усвоилось населением: дворянство привыкло смотреть на те права и преимущества, которые утверждены были за ним в 1785 году, как на свои исконные привилегии». Естественно, любое изменение в тексте этого документа вызывало крайне обостренную реакцию российского «благородного сословия», сам факт появления правительственных указов, касающихся дарованных Жалованной грамотой свобод, выглядел как покушение на дворянские привилегии.

Павел I нарушил многие статьи Жалованной грамоты. Так в этом документе была декларирована свобода дворянства от всяких сборов и податей в пользу государства. Но указом от 18 декабря 1797 г. на дворянство возлагалось содержание местных судебно-административных учреждений, правда, с сильно урезанным штатом.

Не менее решительными были действия Павла и в области внутренней политики: за четыре года павловского правления были достигнуты значительные сдвиги в области образования: открывается университет в Дерпте, училище для военных сирот в Петербурге (Павловский корпус), создано высшее медицинское училище, преобразованное затем в высшую Медико-хирургическую академию, в Петербурге и Казани учреждались духовные академии, расширялась сеть солдатских школ. Внешняя политика также не осталась без внимания государя. Первоначально она имела своей целью ограничить французское влияние в Европе, а также охранительно-монархические задачи. Павел I резко отрицательно относился к Французской революции и всячески с нею боролся. Однако первоначальное желание решить «дело пушками» сменилось затем здравым подходом — стремлением занять позицию нейтралитета в англо-французских отношениях. Павел по-своему стремился к проведению во

внешней политике русских интересов. Уже после октября 1797 г. традиционная русская политика в Европе, ориентированная на равновесие сил, сделалась невозможной. Австрия перестала быть союзницей, Пруссия все больше проводила враждебную России политику. Ориентиры внешней политики Павла в это время сводились к следующему. Во-первых, Павел отказался от участия в переделах Европы и осуждал тяжбу Пруссии и Австрии из-за Зальцбурга и Баварии. Во-вторых, Павел готов был признать вновь образованные профранцузские рейнские и итальянские республики ради успокоения Европы. В-третьих, Павел призывал решать международные вопросы путем их обсуждения на общих Конгрессах, а не в двусторонних сепаратных договорах. Надо сказать, что проведение этих предпочтений в жизнь не увенчалось успехом. Новая антифранцузская коалиция в войне 1798 — 1799 гг. потерпела поражение, хотя и принесла русскому оружию выдающиеся победы, связанные с именем А. В. Суворова.

К 1800 году ситуация в Европе радикально переменялась. Антифранцузская коалиция рухнула. Франция, Австрия и Пруссия — в выигрыше, а Россия — в проигрыше. С этого времени Павел начинает проникаться симпатиями к Наполеону. Во Франции задумывалась совместная с Россией экспедиция в Индию. Однако убийство Павла, как это выяснилось впоследствии, щедро оплаченное деньгами английских налогоплательщиков, остановила реализацию всех этих замыслов. Разрыв с Англией больно бил по экономическим интересам дворянства, отсюда и непопулярность внешней политики Павла в дворянской среде. Рассмотрев наиболее общие черты павловского правления, мы теперь можем подвести некоторые итоги.

Прежде всего, необходимо признать, что деятельность Павла I на государственном поприще позволяет говорить о нем как достаточно дальновидном и зрелом политике. Именно потому, что его реформаторская деятельность была направлена на ограничение «дворянского произвола», ее дальнейшая интерпретация в дворянской, по духу, литературе XIX в. получала зачастую сугубо негативную оценку, причем сам Павел I изображался как самодур и деспот. Между тем основа, заложенная в государственном управлении России указами Павла, в будущем — в эпоху правления Александра I — окажется основополагающей. Послабления крестьянского гнета, министерский тип управления страной, допущение купеческого сословия в управление коммерцией и некоторые другие определяют на многие десятилетия вперед динамику общественного развития.

Преобразования Павла оказались настолько прогрессивными, что его ближайшие современники оказались не в состоянии их по достоинству оценить. Так устранение Александром I купеческого сословия из управления коммерцией, безусловно, не могло не сказаться на развитии промышленности и банковского дела в России. Результатом этого, до известной степени, было поражение России в Крымской войне XIX в. Из сословия «воинов» дворянство постепенно — после Грамоты Екатерины от 1785 г. — выродилось в паразитирующий слой, все менее и менее способный находить ответы на вопросы, задаваемые временем, и обретая все более карикатурные черты героев Гоголя и Салтыкова-Щедрина.

Не может вызывать сомнения и продуктивность внешнеполитической деятельности Павла. Часто ему вменяется «восхищенность прусскими образцами жизни и управления»¹⁹, однако его короткое четырехлетнее правление свидетельствует об обратном: как только распадается антифранцузская коалиция и Пруссия отделяется от России, Павел находит единственно правильное решение — Россия становится союзницей наполеоновской Франции. Разве это не образец зрелого государственного мышления? В условиях усиления Франции в Европе и внутреннего ослабления екатерининской России — вспомним какие долги унаследовал Павел после правления Екатерины — нужно было искать дружбы с сильнейшим. Преждевременная смерть Павла свела на нет эту геополитическую стратегию. История часто доказывала после эпохи Павла, что Франция исторически всегда была заинтересована в союзе с Россией. С другой стороны, никому почему-то не приходит в голову упрекать Александра I в его проанглийских настроениях, хотя ценой этого была тяжелейшая война с Францией, разорение европейской части страны и известная радикализация антимонархических настроений.

Итак, мы видим, что тенденциозное освещение правления императора Павла I в подавляющем большинстве случаев не соответствует действительности. Как и всякий правитель или человек, Павел не был лишен недостатков — импульсивность, патологическая неприязнь к презиравшей его матери и некоторые другие, которые, безусловно, накладывали отпечаток на форму его правления, однако «положительного» оказывается в четырех годах его правления почему-то больше, чем «отрицательного». Все это позволяет говорить о том, что мы имели до сих пор дело не с реальным историческим деятелем, а с мифом,

который был создан его недоброжелателями после его смерти. А если вспомнить о «завещании», которое оставила несчастная супруга Павла I — Мария Федоровна — своим венценосным потомкам, то необходимо признать: фигура императора Павла I оказалась роковой для России. Сегодня, по прошествии почти двух столетий после его кончины, это становится различимо все более отчетливо.

Примечания

- 1 *Чечулин Н.Д.* Очерки истории российских финансов времен Екатерины II. СПб., 1906. С. 678.
- 2 *Буцинский П.П.* Отзвыы о Павле I его современников. Харьков, 1901. С. 13-14.
- 3 *Болотов А.Т.* Любопытные и достославные деяния и анекдоты государя императора Павла Первого. М.; СПб., 1875. С. 1.
- 4 Царевубийство 11 марта 1801 года. СПб., 1908. С. XVII.
- 5 Указы государя императора Павла Первого, самодержца Всероссийского. М., 1796.
- 6 Отличный пример, кстати говоря, для нынешних российских олигархов!
- 7 См.: *Godfard P.* Kosciuszko: un heros de l'independance americaine et polonaise // *Historia*. № 611. 1997. P. 76 — 80.
- 8 *Чарторыйский А.* Мемуары князя Адама Чарторыйского и его переписка с императором Александром. Т. 1. М., 1912. С. 119.
- 9 РА. 1869. № 1. Стлб. 165.
- 10 *Корф М.А.* Жизнь графа Сперанского. Т. II. С. 49.
- 11 *Эйдельман Н.Я.* Грань веков. М., 1976. С. 61.
- 12 *Семевский В.И.* Крестьяне в царствование императрицы Екатерины II. Т. I, II. 1901—1903.
- 13 ПСЗ, Т. XXIV. № 17628, с. 226.
- 14 РА. 1866. Стлб. 1309.
- 15 *Покровский М.Н.* Русская история с древнейших времен. Т. 3 // *Покровский М.Н.* Избр. произведения. Кн. 2. М., 1965. С. 164.
- 16 *Шишков А.С.* Записки, мнения и переписка адмирала А.С.Шишкова. Т. 1. Берлин, 1870. С. 22.
- 17 *Трефильев Е.П.* Очерки из истории крепостного права в России в царствование императора Павла. Харьков, 1904. С. 284.
- 18 РА. 1877, № 3, Стлб. 298.
- 19 Прусская армия, если держаться в суждениях объективности, была сильнейшей в Европе.

Взлёт и падение И.Б.Шада, или о превратностях судьбы одного немецкого фихтеанца на русской службе*

Видный немецкий философ Иоганн Баптист Шад¹, преподававший в 1804—1816 гг. в Харьковском университете, в истории русской философии традиционно характеризуется как шеллингианец, причем к философии Шеллинга, как считают исследователи, Шад пришел после основательной фихтеанской выучки². Надо признаться, что философское наследие как самого Шада, так и представителей его школы изучено совершенно недостаточно, — мыслитель такого ранга, по нашему мнению, заслуживает чего-то большего, нежели ряд, пускай и блестящих, журнальных публикаций и научных статей³. Ввиду того, что в биографии Шада, которая, кстати говоря, отличается примерно таким же уровнем изученности, как и творчество названного мыслителя, содержится ряд моментов, небезыntenесных для истории и русской, и немецкой философии, мы посчитали для себя уместным остановиться на жизнеописании Шада несколько подробней, чем того могли бы ожидать наши читатели⁴.

Шад (Johannes Baptista Schad) появился на свет в деревне Мюрсбах (Mursbach), что находится между Кобургом и Бамбергом⁵. Событие это случилось в четверг, 30 ноября 1758 года⁶. Семья Шада — (достаточно многочисленная, у будущего философа насчитывалось десять братьев и сестер) — была католической, а глава ее даже считался ревностным католиком. Все это, разумеется, отразилось на воспитании юного Иоганна Баптиста⁷, который, по его словам, в детстве не мог без омерзения в душе слышать о Лютере и лютеранах.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект 98-0304261.

В 1768 г. он принимается дискантом в хор монастыря, находившегося в городе Банц. С 14 лет Шад учился в школе иезуитов, считавшихся в восемнадцатом столетии лучшими педагогами. Иезуиты, впрочем, практиковали жесткую духовную цензуру, и о сочинениях, к примеру, Канта талантливый ученик узнал только в 1788 году, спустя десять лет после того, как вступил в монастырь города Банц послушником.

Священником Шад стал в 1789 году и, как оказалось, напрасно. Монастырская жизнь не принесла ему ни душевного удовлетворения, ни нравственного спокойствия⁸. Отец Роман (таково было церковное имя Иоганна Баптиста), ощущавший себя в монастырской келье несколько не на своем месте, изливал переполнявшие его чувства в песнях, старательно штудировал труды новейших немецких философов. Увлечение модным тогда духом критицизма принесло свои плоды: полностью переделанная Шадом легенда о каком-то святом возбудила вполне обоснованные подозрения у монастырского начальства.

Духовная эволюция Шада при всем том протекала медленно, монастырь он решил покинуть лишь 12 ноября 1798 года, после того как разразился скандал, связанный с изданием его книги «Жизнь и судьба почтенного патера Синцеруса»⁹. Бамбергский епископ и влиятельные католические круги, по-видимому, опасавшиеся нежелательной для них огласки, предпочли посмотреть сквозь пальцы на решительный поступок Шада. Никаких преследований с их стороны, во всяком случае, так и не последовало. Вообще говоря, Германия времен просвещенного абсолютизма в отношении политическом отличалась либерализмом, который, с современной нам точки зрения, сильно походила на лаксизм. Даже после битвы при Вальми — трагикомического эпилога обречённой на провал буффонады герцога Брауншвейгского — борьба с адептами радикальных преобразований в Германии ограничивалась, главным образом, выборочной перлюстрацией корреспонденции¹⁰. Что касается пресловутых прусских эдиктов о религии и цензуре, в силу которых Фихте испытал затруднения с изданием своего «Опыта критики всяческого откровения»¹¹ (январь 1792 г.), то они были прокламированы ещё до французских событий, а именно: 9 июля 1788 года.

Протестантские круги, связи с которыми Шад установил еще в 1796 году, во время своей поездки по маршруту Лейпциг — Галле — Иена — Веймар, приняли беглого монаха-расстригу с

распростертыми объятиями. Шад, стараясь оправдать лучшие ожидания своих новых покровителей, поспешил обратиться в лютеранскую веру. Усиленные занятия философией между тем принесли долгожданные плоды: по удалении Фихте из Йенского университета популярным философом в этом городе сделался именно наш герой.

Личная жизнь Шада также приняла благоприятный оборот. Женой философа стала сестра книготорговца Зиннерта, которая, кстати говоря, получила образование в доме великого Шиллера. В Йене Шад прожил до 1804 года, когда ему открылась перспектива (по рекомендации Гёте и Шиллера) сделаться профессором теоретической философии в Харьковском университете. Харьковская профессура представляет собой апогей философской и педагогической карьеры Шада, который прибыл в Россию в полном расцвете физических и умственных сил. От работы в университете, помимо материального благополучия, Шад получал глубочайшее нравственное удовлетворение. В Харькове Шад считался человеком уважаемым, там он получил чин надворного советника, ординарную профессуру, избирался деканом факультета и секретарем Совета, являлся членом училищного комитета, писал руководства для учащегося юношества, читал частные, между прочим недурно оплачиваемые, лекции. Безвременная смерть жены поколебала благодушие Шада не надолго, вскоре он обрел себе новую русскую подругу жизни.

Гроза над Шадом разразилась в 1816 году. В декабре по предписанию Комитета министров немецкий профессор высылается через Белосток за границу Российской империи¹². События, связанные с изгнанием Шада, — достаточно интересны, и потому в дальнейшем мы остановимся на них подробно.

Шад возвращается в Йену. Надо признать, что высылка из России сыграла в прихотливой судьбе Шада роковую роль: научная карьера и семейная жизнь у него расстроились окончательно¹³. В конце жизни этот больной, сильно пьющий старик вызывал у приличной йенской публики по преимуществу одни насмешки. Скончался философ 13 января 1834 года.

Справедливости ради скажем, что над усовершенствованием своей философской системы Шад трудился и в эти далеко не лучшие для него времена, но, в отличие от первых работ, поздние труды Шада на печатный станок так и не попали. Автор посвященного Шаду некролога, по видимости, имел частую возможность наблюдать за работой престарелого философа: «Его

взгляд был устремлен к высшему человеческому совершенству, к системе морали, которая, по его выражению, должна привести к абсолютному земному и вечному блаженству. Он был так увлечен созданием этой системы, что его перо не успевало за его мыслями. Поэтому он записывал их карандашом и только потом обводил чернилами».

Говорить о Шаде как о последователе Фихте можно лишь с определёнными оговорками, поскольку он даже в своих ранних, «фихтеанских» трудах опирался на те работы Фихте, которые увидели свет ещё в конце XVIII столетия. Но Шад здесь, вообще говоря, ни при чём. Судьба Фихте чем-то напоминает судьбу Рейнгольда, читавшего «Синонимнику» своей наиболее зрелой работой, в то время как в философской литературе суждения относительно Рейнгольда выносились на основании его ранних работ. Современники, выносившие суждения о философии Фихте, оперировали по преимуществу поздними лекциями, притом напечатанными по смерти философа. Внимание тогда уделялось, главным образом, практической деятельности Фихте, а в интерпретации учения твердо были усвоены различия, существующие между первым и вторым изложением «Наукоучения». Непривычная даже для философов терминология раннего Фихте («das Sich setzen des Ich, das Gesetzt werden des Nicht-Ich, den undeducirbaren Anstols») рассматривалась как явление побочное и во внимание не принималась. Ныне творчество Фихте интерпретируется совершенно иначе. Предпосылки к первому изложению «Наукоучения» изыскиваются у Канта, потом — у Рейнгольда, Энесидема-Шульце и Маймона, наконец, с учётом перечисленных выше влияний, становится понятна генетическая связь системы Фихте с немецкой философской традицией. То же самое можно сказать и о влиянии Фихте на Шеллинга, Гербарта и Гегеля. Берлинский период деятельности Фихте замечателен тем благотворным духовным воздействием, которое он оказал на повергнутую перед наполеоновскими орлами Германию, чего, к сожалению, нельзя сказать о философии Фихте. Фихтеанской школы не сложилось, и в этом нет ничего удивительного, поскольку Фихте не решился предать печати свои лекции о «Наукоучении» за 1801, 1804, 1813 годы, «Факты сознания», лекции о трансцендентальной логике. Фихте-младший, напечатавший в 1843 г. основные произведения отца, по всей вероятности, и был единственным на то время фихтеанцем¹⁴.

Кроме Шада к последователям Фихте причисляют Шауманна и Михаелиса (оба испытали это влияние в философии права), далее, умершего профессором в Эрлангене Мемеля (Mehmel). Выходивший в Эрлангене же журнал «Erianger Uteraturzeitung» некоторое время горячо поддерживал Фихте, чему немало способствовал редактор этого журнала Мейзель (Meusel).

В этом кратком очерке, разумеется, не представляется возможности дать исчерпывающее представление об идейной эволюции Шада, рассмотреть во всех подробностях его обширное философское и литературное наследие. Наша задача ограничивалась кратким абрисом научной карьеры Шада (с учётом сведений, ставших достоянием науки в последнее время), сжатым изложением его философских взглядов в доступные изучению периоды творчества, рассмотрением обстоятельств, вызвавших за собой удаление Шада из Харьковского университета и из России вообще, и, наконец, сведением в одно целое основной библиографии вопроса.

Влияние Фихте, как считается, наиболее явственно проявилось в сочинении Шада «Absolute Harmonic des Fichte'schen Systems mil der Religion», вышедшей в свет в Эрфурте (типография Геннинга, 1802 год). «Абсолютная гармония...», по словам Шада, в действительности является третьим, наиболее оригинальным томом, завершающим ученический двухтомник «Gemeinfassliche Darstellung des Fichte'schen Systems und der daraus hervorgehende Religionstheorie»¹⁵, также годом ранее вышедший в Эрфурте. «Абсолютная гармония...» представляет собой вместительный том, объёмом в пятьсот страниц, заслуживает отдельного исследования. Здесь же мы вынуждены ограничиться самими общими моментами.

Шад, уже во введении к «Абсолютной гармонии системы Фихте с религией», даёт понять, что в его лице читатель имеет дело не с рабским подражателем Фихте, но с самостоятельным исследователем, способным на критическое отношение к маскитому учителю. Общим с Фихте Шад считает только «трансцендентальную точку зрения, отличную от обыденного употребления разума»¹⁶. Философствование, по мысли Шада, должно преодолеть рефлекссию (Reflexioionspunkt), с тем чтобы привести к знанию, в свете которого исчезает любая объективность¹⁷, а всё реальное будет определено как чистое действие (als blouses Handein). Затем Шад делает, образно говоря, теологический ход. «Ur-Reale» он полагает как исключительно абсо-

лютное действие, к тому же ничем не ограниченное. Оно, по его мнению, не может быть сведено ни к самоопределению («Selbstbestimmen»), ни к определяемости («Bestimmtwerden»). Основание этому следующее: любое определение предполагает ограничение, а там, где ограничение отсутствует, естественно, не может быть и определения. Отсюда мы приходим к выводу, что абсолютное действие, которое не имеет ничего общего с определением, — немислимо и непостижимо. Если же мы и можем каким-то образом его помыслить, то делается это наперекор всем законам мышления. Выходит, «Ur-Reale» и есть Бог¹⁸. Действие («Handein») в соответствии с учением Фихте полагается как Я и не-Я, то есть как сознательное и бессознательное. Здесь не место подробно анализировать названную выше работу Шада, отметим только наиболее важные в ней разделы, к которым, в частности, относятся вопросы о координации (взаимном ограничении) Я и не-Я, видах сущего, абсолютной субстанции как основе религии¹⁹.

Шад критикует современников за то, что они, цепляясь за букву учения Фихте, а также за отдельные специфические его выражения, пренебрегли духом «Наукоучения», и потому оказались неспособны верно оценить отношение йенского профессора к религии²⁰. В данном вопросе Шад рекомендует не упускать из виду суть системы Фихте, которая в различных сочинениях этого мыслителя не всегда определяется с достаточной чёткостью. Таковой сутью Шад считает абсолютное тождество, а именно положение, что объективное и субъективное, взятые как таковые, суть единство (das Subjektivität und Objektivität an sich schlechthin Eins sein)²¹.

Надо заметить, что к концу своего сочинения Шад, увлекшись критикой Фихте, доходит в ней до геркулесовых столпов. Фихте, говорит Шад, грешит непонятным языком. Сам Шад якобы прочитал творения своего учителя сотни раз, но ничего ровным счётом в них не понял (!). Отчаявшись от такого бесполезного чтения, он решил дедуцировать систему человеческого духа самостоятельно. Помимо темноты языка Фихте, продолжает извительную критику Шад, не обладает даром ясного изложения. Философу, если он желает достичь чего-либо путного, следует поступать так, как если бы «Наукоучения» вообще не существовало²². В самом деле, только наделённый изрядным даром иронии человек отважится после этих слов называть Шада верным последователем Фихте. В заключение Шад выражает

сомнение в творческих потенциях своего учителя. «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии», рассуждает Шад, наряду с имеющими появиться вариантами «Наукоучения» у читающей публики успеха иметь определенно не будет²³. В оправдание Фихте Шад нашёлся только сказать, что создатель системы не обязан быть её комментатором. Понятность изложения для комментатора необходима абсолютно, а для создателя она лишь желательна. Себя Шад, само собой разумеется, причислял к комментаторам, хотя в теории религии он, вероятно в качестве бывшего монаха, посчитал себя превзошедшим спекулятивные построения своего бывшего учителя²⁴.

В самых общих чертах учение Шада о религии допустимо охарактеризовать следующим образом. Прежде всего, философ, исходя из априорных принципов, доказывает, что все народы, коль скоро они пришли к самосознанию, являются народами религиозными. Далее Шад определяет свою задачу так: «Показать, что некое определённое чувство, которое даже на высочайшем уровне интеллектуальной культуры не может быть охарактеризовано посредством адекватного выражения, — (среди цивилизованных народов такое чувство называют религиозностью) — неотделимо от природы ума. Как только это положение будет доказано, мы также докажем и то, что религиозность будет наличествовать при первом акте сознания»²⁵.

В начале своего труда Шад, как мы помним, определил природу *Ur-Reale* как божественную. В завершении же своей работы он приходит к выводу, что Я первоначально есть не что иное, как умное стремление (*intelligentes Streben*) к безусловно сверхчувственному, которое и представляет собой реальное (*das Reale*).

В России Шад не ограничился одной преподавательской деятельностью. В Харькове он издал несколько солидных трудов, названия которых приводятся нами в библиографии. Г.Г.Шлет в своём «Очерке развития русской философии» детально остановился на латинской логике Шада «*Institutiones philosophiae universae in usum auditorum suorum. T. 1. Logica pura et applicata*», вышедшей в свет в Харькове в памятный год «разгрома двенадцати языков». Остальные труды Шада, равно как и его коллег, ещё ждут своего исследователя.

Мы не останавливались бы подробно на истории изгнания Шада из Харьковского университета, если бы документы, связанные с этим событием, не представляли, в частности, значи-

тельного историко-философского интереса, поскольку Шад, защищая свои сочинения от различных обвинений, попутно излагал и свои философские взгляды.

Немецкие авторы, говоря об изгнании Шада, предпочитают отделяться самыми общими фразами: философ был выслан из России якобы «... auf Grund anstossiger Stellen in seinen Schriften»²⁶, то есть Шад был удален из-за каких-то предосудительных высказываний, содержащихся в его сочинениях. Мнение это, несмотря на маловразумительный в данном случае лаконизм, прочно закрепилось и в отечественной историко-философской литературе. Между тем внимательное изучение имеющихся в нашем распоряжении печатных источников позволяет обозначить, самое малое, три фактора, сыгравших роковую роль в судьбе нашего философа. Перечислим их в порядке убывания важности: интрига профессоров Харьковского университета, по тем или иным причинам недовольных поведением Шада, личные качества жертвы помянутой интриги, инспирированная правительством реакция, наиболее ярко выразившаяся в известных радикальных акциях Магницкого и Рунича.

Благодаря сохранившимся документам ход интриги, подготовившей падение Шада, известен нам во всех ее малоприятных деталях. Итак, 22 декабря 1815 года профессор Дегуров обвинил Шада в том, что ученые промоции докторантов Ковалевского и Гриневича не имеют силы, так как представленные названными лицами диссертации суть не что иное, как жалкие компиляции лекций Шада, научного руководителя докторантов. Комиссия, составленная из четырех профессоров, ознакомившись с подозрительными диссертациями, 22 января 1816 года пришла к выводу, что диссертации Гриневича и Ковалевского были списаны с лекций Шада, причем лекции эти послужили для названных авторов «почти единственным первоисточником не только в смысле содержания, но и даже изложения»²⁷.

Склонные к критицизму дореволюционные исследователи, опираясь на тексты, сходные с приведенным выше, как правило, вообще отрицали существование т.н. «школы Шада». Новейшие исследования несколько сгладили этот критицизм. Так З.А.Каменский считает, что к школе Шада можно отнести Гесса де Кальве, Хлапонина, Бразоля, Любачинского, Дудровича и, с известными оговорками, упомянутых выше Ковалевского и Гриневича. Далее, по мнению Каменского, из крупных русских шеллингианцев М.Г.Павлов «подвергся кратковременному воз-

действию немецкого идеализма через харьковского профессора Шада»²⁸. Что касается «Логики» Шада, то она, определенно, оказала влияние на одноименные труды П.Любовского, Ив.Любачинского и М.Талызина. Кроме этого, лекции Шада посещали такие известные мыслители, как Д.П.Велланский и архиепископ Иннокентий (Борисов).

Враги Шада вели атаки сразу по нескольким направлениям: 5 января философу вменили в вину издание книги *L'Homme de «De viris illustribus»*²⁹, 5 апреля речь уже шла о книге Шада «*Institutiones juris civilis*». Дегуров, наконец, направил министру просвещения два тайных доноса³⁰.

Шад пробовал защищаться³¹, но что он мог сделать против могущественной университетской котерии? Против философа выступили профессор Дегуров, Успенский, Шумлянский, Делявинь, Каменский — секретарь Совета и к тому же главный интриган против иностранных профессоров, Паки-де-Савиньи. Открыто на сторону Шада встали лишь декан этико-политического факультета Рейт и секретарь факультета адъюнкт Дудрович, ученик Шада. Ректор С.Т.Осиповский и попечитель Харьковского учебного округа граф Северин-Потоцкий предпочли занять нейтральную позицию³². Министр просвещения гр. А.К.Разумовский отнесся к делу Шада толерантно, он только распорядился не допускать «Естественное право» в школы, однако преемник Разумовского князь А.Н.Голицын, который, как мы уже знаем, составил себе представление о Шаде по книге «Жизнь отца Синцерауса», решил действовать круто: 3 ноября 1816 года он провел через Кабинет министров циркуляр, предписывавший незамедлительно выслать Шада за пределы российской империи.

Желая спасти себя, Шад направил в адрес Голицына оправдательное послание, присовокупив к нему свои переводы псалмов, снабженные пространными объяснениями³³. Защита успеха не имела, и 8 декабря 1816 года Шада выслали из России. Он, однако же, не посчитал свое дело закрытым: тотчас по приезде в Пруссию философ предпринимает крикливую газетную кампанию, в которой согласились принять участие такие влиятельные печатные органы, как «*Hallische allgemeine Utteratur-Zeitung*» и «*Deutscher Beobachter*». Русская бюрократия между тем проявляла завидное упорство: успеха не имели ни второе послание к Голицыну от 10 декабря 1818 года, ни личная аудиенция у государя, коей был удостоен Шад во время пребывания Александра Первого в Веймаре³⁴, ни ходатайство от 27 февраля

1827 года, ни хлопоты сына Шада, отправившегося в 1828 году из Германии искать справедливости в Санкт-Петербурге. В итоге Шад умер, так и не получив удовлетворительного ответа на вопрос, почему, собственно, он был изгнан из Харькова.

Попробуем ответить на этот вопрос мы. По нашему мнению, реакция, ознаменовавшая вторую половину царствования Александра Первого, в данном случае сыграла роль второстепенную. Если Рунич и Магницкий действовали планомерно, то в случае с Шадом многое решил случай, а именно субъективные мнения кн. Голицына. Если бы Голицын составил себе представление о Шаде по какой-нибудь другой его книге, только не по «Жизни отца Синцеруса», то, смеем полагать, философ наш выбрался бы из затруднительного положения сравнительно легко.

Чем же объяснить недоброжелательность харьковских профессоров, выказанную ими в адрес Шада? Правительственная реакция здесь явно ни при чем, зато личные качества Шада, как-то: раздражительность, скандальность и склонность к конфликтам, очевидно, не могли внушить к нему теплых чувств со стороны коллег. Не будем забывать, что Шад активно боролся с прежним ректором Стойковичем и в немалой мере способствовал его отставке, что, вероятно, не особенно понравилось друзьям последнего. Наконец, отметим, что Шад, воодушевленный волной патриотизма, захлестнувшей Европу после окончательного разгрома Наполеона, позволял себе отпускать едкие инвективы в адрес харьковских профессоров из числа французских эмигрантов, чем, бесспорно, задевал их и без того уязвленное чувство национального достоинства. Шад, вероятно, ассоциировал преподавателей-французов с духом французской философии, смешивая тем самым национальность с мировоззрением, что, впрочем, было характерно и для позднего Фихте³⁵. В сущности, Шад прямо выводил французскую революцию из французского же свободомыслия: «Таковой образ философии, именуемый везде, хотя и весьма справедливо, философией естественной, принимается за высочайшую мудрость не только между большею частью ученых французов, именующих себя философами, да и все почти французы заражены им до такой степени, что из этого только всеобщего развращения умов и сердец можно объяснить все те вечного проклятия достойные злодеяства, каковыми Франция со времени насильственного ее переворота по делам гражданским оскверняла себя доныне». Усилия французских просветителей, доверительно сообщает Шад

кн. Голицыну, не пропали даром: «Уже многие из простого народа начинают сомневаться в бытии Бога, в существовании свободы воли, бессмертии души, в безусловной и необходимой должности. Следствия такого образа мыслей суть ужаснейшее расстройство нравственности и самоубийство, общие ныне всем почти состояниям, но никогда и ни в каком состоянии не случавшиеся столь часто доселе». Если Шад не погрешил здесь против истины, то набросанная им картина может служить интересной характеристикой нравов Александровской эпохи.

Библиография

1. *Ast F.* Grundriss einer Geschichte der Philosophie. 2-e Aufl. Landshut, 1825, [1807].
2. *Buhle I.G.* Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 6. Abteilungen 1-2. Göttingen: J. Fr. Rower, 1804. 772, [268] S.
3. *Erdmann J.E.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3-e Aufl. B.: W. Hertz, 1878. Bd. 2. XII, 872 S.
4. *Fries J.* Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott... Heidelberg, 1807.
5. *Fries J.* Reinhold, Fichte und Schelling. Leipzig, 1803. Die Hallische allgemeine Litteratur-Zeitung. 1817. № 58.
6. *Liepmann J.B.* Schad // Allgemeine deutsche Biographie. Bd. 30. Leipzig, 1890. S. 493-494.
7. *Reinhold K.Z.* Über die Paradoxen der neuesten Philosophie. Hamburg, 1799.
8. *Rosenkranz K.* Geschichte der Kant'schen Philosophie /Hrsg. von S.Dietzsch. B.: Akademie-Verlag, 1987. 530 S.
9. *Schad J.B.* Absolute Harmonie des Fichte'schen Systems mit der Religion. Erfurt: Henning, 1802. IV, 499 S.
10. *Schad J.B.* Deutsche Chrestomatie. Prosaischer Theil. Charkov: Universität zu Charkov, 1813. XXI, 382 S.
11. *Schad J.B.* De fine hominis supreme. Oratio. Charkov. S. a.
12. *Schad J.B.* De immortalitate animorum. Charkov, 1815.
13. *Schad J.B.* De viris illustribus urbis Romae. Charkov: Univ. typ., 1815.
14. *Schad J.B.* Der Geist der Philosophie unserer Zeit. Jena: Kroker, 1800.
15. *Schad J.B.* Dissertatio de existentia supremi numenis. Charkov, 1812.
16. *Schad J.B.* Dissertatio de libertate mentis humanae. Charkov, 1815.
17. *Schad J.B.* Dissertatio exhibens nexurn intimum inter philosophiam theoreticam et practicam. Jenae, 1800.
18. *Schad J.B.* Gemeinfassliche Darstellung des Fichte'schen Systems und der daraus hervorgehende Religionstheorie. Erfurt, 1800. Bd. 1-2.
19. *Schad J.B.* Grundriss der Wissenschaftslehre. Zum Behuf seiner (Schad's) Vorlesungen. Jena, 1800.
20. *Schad J.B.* In memoriam professoris Kalkau. Oratio funebris. Charkov, 1810.
21. *Schad J.B.* Institutio confessionalis. Bamberg, 1787. Partes I-II.

22. *Schad J.B.* Institutiones juris naturae. Charkov: Univ. typ., 1814. III, 408 p.
23. *Schad J.B.* Institutiones philosophiae universae in usum auditorum suorum. T. 1. Logica pura et applicata. Charkov: Typ. univ., 1812. [10], 365 p.
24. *Schad J.B.* Ob Kant's Kritik Metaphysik enthalte? // Philosophische Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. 798.
25. *Schad J.B.* Schad's Leben von ihm selbst geschrieben. Altenburg, 1828.
26. *Schad J.B.* System der Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie. Landshut, 1803.
27. *Schad J.B.* Uber Leben und Schicksale des ehewurigen Vater Sincerus.
28. *Tenneman G.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4-e Aufl. Leipzig, 1825.
29. Theologische Nachrichten. Rintein, 1803. Heft. V-VI.
30. *Багалеј Д.И.* Опыт истории Харьковского университета. Т. 1-2.
31. *Багалеј Д.И.* Удаление профессора И.Е.Шада из Харьковского университета. Харьков: Зильберберг, 1899. 147 с.
32. *Горский В.С.* Историко-философская оценка учения Канта на Украине (сер. 19 — начало 20 вв.) // Критические очерки по философии Канта. Киев: Наукова думка, 1975. С. 322-344.
33. *Жорес Ж.* Фихте и Французская революция // Социалистическая история Французской революции /Под ред. А.В.Адо. М.: Прогресс, 1981. Т. 4. С. 211-258.
34. *Зеленогорский Ф.А.* Влияние философии Шеллинга // Записки Императорского Харьковского ун-та. 1893. Кн. 4.
35. *Зеленогорский Ф.А.* И.Г.Шад // Записки Императорского Харьковского ун-та. 1896. Кн. 2.
36. *Зеленогорский Ф.А.* И.Г.Шад. Логика и психология // Вопросы философии и психологии. 1895. Март; ноябрь.
37. *Зеленогорский Ф.А.* И.Г.Шад. Institutiones juris naturae. Харьков, 1900.
38. [*Есикорский Ст.*] Фихте И.Г. Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей философии. Опыт принудить читателя к разумению /Пер. Ст. Е(сикорский). Харьков: Харьк. унив., 1813.
39. *Каменский З.А.* А.И.Галич. М.: ИФРАН, 1995. 229 с.
40. *Каменский З.А.* Еще о школе Шада. Послесловие к публикациям перевода докторских диссертаций Густава Адольфа Гесса де Кальве и А. Дудровича // Кантовский сборник. Вып. 6. Калининград: Калининградский ун-т, 1981. С. 130-134.
41. *Каменский З.А.* Послесловие к публикации перевода докторской диссертаций Иоанна Любачинского // Кантовский сборник. Вып. 6. Калининград: Калининградский ун-т, 1981. С. 129-133.
42. *Каменский З.А.* Философские идеи русского просвещения. М., 1971.
43. *Кравец И.Н.* Иоганн Шад — профессор философии Харьковского университета начала 19 века // Философские науки. 1960. № 4. С. 120-131.
44. *Лавровский Н.А.* Эпизод из истории Харьковского университета. М.: Университетская тип. (Катков), 1873. 58 с.
45. *Любачинский Ив.* Логика. Харьков, 1817.
46. *Любовский П.* Опыт логики. Харьков, 1818.

47. Неизвестные страницы биографии Иоганна Баптиста Шада (1804-1816 гг.) // *Философия Фихте в России*. Оренбург: Оренбургский Гос. Аграрный ун-т, 1996. С. 33 — 41.

48. *Пашкова А.А.* Кант и философия на Украине начала 19 века // *Критические очерки по философии Канта*. Киев: Наукова думка, 1975. С. 299-322.

49. Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. СПб., 1864. Т. 1.

50. *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. СПб., 1889. Т. 1.

51. *Сухомлинов М.И.* Материалы для истории образования в царствование императора Александра Первого.

52. *Талызин М.* Логика. СПб., 1827.

53. [Шад И.Б.] Биография И.Б.Шада из «Нового некролога немцев». 1834. Вып. 12. С. 34-47 // С. 33-42.

54. *Штет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Сочинения*. М.: Правда, 1989. С. 122-129.

55. *Зеленогорский Ф.А.* О методах исследования и доказательства. М.: РОССПЭН, 1998.

Примечания

¹ Вот как характеризует Шада акад. Д.И.Багалея: «... человек большого и самостоятельного ума, целою головою стоявший выше своих товарищей профессоров, с сильной волей и характером, с большим запасом кипучей энергии, которая направлена была, главным образом, на дело просвещения». *Багалея Д.И.* Удаление профессора И.Б.Шада из Харьковского университета. Харьков, 1899. С. 12.

² В старой, однако же не потерявшей научного значения, работе И.Эрдманна, Шад назван «одним из самых верных последователей» Фихте (*Erdmann J.E.* Grundriß der Geschichte der Philosophie. 3-e Aufl. В., 1878. Bd. 2. S. 441). З.А.Каменский, чьи мнения касательно русской философии первой четверти XIX века для нас являются определяющими, причисляет Шада к представителям диалектического идеализма шеллингианского толка. Если же говорить точнее, Каменский находит у названного мыслителя, равно как и у его последователей, «шеллингианский ход мысли» и даже «предвосхищение позиции Гегеля». Взгляды Шада, по мнению Каменского, суть «переходные от субъективизма Фихте к объективному и диалектическому идеализму Шеллинга, с которым Шад развивался, в известной мере, параллельно».

³ Послесловия Каменского, коими снабжены тщательно выполненные переводы А.А.Столярова, правомерно рассматривать как начало более глубокого, чем то практиковалось ранее, осмысления означенной философии. См.: *Каменский З.А.* Еще о школе Шада. Послесловие к публикациям перевода докторских диссертаций Густава Адольфа Гесса де Кальве и А.Дудровича //

- Кантовский сборник. Калининград, 1981. Вып. 6. С. 130-134; *Каменский З.А.* Послесловие к публикации перевода докторской диссертации Иоанна Любачинского // Кантовский сборник. Калининград, 1981. Вып. 6. С. 129-133.
- 4 Ряд небезынересных сведений, имеющих отношение к биографии И.Б.Шада, содержится в публикации «Неизвестные страницы биографии И.Б.Шада» // *Философия Фихте в России.* Оренбург, 1996. С. 33-41. Публикация эта представляет собой перевод биографии И.Б.Шада, к сожалению, без указания имени переводчика, из «Нового некролога немцев» за 1834 г. Вып. 12.
- 5 Бамберг в те времена являлся столицей одноимённого епископства, а Кобург — столицей княжества Кобург-Заальфельд, иными словами, Шад родился на границе светского и духовного государства. Ныне Бамберг относится к Баварии.
- 6 Католическая церковь отмечала в этот день праздник ап. Андрея Первозванного.
- 7 «... если Шад с огорчением говорит о религиозном заблуждении своих родителей, то с тем большей радостью он вспоминает об их добродетелях, рано пробудивших его нравственные силы и убеждения, что им он обязан своей умеренностью, честностью, трудолюбием и первыми уроками начальной грамоты, вполне удовлетворявшими его собственную потребность и послужившими его дальнейшему умственному развитию». См.: «Неизвестные страницы биографии И.Б.Шада» // *Философия Фихте в России.* Оренбург, 1996. С. 34.
- 8 «... слишком поздно он понял, в какой ад телесных мук, душевного страха изза угрызенной совести, в какое мучительное состояние души он себя вверг, так что все страдания, которые на протяжении всей его удивительной подвижнической жизни пришлось вынести его отягощенной мучительными болезнями плоти, по его неоднократным высказываниям, казались ему детской игрой по сравнению с той жизнью в монастыре». «Неизвестные страницы биографии И.Б.Шада» // *Философия Фихте в России.* Оренбург, 1996. С.35.
- 9 «В ней он выразил всю свою ненависть к монашеству, поведывая о гнусностях, о которых он слушал, читал или узнал». См.: «Неизвестные страницы биографии И.Б.Шада» // *Философия Фихте в России.* Оренбург, 1996. С. Именно это произведение, как мы о том узнаем далее, вызвало сильнейшее раздражение у кн. А.Н.Голицына, что и положило предел российской карьере Шада. (*Sinseus* с латинского языка можно перевести как «откровенный»).
- 10 «*Жорес Ж.* Фихте и Французская революция // *Социалистическая история Французской революции* /Под ред. А.В.Адо. М., 1981. Т. 4. С. 211. Идеологическая контрпропаганда свелась, главным образом, к запрету разлагольствовать на политические темы в трактирах и на постоялых дворах, чем и ограничилась противореволюционная активность маркграффа Гессенского.
- 11 В силу названных эдиктов, вызванных к жизни зигагообразной политикой визионера Вёльнера, пострадала и вторая часть труда Канта «Религия в пределах только разума». Раздражённый Фихте парировал удар властей резкой диатрибой «*Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdruckten*» (начало 1793 г.).
- 12 «Приказание было исполнено с величайшей строгостью. «Через 24 часа, — вспоминает Шад, — в течение которых не имел я даже времени собрать

нужные путевые деньги, должен я был оставить любезную жену и дочь... дом, добро и все, что приобрел неутомимыми трудами, и, наконец, на мой собственный счет многими извилинами и посреди самых подлых оскорблений со стороны полицейских команд в Польше, полумертвый, был привезен в Прусскую землю».

13 Шад какое-то время был экстраординарным профессором (в силу рекомендации Хуфеланда) в Берлине и Йене, однако такая профессура в Германии, как известно, не оплачивалась. Харьковский сбережения для изгнанника стараниями его недоброжелателей были сделаны недоступными, многочисленные же его апелляции к российскому правительству дали нулевой результат. Распад семьи Шада красочно рисуется в некрологе этого философа: «Все свое состояние он оставил второй жене, которая приехала в Германию через два года после его высылки, без денег и без дочери. Два года спустя она ушла от него, что его несколько не опечалило. Вообще, он старался пропускать эту часть своей биографии». Многое здесь, впрочем, неверно. Из других источников мы, в частности, знаем, что Шад, осознававший свою полную материальную необеспеченность, сам посоветовал своей жене вернуться на родину. У Шада, между прочим, был и сын, который в 1828 году в Санкт-Петербурге хлопотал о назначении пенсии больному отцу, хотя и без видимых результатов.

14 В 1845 г. Фихте-младший продолжал возмущаться тем, что о системе Фихте продолжают судить на основании не доведённых до конца различных вариантов «Наукоучения».

15 Философия религии, в расхождении со сказанным в заглавии, содержится в третьем томе, который и вышел как самостоятельная работа, а не как просто третий том. В данном случае в примечания Г.Г.Шпета (С. 122) вкралась ошибка. Вряд ли также правомерно называть «Общедоступное изложение системы Фихте» самой крупной в содержательном отношении работой Шада. См.: *Шпета Г.Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М., 1989. С. 122.*

16 *Schad J. B. Absolute Harmonic des Fichte'schen Systems mil der Religion. S. 1.* Целью своей работы Шад полагает самостоятельное изложение системы Фихте (точнее говоря, духа системы Фихте) и выводимой из неё теории религии. Изложение это планировалось осуществить с возможно большей точностью и определённостью.

17 Отрицание объективности отнюдь не означает отрицать реальность как таковую.

18 *Schad I.B. Op. cit. S. III.*

19 *Schad I.B. Op. cit. S. 373, 375-377, 379, 443.*

20 Современников этих простить можно, ведь они составили себе представление о Фихте на основании проникнутых революционным пафосом работ последнего. О каком ином, как не отрицательном, отношении к положительной религии (религия философов здесь в расчёт братья не может, поскольку философов в обществе, как любили говорить Фридрих Великий и его приятель Д' Аржансон, насчитывается слишком мало, чтобы обращать на них внимание в реальной политике) свидетельствуют следующие пассажи: «Когда церковь возлагает на своих членов обязанности, противные их долгу

- граждан, то государство должно предотвращать это и карать. Во время революции *государство вправе запрещать учения церкви, противные гражданским правам*, изгонять из общества всех лиц, отказывающихся от выполнения своих гражданских обязанностей». См.: *Ж.Жорес*. Указ. соч. С. 235-237. «Никакого возмещения! Мы не наслаждались небесными благами церкви, церковь может взять их обратно; она может поразить нас своими карами, предать нас анафеме, проклясть. В этом она совершенно вольна, а если мы больше не верим в церковь, то это не произведёт на нас большого впечатления». Там же. С. 236. Сийес, Талейран и Туре, компенсировавшие слабость своих аргументов в вопросе о церковных имуществах заезженными штампами юридической риторики, в сравнении с Фихте определенно проигрывают.
- 21 *Schad I.B.* Op. cit. S. 495. Г.Г.Шпет, который не мог пропустить этого места, не без ехидства замечает: «Пока Шад излагал Фихте, он стал шеллингианцем». С. 123. От себя добавим, что в третьем томе Шад, отказавшись от помощи Фихте, пустился в философское море на свой страх и риск.
- 22 «...und daher beinahe anzusehen sei, als wenn sie bisher gar nicht existiert habe» (*Schad I.B.* Op. cit. S. 494).
- 23 «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии» была опубликована в 1801 г., как раз тогда, когда Шад завершал своё основное «фихтеанское» сочинение. Шад, считавший, что чтение трудов Фихте скорее повредило ему, чем помогло, в отношении себя и публики оказался прав — данная работа Фихте ещё более расширила круг недоброжелателей последнего.
- 24 На это обстоятельство обратил внимание Г.Г.Шпет, который, к слову сказать, относился к Шаду весьма критически.
- 25 «Kann nun gezeigt werden, dau ein gewißer Gefühl, das nie, auch auf der höchsten Stufe der Intellektuellen Kultur durch einen ganz passenden Ausdruck charakterisiert werden kann, — das man unter den cultivierten Nationen Religiosität nennt, von der Natur der Intelligenz unzutrennend sei, so ist auch dadurch zugleich bewiesen, daß sogleich mit dem ersten Akt des Bewußtseins Religiosität vorhanden sei...» (*Schad I.B.* Op. cit. S. 371). Дальнейшее изложение этого тезиса хорошо представлено у Г.Г.Шпета. Указ. соч. С. 123. Шад, судя по всему, был искренне убеждён в том, что ему удалось примирить разум с верой. Во всяком случае, этот пункт постоянно им выделялся в переписке с российскими властными инстанциями. См.: *Багaley Д.И.* Удаление профессора И.Б.Шада из Харьковского университета. Харьков, 1899. С. 2.
- 26 *Liepmann J.B.* Schad // *Allgemeine deutsche Biographic*. Bd. 30. Leipzig, 1890. S. 493.
- 27 Шад, пытаясь оправдаться, писал, что студенты философии пользовались его манускриптами из-за того, что не имели на руках потребного числа печатных учебников. К студентам Шад, вообще говоря, относился весьма снисходительно: «Нельзя от них требовать, чтобы они составляли собственные системы; довольн,о если они искусным образом успеют пользоваться моими манускриптами и книгами и защищать публично с похвалой основания моей философии». *Багaley Д.И.* Удаление профессора И.Б.Шада из Харьковского университета. Харьков, 1899. С. 16.
- 28 *Каменский З.А.* Русская философия начала 19 века и Шеллинг. М., 1980. С. 112.
- 29 Здесь Шаду вменили в вину отступление от латинского текста, а также

отдельные непристойности, к примеру, употребление в соответствующем малопристойном месте слова *lupanar* (публичный дом).

30 В напаках на правовое сочинение Шада и в доносах Дегурова речь зашла о предметах гораздо более серьёзных. Шад, если верить доносчикам, допускал самые дерзкие ругательства против российских законов, делал оскорбительные для нравственного чувства оговорки в учении о браке, и вообще «автор придерживается новейшей в Германии возникшей философии и в особенности последует, по крайней мере, в главных правилах, системе Шеллинга; а весьма сомнительно, должно ли прямо допустить введение этой системы в России и укоренение её в памяти молодых Россиян». См.: *Багалей Д.И.* Указ. соч. С. 20. В 18 пункте «Оснований естественного права» Шад, действительно, хватил через край, заявив, что «*Finis absolutus omnis matrimonii pop est procreatio sobolis, sed amor*».

31 Интересно отметить, что Шад в своих апологиях всячески отмежевывался от Шеллинга, имевшего в глазах российских властей репутацию фармазона и карбонария. «Моя система, — писал Шад начальству, — состоит в совершенно другой и высокой сфере, чем система Шеллинга. Предмет философского исследования Шеллинга — физика. Цель же моей философии состоит в том, дабы положить твёрдое и непоколебимое основание важнейшим и священнейшим истинам, без коих человек ни добрым, ни счастливым сделаться не может, и к которым относятся: существование Бога, свобода человеческой воли, совершенное достоинство добродетели и бессмертие души. Моя система клонится к тому, дабы внушить человеку твёрдую и непоколебимую сомнениям любовь к добродетели, религии, к христианству и к предвечному праву». См.: *Багалей Д.И.* Указ. соч. С. 55.

32 Замечательно поразительное нежелание понять друг друга, коим отличались представители французской и немецкой философской культуры. Так граф Потоцкий, страстный поклонник французской философии XVIII столетия, рассказывая о деле Шада, заметил, что «почти все немецкие философы отличаются странностями, порой небезопасными». Примера ради, приведём самые яркие обвинения в адрес Шада на языке оригинала. Он якобы «*presche le deïsme et ose declarer absurde toute idee d'une revelation Divine... il se moque en même temps de l'absurdité de l'idee d'une Sainte Trinite, de l'Incarnation de Dieu et des mysteres du Saint Sacrement*» (он проповедует деизм и осмеливается объявлять нелепой любую идею Божественного откровения... Он также вышучивает, как нелепую, идеи Св. Троицы, Боговоплощения и Св. Таинства Причастия). Религия разума, по умозаключениям доносчика, — *aussi temeraire que chimerique*. *Багалей Д.И.* Указ. соч. С. 26-27.

33 Приведем выразительный пример из числа тех, каковыми пользовался Шад в своей апологии: «Философия моя считает за величайшее преступление распространение французского заразительного духа... она письменно и словесно старается о распространении веры, нравственности, любви к Отечеству и усердия к общему благосостоянию». *Багалей Д.И.* Указ. соч. С. 88. В этом послании Шад не только разделяется со своими недоброжелателями: «Мои обвинители... не знают ни одного немецкого слова и потому никогда не читали немецких философов» (здесь Шад несколько грешит против истины, так как первые обвинения были направлены в его адрес после выхода в свет латинских произведений, а уж латинским языком французы владели тогда превосходно),

но и в очередной раз подчёркивает отличие своей философии от философии Шеллинга: «Шеллинга наиболее порицают за то, что он, остановясь на первой природе, обоготворил её... Моя философия совершенно удалена от такового духа... Напротив, я уверен, и на это имею в своих сочинениях самые ясные доказательства, что не только моя философия, но и все мои учёные занятия единственно клонятся к тому, чтобы утвердить на незыблемых основаниях не одни только истины естественного богослужения, которые ныне много ослаблены господствующей философией, но и положительное (откровенное) христианское учение подкрепить и объяснить теми доказательствами, которые заимствованы из всеобщих начал разума... Я совершенно уверен, что моё величайшее благополучие и моя величайшая мудрость заключаются в том, что во всём мироздании, — от персти до человека, — во всех происшествиях света, во всей природе, в искусствах, науках умозрительных, видеть Бога и Христа Иисуса, Бога Создателя и Искупителя, Бога -Источника всякой любви, открывающегося в действиях и творениях. *Багалей Д.И. Указ. соч. С. 82.* Да, это далеко не Фихте времён зажигательных «Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdruckten» и «Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution».

34 По иронии судьбы Шад получил от русского царя награду в 300 червонцев, причем как раз за то сочинение, которое ему было вменено в вину при высылке!

35 «...воспитание свободной личности (у французов) происходит... недостаточно... потому что они в своих философских системах перепрыгнули через идею (личностной ценности), ценности чисто творческой и сами никогда не смогли бы возвыситься до идеи свободы и правовой империи». Справедливости ради, следует заметить, что таких мнений Фихте держался далеко не всегда. Французскую революцию он, как известно, принял восторженно. Если верить тому, что философ написал Багезену в апреле 1795 г., то его «Наукоучение» вдохновлялось освободительными идеями, обретшими зримое воплощение в событиях 1789—1791 гг. Дабы не быть голословными, приведём слова самого Фихте: «Моя система — это первая система свободы. Так же, как эта нация (Франция), избавит человечество от материальных цепей, моя система избавит его от ига *вещи в себе*, внешних влияний; её первые принципы делают из человека независимое существо. «Основа общего наукоучения» родилась в годы, когда французская нация своей энергией добилась торжества политической свободы; она родилась в результате моей внутренней борьбы с самим собой и со всеми укоренившимися во мне предрассудками... Доблести французской нации обязан я тем, что поднялся ещё выше... Таким образом, моя система в известной мере принадлежит французской нации». Справедливости ради? следует сказать, что «Основа общего наукоучения» («не только оправдание революции, но и практические поиски средств проложить ей путь в Германии». Ж.Жорес. Указ. соч. С. 243.) на современников никакого впечатления не произвела. Только «Йенская литературная и универсальная газета» сооблаговолвила поместить на своих страницах серьёзный, правда, резко отрицательный, разбор этого сочинения, да и то принадлежавший фон Гентцу, перо которого, как всем слишком хорошо было известно, оплачивалось банкирами антиреволюционных и антинаполеоновских коалиций (банк «Беренс», М.-А.Ротшильд).

Известный французский историк Э.Кине удачно, с точки зрения своих соотечественников, разумеется, сравнивал Канта с Учредительным собранием, а Фихте — с Национальным Конвентом. Со всем тем следует заметить, что Фихте был слишком глубоким философом, чтобы мы могли охарактеризовать его политическую позицию на основании пары фраз, выхваченных из частной переписки или же злободневного цюрихского памфлета... Примера ради, рассуждения из помеченной тем же 1793 г. книги «К исправлению суждений публики о французской революции» местами чем-то разительным напоминают мнения Э.Бёрка, человека, с которым Фихте тогда полемизировал — «Пока люди не станут более мудрыми и справедливыми, тщетны будут все их усилия стать счастливыми. Едва вырвавшись из тюрьмы деспотов, они начинают убивать друг друга обрывками из своих разбитых цепей». (Последние слова — несомненная аллюзия на основополагающий опус Марата). Революционная риторика оставалась стихией барона Клоотса, с его двухлуидоровыми «уполномоченными представителями человеческого рода».

М.Н.Громов

Славянофильство: историософский аспект

Славянофилы, особенно первая их волна, оказали неизгладимое, пробуждающее, вдохновляющее воздействие на жизнь российского общества в эпоху полицейского царствования Николая I, когда все более сгущались тучи в канун Крымской войны, потрясшей страну.

Если «Философские письма» Чаадаева раздались, по памяtnому выражению, подобно выстрелу в ночи и взбудоражили общественное мнение, прозвучав пощечиной казенно-оптимистической идеологии, то славянофилы попытались выдвинуть *позитивную программу* развития страны путем обращения к забытым старорусским первоисточкам. После очистительной грозы 1812 г. Россия жаждала подобного обращения. Более чем столетний период ученичества, погони за Западом, во многом полезный, но по ряду критериев спорный, заканчивался.

«Время подражания... проходит!» — воскликнул Алексей Степанович Хомяков. «Мы не можем удовлетвориться тем, чем недавно восхищались. Мы понимаем, что формы, принятые извне, не могут служить выражением нашего духа и что всякая духовная личность народа может выразиться только в формах, созданных ею самою»¹.

Так писал вождь славянофилов на листах «Письма в Петербург по поводу железной дороги», опубликованном во 2-й книге «Москвитянина» за 1845 г. Это удивительное сочинение эпистолярного жанра весьма характерно как для русской манеры философствования в целом, так и для творчества Хомякова в отдельности. Отталкиваясь от вопроса «любезного друга» по поводу значения железных дорог, открывающих новую эру в развитии России, он переходит к глубоким историософским и

культурологическим размышлениям касательно европейской цивилизации, геополитического значения Москвы как «естественного центра» страны, российской словесности, «художества звука» и «художества слова», примата существования перед осмыслением сущности («Жизнь всегда предшествует логическому сознанию и всегда остается шире его»)² и других вопросов.

Это блестящее эссе, в котором сочетается широта кругозора и умение видеть бытие в его целостности согласно духу «религиозной философской культуры» (Г.Флоровский)³, когда мысль воспаряет от созерцания единичного факта действительности к панорамному ее изображению, причем в великолепной, пластичной, эстетической форме, представляет вдохновенный синтез литературно-философского творчества, характерный для славянофилов как выразителей устойчивой традиции отечественного стиля мышления, заложенного еще во времена Древней Руси не без влияния кирилло-мефодиевского наследия⁴. Уже тогда сложился преобладающий тип русского мыслителя как проповедника, просветителя, подвижника, исповедника и нередко мученика жизнестроительной философии, а не кабинетного ученого, высокоумного схоласта, рассуждающего об отвлеченных категориях гносеологии, логики и онтологии, достойного уважения как честного труженика науки, но не умеющего воспламенить живым глаголом.

Касаясь недавних событий периода наполеоновских войн, обнаживших не только взаимосвязь, но и обусловленное несопадением целей глобальное противостояние России и Европы, Хомяков писал в рецензии на оперу Глинки (которого он считал сильнейшим выразителем национального самосознания в музыке, «художестве звука») «Жизнь за царя»: «Прошли века, государство Русское окрепло, но новое нашествие с Запада требует нового сопротивления. Это нашествие не меча и силы, но учения и мысли. И против этих нашествий бессильна всякая вещественная оборона, и сильно одно только — глубокое душевное убеждение»⁵. Россия должна не только мечом, политическими, дипломатическими, но и духовными силами отстаивать свою самобытность и свои законные интересы, продолжая при этом взаимоприемлемое сотрудничество с Западом, который уважает сильного соперника и подминает слабого.

Не будем касаться воззрений Хомякова и его единомышленников, они достаточно хорошо известны и вызывают у различных кругов, вполне естественно, разное к ним отношение.

Но позволительно поставить вопрос — были идеи славянофилов необъективными, тенденциозными, крайними? Да, при всех оговорках, безусловно, были и иными быть не могли.

Ибо славянофилы представляли собой таран, ударную силу, которая стремилась поколебать сложившийся порядок вещей, разнести окаменевшие стереотипы, пробиться к живительным родникам первородной жизни: прорубить, перефразируя известное выражение, окно обратно в полузабытую Древнюю Русь, однако не путем социальных катаклизмов, но путем очищения основ общественного бытия, пробуждения творческого потенциала народа, создания такой системы организации социума, которая не подавляла бы, подобно николаевскому режиму, напоминаяшему прусскую казарму, но раскрывала возможности граждан. Заметим, кстати, что славянофилам приходилось вести идейную борьбу с европоцентризмом по двум направлениям: во-первых, против либерального и радикального западничества, оппозиционного правительству; во-вторых, против самого вестернизированного правящего режима, весьма подозрительно относившегося к «московской партии» и всячески третируявшего ее.

Славянофилы были тенденциозны, это нельзя отрицать, но настолько, насколько тенденциозны любые первопроходцы, основатели новых учений, несущие в себе энергию *порыва*. Взгляд же спокойный, рассудительный, беспристрастный возможен, чаще всего, с позиций стороннего наблюдателя, независимого эксперта, не вовлеченного в события исследователя. Он тоже полезен и необходим, но творчески бесплоден, хотя функционально оправдан, заполняя свою нишу в общей интеллектуальной ситуации. Впрочем, тяга к объективности может быть вызвана и иными причинами, положим, стремлением к справедливости и истине.

Тенденциозность славянофильства нельзя рассматривать вне конкретного исторического контекста. Ей противостояла не менее активная тенденциозность западничества. И только вместе взятые они помогают понять смысл полемики. Противостоя как оппоненты, нередко довольно резко и остро, они вместе с тем взаимодополняли друг друга, образуя то *динамическое противоречие*, которое служит двигателем, мотором, мощной силой для активизации социальных и идейных процессов, которое пульсирует в мировой и отечественной истории, отражается в мышлении, наталкивает на поиски «целостного метода», к чему стремились славянофилы, в частности И.Киреевский⁶.

Подобная борьба, если для нее созданы равноправные условия, если нет стремления уничтожить противостоящую партию, если она ведется честно, аргументировано, с апелляцией ко всему обществу — такая борьба способствует преодолению застоя, пробуждению и самореализации творческих сил, динамичному развитию социума.

Другое дело, что в России по ряду причин не сложилось до сего дня подобной сбалансированной и справедливой для всех представителей разнообразного политического и идейного спектра атмосферы взаимоуважительного диалога. При этих обстоятельствах возникает деструктивная конфронтация, изнутри разрушающая страну. Энергия внутреннего противоречия тратится не на позитивное ее использование в интересах общества в целом, а на эгоистическое, временное, мнимое торжество одной из сторон.

Хомяков, при всей пылкой любви к Отчизне и отсутствии слепого восторга перед Западом, не мог не отметить разумной организации английского общества, где издавна существует эмпирически найденное и легитимно закрепленное равновесие между *консерватизмом*, сохраняющим здоровые традиции устойчивого существования нации, и *либерализмом*, делающим ставку на стимулирование индивидуального начала. И тот успех, которого достиг Альбион не только на Британских островах, но и по всему миру к середине XIX в., во многом объясняется удачно созданной моделью организации собственного социума⁷. Хотя при этом Хомяков прекрасно понимал, что нельзя механически переносить британский опыт на российскую почву.

Не случайно в совершенно иной сфере, при освещении истории православия, Алексей Степанович делает упор на его *соборности*, которая органично сочетает единство церкви как мистической организации во главе с Христом и уважение индивидуальной религиозной свободы каждого верующего человека⁸. При этом он упрекал (насколько продуманно и доказательно — особый вопрос) католицизм в доминировании внешнего принудительного сплочения, а полемизировавший с ним протестантизм — в увлечении индивидуалистическим началом, могущим привести к гиперкритицизму, десокрализации как общества, так и отдельно взятого индивида.

В отличие от эпигонов, упрощавших ситуацию, и едких обличителей, намеренно утрировавших ее, Хомяков, Иван Киреевский, Самарин и другие вожди славянофильства чувствовали глубинный смысл сокрытого противоречия отечественной исто-

рии. Они нащупали болевую точку, затронули одну из самых сущностных и всегда злободневных для России проблем, прослеживаемую в русле более чем тысячелетней ее эволюции сквозь стадии языческой и христианской Руси, допетровской и послепетровской Руси, советского и постсоветского общества.

Речь идет о соотношении местного, укорененного, автотонного и привносимого, внешнего, заимствованного факторов во всех сферах жизни, в общественном и личностном сознании. В этом смысле славянофильство на всех его этапах было не первой и не последней попыткой осмысления и решения фундаментальной для России проблемы, хотя и одной из самых искренних, во многом жертвенной и подвижнической. Как писал А.И.Кошелев, касаясь бескорыстного служения избранному идеалу, присущего Хомякову: «Жизнь этого человека была постоянным подвигом на благо ближнего, подвигом, который достойно оценится разве потомством»⁹.

Герцен верно уловил то подспудное течение, идейным выразителем которого стало славянофильство. Называя его «славянизмом» или «русицизмом», в присущей ему несколько экзальтированной и цветистой манере, наш западник писал, что «не как теория, не как учение, а как оскорбленное народное чувство, как темное воспоминание и верный инстинкт, как противодействие исключительно иностранному влиянию» славянофильство существовало «со времени обритуя первой бороды Петром I» как «противодействие петербургскому терроризму образования», т.е. насильственной вестернизации общества, в том числе в интеллектуальной, образовательной сфере. Герцен вспоминает и казненных стрельцов, и замученного царем единокровного сына Алексея, и ненависть к иноземцам при Бироне, и старообрядцев, и даже русских солдат 1812 г., требовавших замены Барклая-де-Толля Кутузовым¹⁰. Не случайно, например, появление в политической лексике декабристов, даже у таких западнофильствующих мыслителей, каким был протестант Пестель, терминов «Русская правда», «вече», «дума», как их стремление пробудить доимперские элементы национального менталитета¹¹.

Можно согласиться с современным исследователем Н.И.Цимбаевым, рассмотревшим полисемантизм термина «славянофильство» и связанного с ним целого букета наименований, что данное определение как обобщающее понятие «служит для обозначения самых разных явлений русской политической и общественной жизни в хронологическом интервале от IX до XX вв.»¹². И, заметим, не является вполне адекватным, уместнее был бы термин «русофильство».

Действительно, если внимательно проследить всю нашу историю от начала до сего дня, то бросаются в глаза: противостояние славянского и варяжского элементов во времена образования раннесредневекового государства; антикатолическая, а затем антипротестантская полемика древнерусских авторов; негодование по адресу западника XVI в. — бежавшего в Литву князя Курбского; споры грекофилов и латинофилов в XVII в.; стычки противников и сторонников петровских реформ; взаимные уколы последователей Шишкова и Карамзина — это все до Хомякова. На многое можно указать и после него: на возникновение неорусского стиля, патриотические подъемы во времена I и II мировых войн, борьбу русофилов с космополитами, пляяду деревенщиков, кумира последних лет — Солженицына, на нынешнюю вражду двух станов, условно называемых «патриотами» и «демократами».

Кроме констатации данной цепи фактов, для кого-то очевидных, для кого-то искусственно выделяемых (в зависимости от выбранной системы отсчета), важнейшими являются вопросы: 1) как объяснить подобную ситуацию? 2) какую позицию при этом выбрать?

Что касается первого, то исчерпывающего объяснения, всех удовлетворяющего, быть не может; однако уместно принять указанное выше фундаментальное противоречие развития российского общества как реально существующее, имманентное по своей сути, актуализирующееся или притухающее в разные периоды. Это, если угодно, тайна нашего бытия, вывернуть наизнанку которую и представить на лицезрение заинтересованной публике невозможно. Это такая же невыразимая вербальными и иными средствами тайна, как жизнь, человек, мир, душа, вселенная, Бог. Разумеется, можно и должно эмпирически изучать данную проблему, позитивистски и мистически ее истолковывать, давать философский и культурологический анализ, издавать источники и добросовестно их комментировать, однако мы не должны забывать о всей малости, поверхностности, субъективизме наших усилий перед лицом великой, неизъяснимой, бездонной загадки бытия России в одном из важнейших ее противоречий. Лишь с позиции вечности, которая нам недоступна, можно приблизиться к постижению подобных вещей.

Если коснуться второго вопроса, то здесь возможные варианты более заземлены. Но избави Бог поддаться соблазну принятия абсолютной правоты одной из сторон. Это самый простой, но и самый губительный путь. Нельзя считать полезной толь-

ко центробежную или центростремительную силу, нужными только традиции или новации, ценным только укорененное или заимствованное. Необходим оправданный для сохранения и развития сложной развивающейся системы, каковой являются и общество в целом, и культура, и философия, и отдельный индивид, оптимальный баланс составляющих его сил и тенденций. Любой крен в ту или иную сторону работает на дисбаланс, деформацию и в конечном счете на разрушение системы. Для выправления же накапливающейся однобокости развития, как это не раз бывало в отечественной истории, приходится принимать чрезвычайные усилия, ведущие к крену в иную, противоположную сторону. Создание динамичной и устойчивой при этом модели организации социума — наиважнейшая задача, быть может, даже сверхзадача нашего общества, от успешного решения которой зависит будущее России.

Славянофилы были правы в своих воззрениях не абсолютно, но настолько, насколько это требовалось для выправления искривленного пути развития в русле жесткой вестернизации страны после петровского переворота. Если бы они сами стали правящей партией и попытались реализовать сполна свою программу, то вовсе не исключено, что мы бы имели крен в иную сторону. Нечто похожее было при Александре III с его политической русификации или распространенным на рубеже веков и поощряемым сверху эклектическим стилем «а ля Рюсь».

Полезно вспомнить, что Хомяков, при всей критике петровских нововведений, не мог не признать их необходимости. Другой вопрос — цена реформ, необходимость их корректировки, учет не только имперских целей государства, но и человеческих интересов россиян, бережное отношение к традициям, необходимость соизмерять внешние амбиции с внутренними возможностями страны.

Полезно также вспомнить эпоху крещения Руси, когда на смену традиционному, укорененному, привычно родному языческому отношению к миру пришла новая неведомая ранее вселенская вера, принесенная иноземцами греками. Это был еще более радикальный переворот в душах людей, но Русь его пережила и возвысилась над своим прошлым. Она выработала новое самосознание, в котором христианский универсализм сочетался со стойким патриотизмом, великолепным выражением коего является «Слово о законе и благодати» митрополита Иларио-

на¹³, одно из лучших произведений не только отечественной, но и европейской богословско-философской мысли раннего Средневековья¹⁴.

Сложность проблемы заключается еще в том, что кроме объективного, суммирующего подхода, немногими носителями которого являются либо внешние наблюдатели, либо стремящиеся к полноте охвата внутренние участники указанной диспозиции, большинство индивидуумов склонны становиться на точку зрения одной из сторон. Они не в силах удерживать в себе раздирающее изнутри противоречие и переходят в один из стан-ов. Подобная позиция вполне уместна, если ее носители понимают себя как часть целого, как выразителей одной тенденции, не абсолютизируя ее, не считая единственно верной, не претендуя на роль обладателей истины и не зачисляя своих оппонентов в апологеты лжи.

Это звучит особенно актуально в раздираемой изнутри современной России и перед лицом активного действия внешних, не только дружественных нам сил. Разрушающего и обособляющего «философского кичения», говоря словами древнерусских авторов, у нас предостаточно, «смиреномудрия» же, умиряющего и созидającego, явно не достает. Не достает нам и сокрушения гордыни, когда подавляется в душах людей буйство языческой неводержанности, о чем писали многие отечественные мыслители, в частности митрополит Никифор великому киевскому князю Мономаху¹⁵.

Присущее славянофилам христианское смирение не умаляло в них духа борьбы за свои идеалы. Они стремились вернуть российское общество не на уровень Древней Руси, а к целостному, не расколотому состоянию, в котором оно пребывало до XVIII столетия. Три великих раскола потрясли Россию: *церковный* при патриархе Никоне, разделивший единое в своем исповедании веры население на сторонников официального православия и ревнителей древлего благочестия; *гражданский* при Петре Великом, когда от основной массы народа отделилась европеизированная элита, а позднее возникла оторванная от народных корней интеллигенция; *тотальный* после 1917 г., связанный с полным разрушением традиционного общества, составляющих его сословий, всего уклада жизни, веры не только русского, но и всех народов России.

Из этих великих расколов славянофилы наиболее болезненно переживали второй, касались первого и опасались третьего, который вызревал в XIX в. среди нигилистических, радикальных, экстремистских кругов. Нынешняя Россия испытывает страдания от всех постигших ее потрясений. И для заживления ран, воссоздания единства общества весьма актуальным представляется обращение к наследию славянофилов, их полемике с западниками и осознание противоречивого единства «друзей-врагов», которые были двумя ипостасями одного живого организма, их общей Отчизны, но подобно двуликому Янусу смотрели в разные стороны.

Не следует опасаться якобы присущего славянофилам изоляционизма. Их деятельность совпадала с общим национальным пробуждением народов Европы, в том числе славянских. Их романтический порыв был связан с европейским романтизмом, предвосхищавшим «культур-критику» XX в. (С.Аверинцев), они не мыслили Россию вне цивилизованных стран, но выступали за более глубокое осознание ее своеобразия, использование творческого потенциала, не игнорирование, а достойное проявление присущей ей, как и всем иным странам, самобытности¹⁶.

В заключение хотелось бы напомнить строки Алексея Степановича Хомякова, начертанные им в альбом чешскому слависту В.Ганке во время пребывания в Праге летом 1847 г. Это краткая молитва России, обращенная к Спасителю:

Не дай ей рабского смирения,
Не дай ей гордости слепой,
И дух мертвящий, дух сомненья
В ней духом жизни успокой¹⁷.

Примечания

- 1 *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 3. М., 1900. С. 117.
- 2 Там же.
- 3 *Флоровский Г.*, прот. Пути русского богословия. 3 изд. Париж, 1983. С. 253.
- 4 *Grotov M.N.* Medieval Russian Philosophy as a Cultural-Historical Phenomenon: A Typological Delineation // *Synthesis philosophica*. Zagreb, 1990. Vol. 5. Fasc. 1. P. 65-83.
- 5 *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 3. С. 99.
- 6 *Мюллер Э.* Киреевский и немецкая философия // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М., 1993. С. 141-143. См. также: *Muller E.* Russischer Geist in europaischer Krise. Ivan Kireevskij (1806-1856). Köln; Graz., 1966.
- 7 *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 42.
- 8 *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 219; *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 170-188; *Благова Т.И.* Алексей Степанович Хомяков и Иван Васильевич Киреевский. Жизнь и философское мировоззрение. М., 1994. С. 81-91.
- 9 *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 8. М., 1904. С.126.
- 10 *Герцен А.И.* Собр. соч. в 30 т. Т. IX. М., 1956. С. 135-136.
- 11 *Сухов А.Д.* Хомяков, философ славянофильства. М., 1993. С. 32-34.
- 12 *Цимбаев Н.И.* Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986. С. 53-54.
- 13 *Лихачев Д.С.* Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975. С.10-22; *Молдован А.М.* «Слово о законе и благодати» Иллариона. Киев, 1984.
- 14 *Muller L.* Die Werke des Metropolitens Ilarion // *Forum slavicum*. Bd. 37. 1971.
- 15 Русские достопамятности. Ч. 1. М., 1815. С. 59-75; *Шевырев С.* История русской словесности. Ч. 2. СПб., 1887. С. 111-115.
- 16 *Сербиненко В.В.* История русской философии XI—XIX вв. М., 1993. С. 50-51.
- 17 *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1900. С. 240.

П.Я.Чаадаев — критик славянофильства*

П.Я.Чаадаев был основоположником просветительской критики славянофильства. Он подверг его критике еще до того, как оно сформировалось к 1839 г., т.е. в процессе его формирования.

Уже в письмах середины 30-х годов и особенно в «Апологии сумасшедшего» (1837) Чаадаев дает резкую критику славянофильства, идеи которого уже в то время, что называется, «носились в воздухе».

По мнению большинства современников и исследователей истории русской общественной мысли, идеи Чаадаева, в особенности его первого «Философического письма», явились катализатором формирования славянофильской идеологии (школы славянофилов). Это «Письмо» (как и весь трактат «Философического письма») имело одним из главных своих предметов ту самую проблему, которая была центральной для славянофилов — проблему развития России в ее отношении к Западной Европе.

Конечно, Чаадаев не был первым, кто в русской мысли эту проблему поставил. Он не был и первым «западником». Середина 20-х годов (чтобы не забираться в еще более отдаленные времена, когда эти проблемы также обсуждались) уже полна соответствующими материалами и среди них материалами московского «кружка любителей», к которому примыкали И.Киреевский и А.Хомяков, будущие основоположники славянофильства.

Однако до выступления Чаадаева эти споры и задающиеся в них концепции не достигали той обобщенности, того включения в контекст целой философской системы, в состав которой

* Из неопубликованной монографии «Философия славянофильства».

входила и философия истории, как это имело место в концепции П.Я.Чаадаева, сформулированной им в философском трактате, написанном в 1829-1831 годах и позже названном «Философические письма».

Своеобразная пикантность ситуации противостояния славянофилов и Чаадаева заключается в том, что взгляды противников были сходны во многих отношениях и прежде всего в том, что в их основании лежала религиозная идея, — Чаадаев, как и Киреевский, и Хомяков, был религиозным философом. Чаадаев, как и Киреевский и Хомяков, отвергал материализм и деизм. Чаадаев строил свою философию как критику и преодоление тех недостатков, которые он усматривал в материалистическо-деистическом и революционном мировоззрении декабристского поколения, к которому сам принадлежал. В этом смысле — в смысле определенного критического реагирования на неудачу реализации программ русской дворянской революционности, ее деистическо-материалистической философии и революционной тактики — он, на первый взгляд, работал в том же направлении, что и первые славянофилы. И несмотря на это, казалось бы, принципиальное единство — острые разногласия, бурная, злая полемика, непримиримые расхождения по ряду вопросов.

Думаю, что изучение критики славянофильства Чаадаевым даст нам очень много. Мы увидим славянофильство глазами человека и мыслителя, который чутко следил за его зарождением и развитием, знал его с таких сторон, которые ускользали или были недостаточно отчетливо видны по их работам. Под пером Чаадаева славянофильство предстает перед нами, так сказать, в своем интимном генезисе и получаемые от него сведения существенно дополняют те, которые об учении Киреевского и Хомякова и о его резонансе в обществе мы смогли извлечь другими путями.

Небезынтересно отметить, что важность мнения Чаадаева о славянофилах была ясна давно, еще в середине прошлого века. Так журнал Ф.Достоевского в заметке «Летописца» считает мнения Чаадаева, связанные с проблемой происхождения славянофильства, «очень важными, потому что Чаадаев был, конечно, из самых компетентных судей в этом деле, да и само дело, т.е. зарождение славянофильства, совершилось у него на глазах. Как видно, оно очень его затрагивало и занимало» («Эпоха», 1864, № 3, с. 327).

В «Философических письмах» (1829-1831) и других документах этого периода Чаадаев развил философскую концепцию во многих отношениях сходную с той, которая много позже сложилась у славянофилов.

И та и другая концепции были религиозными в гносеологии (идея объективной определяемости, естественного, собственно-человеческого познания, идея единства веры и знания), онтологии (истинность библейской онтологии) и историософии (провиденциалистская философия истории), включавшей в себя также и определенную концепцию народа, как определенной общности людей. Были общие пункты и в важнейшей для воззрения Чаадаева и славянофилов концепции «Россия — Европа» — такие, как идея специфического по сравнению с Европой пути развития России, ее преимуществ перед Западом, ее миссии по отношению к нему.

Как я уже заметил, эти взгляды Чаадаева сложились у него в 1829 — 31 годах и затем подверглись эволюции в период, непосредственно предшествующий появлению славянофильства. Дальнейшая же эволюция взглядов Чаадаева в 40-50-х годах осуществлялась уже во взаимодействии со славянофильскими концепциями. В процессе этой длительной эволюции Чаадаев и вел полемику со славянофильством.

Мы рассмотрим эту полемику только по первому ее этапу — в период формирования славянофильства (30-е годы).

1. Письма 30-х годов

На первый взгляд может показаться странным, что уже в середине 30-х годов, еще до того, как славянофилы самоопределились, высказались и основали свою школу, т.е. до 1839 года, который принято считать годом рождения славянофильства, Чаадаев уже всюду, очень остро, очень развернуто выступает с критикой славянофильской доктрины.

Однако два обстоятельства объясняют нам в полной мере эту странность: во-первых, вызревание славянофильства, славянофильских идей захватило гораздо более широкие слои русского общества, нежели совокупность тех лиц, которые прим-

кнули к славянофильской школе: и ряд писателей (такие, например, как Загоскин и Кукольник), и профессура (М.В.Погодин, С.П.Шевырев), и официальные идеологи, и деятели русской церкви высказывали многие из тех идей, которые лишь позже стали считаться «славянофильскими»; во-вторых, Чаадаев был активным участником тех устных дискуссий, в процессе которых «обкатывались» славянофильские концепции, выверялись идеи, отчленялись друг от друга идеи западников и славянофилов. Именно отчленялись друг от друга — я уже отмечал и позже мы увидим это конкретней, что и те и другие как бы произрастали из общего корня, но, произрастая из него, тянулись в своем дальнейшем росте в разные стороны...

А если мы прибавим к этому, что с обеими основоположниками славянофильства Чаадаева связывали узы если не дружбы, то доброго знакомства и даже некоторого сотрудничества, которое и помимо споров в московских салонах обеспечивало ему осведомленность в идеях формирующегося славянофильства, то нас нисколько не должен удивлять тот факт, что Чаадаев подверг критике идеи славянофильства еще до того, как оно определилось в качестве школы русской общественной мысли.

Впрочем, есть одна трудность при изучении этой критики: если верно, что славянофильские идеи высказывались более широким контингентом лиц, нежели члены славянофильского кружка, то имеем ли мы право адресовать критические замечания Чаадаева именно и только славянофилам. Ибо в 30-е годы Чаадаев, критикуя славянофильские идеи, совершенно не упоминает имен и фамилий.

Однако эта трудность благополучно преодолевается с помощью следующих соображений.

Во-первых, тот факт, что в середине 30-х годов славянофильство еще не обособилось от официальной народности в той мере, в какой это произошло позже, что критика Чаадаева может быть отнесена не только к И.Киреевскому и Хомякову, но и к Шевыреву, Погодину, Давыдову и другим деятелям официальной народности (которые, кстати говоря, сами еще только формировались как официальные идеологи), не отменяет того, что она относится и к будущим славянофилам, не говоря уже о том, что инициатива формулирования некоторых идей принадлежала именно им. Редактор «Русского Архива» П.Бартенев, большой знаток этой эпохи, напоминает, что знаменитая три-

единая формула Уварова была навеяна ему Хомяковым (см.: *Д.Свербеев. Воспоминания о П.Я.Чаадаеве // Русский Архив. 1868. Кн. 1. С. 989, примеч.1).*

Во-вторых, мы вполне можем отнести эту критику на счет названных основоположников славянофильства потому, что мы знаем их идеи 40—50-х годов и видим, что в 30-х годах Чаадаев критикует именно эти идеи в их эмбриональном состоянии.

Наконец, в-третьих, мы располагаем достаточными мемурными и эпистолярными материалами для установления того факта, что Чаадаев начал критику славянофильства именно в период его формирования, в середине 30-х годов, когда споры будущих западников и будущих славянофилов уже велись в московских салонах.

Сошлюсь здесь на два документа. Первый — это статья-публикация кн.Н.В.Голицына. Голицын вспоминает, что уже с начала 30-х годов в салоне Свербеевых Чаадаев вел беседы и дискуссии с Киреевским и Хомяковым, что Чаадаев прочитал там еще до опубликования первого «Философического письма» другие письма этой серии (см. «Вестник Европы», 1918, кн. 1-4, с. 234).

Второе свидетельство принадлежит племяннику и душеприказчику Чаадаева М.И.Жихареву, который в своих воспоминаниях о Чаадаеве сообщает, что публикация первого письма дала толчок оформлению славянофильства и что Хомяков намеревался (хотя и не осуществил своего намерения) опровергать письменно это сочинение Чаадаева, так что Чаадаев вполне мог иметь в виду Хомякова, когда, как увидим, в «Апологии» писал о воплях возмущения в московских кругах по поводу идей первого письма (см.: «Вестник Европы», 1871, кн. 9, с. 24 и 36-37).

Итак, нет ничего парадоксального в том, что Чаадаев начал свою полемику со славянофильством в период, когда последнее только еще формировалось — в середине 30-х годов.

Обратимся теперь к самой критике Чаадаевым славянофильских идей в 30-е годы.

По-видимому, первое упоминание Чаадаева о формировании славянофильства относится к 1835 году, когда Чаадаев извещает своего друга и постоянного корреспондента А.И.Тургенева о том, что в Москве возникает новая школа, именно возникает, а не уже возникла: «В настоящую минуту, — пишет он, — у нас происходит какой-то странный процесс в умах. Вырабатывается какая-то национальность, которая, не имея возможности обосноваться ни на чем, так как для сего решительно отсутству-

ет какой-либо материал, будет, понятно, если только удастся соорудить что-нибудь подобное, совершенно искусственным созданием. Таким образом, поэзия, история, искусство, все это рухнет в бездну лжи и обмана, и это в тот век, когда в других местах огромный анализ расправляется с последними остатками иллюзий в областях понимания. В настоящее время невозможно предвидеть, куда нас это приведет; быть может, в глубине всего этого скрывается некоторое добро, которое и проявится в назначенный час; возможно, что это тоже своего рода анализ, который приведет нас в конце концов к сознанию того, что мы должны искать обоснования для нашего будущего в высокой и глубокой оценке нашего настоящего положения перед лицом века, а не в некотором прошлом, которое является ничем иным, как небытием. Как бы то ни было, в ожидании того, что предначертания Провидения станут явными, это направление умов представляется мне истинным бедствием. Скажите, разве это не жалость видеть, как мы в то время как все народы братаются, и все местные и географические отличия стираются, обращаемся таким образом вновь на себя и возвращаемся к красному патриотизму» (Чаадаев П.Я. Сочинения и письма. М., 1914, т. II, с. 194-195). Двумя абзацами раньше Чаадаев резко отрицательно отзывается о пьесе Кукольника «Князь М.В.Скопин-Шуйский». «Там есть места, — пишет он, — исполненные дикой энергии и направленные против всего, идущего с Запада, против всякого рода цивилизации, а партер этому неистово хлопает! Вот, мой друг, до чего мы дошли» (там же, с. 194).

Не менее резко осуждает Чаадаев и анонимную статью «Библиотеки для чтения», направленную против немецкой философии и утверждавшую, что нужно освободить Россию от ее влияния.

По этому первому критическому выступлению Чаадаева против идей формирующегося славянофильства мы можем ознакомиться с важнейшими пунктами вызревающей славянофильской доктрины, несогласиями Чаадаева с ними, а также и со слабостями позиции самого Чаадаева.

Констатируя тот факт, что в России происходит «выработка» «национальности», т.е. национального самосознания, он усматривает в той форме этого процесса, о котором он пишет Тургеневу, следующие черты:

1. Эта выработка основана на обращении к прошлому.
2. Она связана с отрицанием западного опыта, западной (в частности, немецкой) философии, с враждой к западной цивилизации.

3. Она ведет к нормированию «квасного патриотизма» рациональной изоляции, противостоит тенденции к сближению народов.

Все это вызывает у Чаадаева резкое осуждение.

Во-первых, нельзя, по его мнению, основывать выработку национального самосознания на основе обращения к прошлому потому, что, по его словам, для этого «отсутствует какой-либо материал», это прошлое — есть лишь некоторое «небытие».

Здесь у Чаадаева переплетаются две линии опровержения этого пункта программы славянофилов.

С одной стороны, он, по-видимому, исходит из мысли о том, что русская история вообще не дает возможности найти материал, необходимый для выработки национального самосознания, что у России не было такой истории. Однако здесь Чаадаев не очень-то последователен и это его возражение переходит, в сущности, в другое — эта история *сейчас* еще не изучена настолько, чтобы стать таким основанием. Это направление его мысли выражено в том, что он усматривает в стремлении осознать прошлое «добро, которое и проявится в назначенный час», т.е. тогда, когда соответствующий материал будет собран.

Но, как бы то ни было, по той или другой причине, т.е. потому ли, что у России вообще нет соответствующего прошлого, или потому, что оно сейчас еще не изучено, принятое новой школой направление не может привести ни к чему иному, как к тому, что национальное самосознание окажется основанным не на реальном фундаменте, а на «иллюзиях».

Однако, с другой стороны, Чаадаев выдвигает и более глубокий резон против того, чтобы основывать выработку национального самосознания на обращении к прошлому. Такая метода вообще представляется ему несостоятельной, о чем свидетельствует, по его мнению, также и западный опыт. По-видимому, имея в виду романтические, традиционалистские западноевропейские концепции, он и говорит, что такого рода построения основаны на иллюзиях и что научный «анализ» повсюду отверг их. Тут же он противопоставляет этому ретроспективному методу другой: надо, конечно, изучать прошлое, из этого произтечет «добро», но лишь постольку, поскольку этот анализ «приведет нас в конце концов к сознанию того, что мы должны искать обоснования для нашего будущего в высокой и глубокой оценке нашего настоящего положения перед лицом века, а не в некотором прошлом» (там же, с.195).

Вот в чем корень несогласия Чаадаева со славянофилами в этом вопросе: национальное самосознание вырабатывается на основе анализа настоящего во имя будущего и притом анализа, учитывающего состояние человечества в целом, в связи с интернациональными задачами, задачами «века» в целом. Национальное самосознание — не зеркало для любования архаикой, а средство для стимулирования прогресса народа.

Чаадаевская и славянофильская интерпретации философии истории применительно к России, к решению задачи выработки русского национального самосознания противостояли не только по этому вопросу, но, как мы уже частично видели, и по двум другим пунктам: славянофильскому отрицанию ценности западного опыта и тенденции к национальному бахвальству и изоляционизму — «квасному патриотизму». Чаадаев противопоставляет идеал единства нации, так сказать, равновекторности их устремлений, он протестует против квасного патриотизма.

Следует подчеркнуть также содержащуюся в этом письме мысль Чаадаева о предстоящей великой интернациональной роли России. «...я держусь того взгляда, — пишет он, — что Россия призвана к необычному умственному делу: ее задача дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе» (там же, стр. 195). Чаадаев видит в этом некоторое «предначертание Провидения» — заявление, стоящее в соответствии с его провиденциалистской философией истории. Но уже в то время эта мысль переводится у него в план социально-исторического воззрения, не ограничивающегося представлением о том, что всякая нация должна сыграть свою роль в истории и, так как Россия ее еще не сыграла, то, следовательно, эта роль ей еще предстоит. Ранее, как мы сейчас увидим, Чаадаев пытался найти реальный, исторический эквивалент этого историософского убеждения. Это направление мысли укрепляется в нем и теперь. Великое будущее России и ее миссия относительно Европы предстоит ей не только по этим высшим начертаниям, но и по вполне реальным историческим основаниям — в силу особой исторической ситуации по «природе вещей» и из того, как он обосновывает это свое убеждение, видно, что он не отрицал значение истории народа для уяснения его настоящего и будущего. «Поставленная вне того стремительного движения, которое уносит там (в Европе — З.К.) умы, — пишет он Тургеневу, — имея возможность спокойно и с полным беспристрастием взирать на. то что волнует там души и возбуждает страсти, она

(т.е. Россия — З.К.), на мой взгляд, получила в удел задачу дать в свое время разгадку человеческой загадки»; Чаадаев «любил в своей стране лишь ее будущее» (там же, стр. 195), и эта его точка зрения свободна, по-видимому, в отличие от славянофильской, «от всяких предрассудков, от всяких эгоизмов, замедляющих еще в старом обществе конечное развитие ума», есть «точка зрения, к которой понуждает нас сама природа вещей» (там же).

Чаадаев противопоставляет свою концепцию будущего России славянофильской и притом таким образом, что нам удастся в известной мере уловить несколько более определенно содержание его представлений о будущем России: «...этому могучему порыву, — продолжает он только что цитированную мысль, — который должен был перенести нас одним скачком туда, куда другие народы могли прийти лишь путем неслыханных усилий и пройдя через страшные бедствия этой широкой мысли, которая у других могла быть лишь результатом духовной работы, поглотившей целые века и поколения, предпочитают сторонники новой школы — З.К.) узкую идею, отвергнутую в настоящее время всеми нациями и повсюду исчезающую» (там же).

Здесь Чаадаев, несомненно, не только противопоставляет свою интернационалистскую точку зрения националистической тенденции славянофильства, осужденной терминами «предрассудок» и «эгоизм», выражением «узость идеи, отвергнутой в настоящее время всеми нациями и повсюду исчезающую», но и разъясняет, хотя лишь намеком, в чем состоит этот интернационализм, т.е. куда зовет он Россию, какое будущее ей предвещает. Он зовет ее туда, где сейчас уже находятся народы, потратившие «целые века» на то, чтобы достичь того, чего они достигли, т.е. туда, где находятся народы западноевропейские.

Здесь, следовательно, не только ведется полемика против ретроспективного идеала славянофилов, зовущего к гальванизации умершего прошлого, но и продолжается обоснование западнического идеала. Мы видели в других высказываниях Чаадаева в этом же письме, что он хотел видеть Россию примкнувшей к западной цивилизации и в совокупности этих высказываний нельзя не усмотреть намека на то, что он хотел перестройки России на началах буржуазных свобод, западноевропейского просвещения, преодоления феодальных установлений и прежде всего — крепостничества, о чем он прямо писал в первом «Философическом письме».

Так выглядит первая конфронтация Чаадаева и славянофилов. Может быть, следует в заключение рассмотрения этого документа подчеркнуть, что уже эта первая оппозиция Чаадаева формирующемуся славянофильству опровергает широко распространенное мнение о том, что именно последнему принадлежит заслуга школы, *впервые* подчеркнувшей как самобытность русского развития, так и идею ее великой будущности, в том числе и миссии относительно Европы. Такая заслуга не принадлежит славянофилам. Сами по себе идеи были высказаны и их историко-софское обоснование дано Чаадаевым не только до того, как в середине 30-х годов стала формироваться «новая школа», но еще до того, когда он в рассмотренном письме к А.И.Тургеневу обратил внимание на факт этого формирования, не говоря уже о том, что идеи эти имели хождение в работах русских ученых и публицистов даже и до написания в 1829—1831 гг. «Философических писем».

Для того, чтобы полнее понять позицию, с которой Чаадаев в тридцатых годах и позже вел критику славянофильства Киреевского и Хомякова, т.е. понять их воззрения на этот вопрос, следует вкратце охарактеризовать некоторые его идеи, к которым он пришел еще до написания только что разобранным письмом к А.И.Тургеневу.

Из числа документов, в которых были высказаны эти идеи, я оставляю в стороне «Философические письма», поскольку это слишком большая и много обсуждавшаяся в литературе тема, чтобы говорить о ней мимоходом. Я начну с более позднего, интереснейшего и весьма важного для нашей темы документа, который к тому же, кажется, совсем не фигурировал в анализе воззрений Чаадаева — с книги И.М.Ястребцова «О системе наук». Во второе издание книги, вышедшее в 1833 году (первое вышло из печати в 1831 г.) автор ввел рассуждения о том, что такое отечество, фактически явившееся кратким изложением вопроса о роли отдельных народов в истории, и о том, что из этого следует для России. Как указал автор в подстрочном примечании и впоследствии сам Чаадаев, это место представляет из себя изложение идей Чаадаева.

Для последующих полемик Чаадаева со славянофилами имеет значение его мнение (которое здесь и ниже дается, естественно, в формулировках Ястребцова), что «человечество развивается постепенно» (О системе наук, с. 83) и притом таким образом, что «великие массы людей, общества», «народы» реализуют

определенные идеи, вообще говоря, провиденциальные, но осуществляемые «произвольно, т.е. по собственному убеждению», в результате чего человечество достигает некоего идеального состояния — «высокой его цели» (там же, с. 83–84). «Отечество» в собственном смысле слова есть только у того народа, который развивает «особенную какую-нибудь идею в пользу человечества»; «служа отечеству, мы служим самому человечеству» (там же, с. 86).

Россия имеет свою идею отечества, эта идея — самобытна, принадлежит только России, которая есть «особенный мир в Европе» и состоит она в том, что Россия должна передать европейскую (Ястребцов называет ее «скандинавской») цивилизацию Азии (там же, с. 192–193). Интерпретируя с этой позиции историю России, Чаадаев приходит к выводу, что в чистоте России от традиций, от груза старой культуры, в произошедшей на этих обстоятельствах податливости народного характера состоят огромные ее преимущества для достижения этой всемирно-исторической цели и, следовательно, для выработки своей народности, уяснения своей национальной идеи.

И здесь Чаадаев формулирует родственную декабристской идею истинного патриотизма: чтобы осознать и реализовать свою всемирно-историческую миссию России «нужно ...прежде всего искренне приступить к осмотрению своего положения, и всякий благонамеренный россиянин должен в сем случае *отбросить в сторону тот ложный патриотизм, который ищет прикрывать недостатки и выказывать одни блестящие стороны своего отечества...* Какая честь и польза обольщать себя!» (там же, с. 203, подч. мной — З.К.).

Итак, в этом документе, представляющем из себя отчасти развитие, отчасти лишь разъяснение идей «Философических писем», Чаадаев высказывает мысли, которые составляют фундамент его будущей антиславянофильской пропаганды, теоретическую основу его полемики против славянофилов: мысль о поступательном ходе человечества; о народной самобытности в ее единстве с интернациональной функцией отдельного народа; об истинном патриотизме, противопоставленном ложному, как патриотизму иллюзий и самообольщения; о преимущественном положении России относительно стран Запада, коренящемся в особенностях исторического момента, переживаемого ею именно в данный исторический период и которых не было ранее. Отмечу также, что в письме к императору Николаю, написан-

ном еще в 1833 году, Чаадаев высказывает мысль о самобытности истории России, о том, что ей предстоит сыграть свою роль в судьбах других народов (см.: Соч. и письма. Т. II, с. 191).

В развитии этих идей имеет определенное значение и другое письмо к А.И.Тургеневу от того же 1835 года, примыкающее к рассмотренному. Здесь Чаадаев вновь говорит о преимуществах России перед Западом, о ее специфике, о той странной ситуации, когда ее неразвитость, состоящая в том, что она еще не была страной, осуществляющей определенную всемирно-историческую идею, становится преимуществом. «Мы призваны, — пишет Чаадаев, — ...обучить Европу бесконечному множеству вещей, которых ей не понять без этого. Не смейтесь: вы знаете это мое глубокое убеждение. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы... И наше могущество, основанное на разуме, превысит наше теперешнее могущество, опирающееся на материальную силу. Таков будет логический результат нашего долгого одиночества» (там же, с. 201).

Следует отметить и еще одну мысль Чаадаева, которая также важна для дальнейшего изучения его полемики со славянофилами. Это мысль о том, что в основе цивилизации каждого народа лежит некоторое «начало» и что у России оно другое, нежели у европейских народов (там же, с. 200-201). В письме к тому же адресату в 1836 году он повторит в шутливой форме эту же мысль: «У Токвиля есть глубокая мысль, которую он украл у меня, а именно, что точка отправления народов определяет их судьбы» (там же, с. 205).

Таким образом, высказывания Чаадаева, предшествующие тем, которые мы анализировали в письме к А.И.Тургеневу 1835 года, а также и материалы 1835-36 годов, непосредственно примыкающие к этому письму, пополняют наши сведения о том, с какими теоретическими представлениями он приступил во второй половине 30-х годов к развернутой критике славянофильства. Наряду с тем, что сказано об этих представлениях, отметим, что эти материалы свидетельствуют о наличии у Чаадаева концепции 1) нации, 2) истинного патриотизма, 3) самобытности русской истории и культуры, включающей в себя также и идею специфического «начала».

Из всего этого следует, как я заметил выше, что Чаадаев высказал и притом в контексте концепции философии истории целый ряд «славянофильских» идей еще до того, как славянофильство сформировалось и даже еще до того, как такие его

основоположники, как И.Киреевский, завершили эволюцию от предшествующих славянофильству западнических представлений, каковыми были идеи его статьи «XIX век», напечатанной в 1832 году.

Из этих материалов мы видим, что Чаадаев и славянофилы ставили одни и те же проблемы. Более того, в общетеоретическом плане они давали однотипное решение этих проблем, в сущности являвшееся интерпретацией шеллинго-гегелевской концепции роли отдельного народа в истории человечества. И Чаадаев, и славянофилы констатировали, что человечество подразделяется на некоторые общности — народы; что эти общности живут каждая своим особым образом; что Россия, как одна из таких общностей, имеет свои особенности и что она еще не нашла своего пути; что поэтому задача ее общественных деятелей состоит в том, чтобы найти эту специфику, уяснить ее, т.е. выработать национальную культуру, национальное самосознание, что России предстоит великое будущее; что гражданин каждой страны, особенно русский, должен быть патриотом.

Несогласие начиналось тогда, когда Чаадаев и славянофилы раскрывали эти формулы, решали стоящие в них проблемы.

Отчасти мы уже видели, в чем эти разногласия состояли. В дальнейшем они развились и обострились.

2. «Апология сумасшедшего»

Критику славянофильства Чаадаев начал, как мы видели, в двух письмах к А.И.Тургеневу 1835 года.

Он продолжил ее в своей знаменитой «Апологии...», тоже относящейся еще ко времени формирования этой школы

Читатель знает, конечно, что в 1836 году было опубликовано первое из восьми (и единственное при жизни Чаадаева) «Философических писем», вызвавшее закрытие напечатавшего его журнала «Телескоп», репрессии относительно издателя журнала Н.И.Надеждина, цензора Болдырева, пропустившего статью в печать, и самого автора, официально объявленного сумасшедшим.

«Апология» явилась ответом не столько на это правительственное реагирование (таким ответом было и письмо к графу Строганову, о котором пойдет речь), сколько на то, как отреагировала на письмо публики, тяготеющая к идеологии официальной народности и славянофильству, и прежде всего сами будущие славянофилы и официальные идеологи. Вместе с тем в

этой работе Чаадаев подчеркнул, что идеи «Письма», в сущности, в момент публикации его уже несколько устарели, не выражали адекватно его идей 1836 года, поскольку письмо было написано задолго до публикации (в 1829 году) и что автор изменил свои мнения по многим вопросам.

Что касается письма к Строганову (попечителю Московского учебного округа, председателю Моск. ценз. комитета) — этой первой апологии Чаадаева — то здесь обращает на себя внимание тот факт, что Чаадаев именно в этом письме ссылается на книгу Ястребцова, как на некое свое алиби относительно обвинений в «антинациональном образе мысли». Он утверждает, что идеи «Письма» уже не выражают его теперешних убеждений, с которыми можно ознакомиться по книге Ястребцова; перечисляет те пункты концепции «Писем», которые, по его мнению, претерпели изменения и отстаивает право мыслителя «видоизменять свои мнения» (см. там же, с. 194-196).

Об эволюции своих философских взглядов и превращении их в «более современные и в более национальные» он говорит и в письме к А.И.Тургеневу 1836 года, написанному после объявления его сумасшедшим (см. Соч. и письма, т. 1, с. 208). Важно отметить, что уже тогда у Чаадаева возникла мысль возражать самому себе (что он и сделал тогда в виде письма к самому себе от имени графа М.Ф.Орлова, датированного 29.X.1836 г. См.: Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. писем. Т. II. М., 1991. С. 110-111), т.е. мысль, которая была реализована до известной степени в «Апологии...».

Я, естественно, не имею намерения рассматривать «апологию» Чаадаева как таковую. Нам необходимо лишь установить, как развивается и углубляется критика им в этом сочинении формирующейся доктрины славянофильства, и притом в связи с эволюцией его собственных воззрений.

Линии этой эволюции уже были выявлены нами по документам, относящимся к периоду между окончанием написания «Философических писем» и написанием «Апологии». Эти линии были: перенесение акцента в рассуждении о специфике русской истории (в частности, о свободе России от традиций) с критики ее пустоты и рассмотрение этой особенности как недостатка, как трагедии в истории России, на установление ее выгоды для будущего, для ее развития, причем сама идея специфических, самобытных путей развития народов вообще и в России в частности полностью сохраняется; усиление внимания

при объяснении самобытности истории народов, в особенности России, к социальным и географическим факторам; усиление внимания к проблеме роли России в предстоящих судьбах человечества при сохранении идеи необходимости усиления связи России с другими народами Европы, идеи единства человеческого рода, интернационального братства народов в перспективе их слияния в будущем; развитие и формулирование идеи истинного патриотизма.

По всем этим линиям Чаадаев либо прямо полемизирует с формирующимся славянофильством, либо развивает идеи, которые объективно противостоят славянофильству и послужат Чаадаеву теоретической базой для критики славянофильства в 40—50-х годах.

Одним из главных объектов критики была для Чаадаева интерпретация формирующимся славянофильством проблемы специфики развития России, рассмотренная на фоне более общей, переходящей в историософскую, проблемы «Восток и Запад».

«Мир, — пишет Чаадаев в «Апологии», — искони делился на две части — Восток и Запад. Это не только географическое деление, но также и порядок вещей, обусловленный самой природой разумного существа: это — два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы, две идеи, обнимающие весь жизненный строй человеческого рода». Именно отсюда выявляются, по его мнению, особенности двух регионов человечества — народов Востока и народов Запада. «Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскидываясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе. По этим первоначальным данным естественно сложилось общество» (Соч. и письма. Т. II, с. 222).

Как же именно? «...на Востоке, — отвечает на этот вопрос Чаадаев, — покорные умы, коленопреклоненные перед историческим авторитетом, истощились в безропотном служении священному для них принципу и в конце концов уснули, замкнутые в своем неподвижном синтезе, не догадываясь о новых судьбах, которые готовились для них; между тем на Западе они шли гордо и свободно, преклоняясь только перед авторитетом разума и неба, останавливаясь только перед неизвестным, непрестанно устремив взор в безграничное будущее. И здесь они еще идут вперед...» (там же, с. 222-223).

Мы видим, что здесь, как и в других местах «Апологии», Чаадаев во многих отношениях, подобно тому, как это имело место в его более ранних работах, принимает те же принципы философии истории, которые позже выскажут славянофилы: он остается на позициях религиозных и провиденциалистских; он по-прежнему исходит из мысли, что жизнь народов и целых регионов определена некоторыми «началами»; он склонен считать, что западный ум аналитичен, в то время как восточный — синтетичен.

Хотя все это так, но нельзя не видеть, что уже здесь, в преддверии появления школы славянофилов, Чаадаев резко расходится с той интерпретацией этих принципов философии истории, которая уже формировалась в это время и позже развилась в славянофильство.

В то же время, как для будущих славянофилов восточное самоуглубление, «безропотное служение» принципу, коленопреклонение перед авторитетом есть идеал, к которому надо стремиться, для Чаадаева — это усыпание духа, полная его дезориентация относительно будущего народов.

В то время, как для славянофилов рационализм Запада есть генеральная причина его бед и свидетельство его нежизнеспособности, для Чаадаева он есть залог «безграничной» жизни духа, жизни гордой, проникающей все неизвестное, есть идеал жизни духа.

В то время, как по мнению славянофилов, Запад давно уже заживо разлагается, а лучшие умы его идеологов остановились в своем развитии, по Чаадаеву «они еще идут вперед».

И неудивительно, что в силу противоположности этих интерпретаций Чаадаев тут же обрушивается на будущих славянофилов, одновременно давая одно из первых известных нам изложений этого нарождающегося учения, изложения, которое близко к тому, что позже нам станет известным со слов самих Киреевского и Хомякова. «Но вот является новая школа. Больше не нужно Запада, надо разрушить создание Петра Великого, надо снова уйти в пустыню. Забыв о том, что сделал для нас Запад, не зная благодарности к великому человеку, который нас цивилизовал, и к Европе, которая нас обучила, они отвергают и Европу, и великого человека, и в пылу увлечения этот новоиспеченный патриотизм уже спешит провозгласить нас любимыми детьми Востока. Какая нам нужда, говорят они, искать просвещения у народов Запада? Разве у нас самих не было всех зачатков социального строя неизмеримо лучшего, нежели европейский? Почему не выждали действия времени? Представлен-

ные самим себе, нашему светлому уму, плодотворному началу, скрытому в недрах нашей мощной природы, и особенно нашей святой вере, мы скоро опередили бы все эти народы, преданные заблуждению и лжи»; на Западе нам нечему завидовать — «удалимся на этот Восток ... Старый Восток сходит со сцены: не мы ли его естественные наследники? Между нами будут жить отныне эти дивные предания, среди нас осуществляются все эти великие и таинственные истины, хранение которых было вверено ему от начала вещей» (там же, с. 223).

Здесь, правда, намечается некоторая неясность в изложении идей «Новой школы», «новоиспеченного патриотизма». Эта школа впоследствии говорила о *христианском Востоке* как об источнике истины и ориентире для будущего, Чаадаев же имеет в виду Восток в более широком смысле слова, включая сюда и Индию (см. также с. 224). Но весьма возможно, что и у самих славянофилов периода формирования здесь еще не все встало на свои места (мы помним, что и позже Киреевский неоднократно уточнял свои историософские идеи «начал» западной цивилизации и сужал понятие Запада, расширяя тем самым понятие Востока). Формулировки еще не отточены, но все же здесь достаточно определенно выявлялось понимание специфики России славянофилами — «зачатки социального строя» и «особенно» «наша святая вера», «плодотворные» начала, «светлый ум», превосходство над заблуждающимся, предавшимся «лжи» Западом, — во всем этом будущее славянофильство предстает перед нами в достаточно адекватном виде.

И дальнейшая полемика Чаадаева против «новой школы» идет именно по этому пути — рассмотрению истории и самобытности России на основе этих историософских соображений.

Прежде всего Чаадаев отделяет Россию от Востока: «Мы никогда не принадлежали Востоку», — говорит он (там же, с. 224). Восток сыграл свою великую роль в истории человечества, Россия еще не играла ее. Конечно, необходимо философски осмыслить историю, чего не сделали еще русские историки и философы, но, — развивает Чаадаев одну из главных идей письма к Тургеневу 1835 г., — именно поэтому нельзя ориентировать будущее России на прошлое, — мы даже не знаем его, и в настоящее время такое решение вопроса «фанатическими славянами» (там же, с. 220) есть не более как «*ретроспективная утопия*», странная фантазия, «мечта о невозможном будущем» (там же, с. 224).

Квалифицировав славянофильство как ретроспективную утопию, Чаадаев отнюдь не считает, что для обоснования программы будущих преобразований России не нужно изучать прошлого России, но он думает, что это изучение надо вести совсем не на путях исследования религии, способов мышления, «мистических» «начал» и иллюзорных преимуществ, как это думают, по его изложению, славянофилы, и как они это скоро скажут сами. Мы помним, что Чаадаев уже в предшествующих работах 30-х годов все более и более понимает, что изучение действительной истории народа есть куда более серьезная и связанная с его жизнью задача, чем изучение религии, преданий, таинственных стихий и т.п. факторов, которые должны объяснить специфику русского народа, согласно зарождающемуся взгляду славянофилов. Не фантастическое, а реальное прошлое должно быть объектом изучения. «Серьезная мысль нашего времени, — противопоставляет он свое мнение сторонникам «ретроспективной утопии», — требует прежде всего строгого мышления, добросовестного анализа тех моментов, когда жизнь обнаруживалась у данного народа с большей или меньшей глубиной, когда его социальный принцип проявлялся во всей своей чистоте, ибо в этом — будущее, в этом элементы его возможного прогресса» (с. 225). Он придает решающее значение в истолковании русской истории сломившемуся под влиянием истории характеру народа — «отсутствию свободного почина в нашем социальном развитии» (с. 220), «природе вещей» (с. 228), характеру власти, «географическому фактору» (с. 230–231), рассмотрению которого Чаадаев предполагал специально посвятить вторую часть «Апологии». Об этом его намерении свидетельствует последняя фраза, точнее, последний абзац «Апологии»: «Есть один факт, — говорит Чаадаев в этом абзаце, — который властно господствует над нашим историческим движением, который красной нитью проходит через всю нашу историю, который содержит в себе, так сказать, всю ее философию, который проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического, и истинной причиной нашего умственного бессилия: это — факт географический» (там же, с. 230–231).

Таким образом и здесь мы имеем дело с противостоянием философии истории Чаадаева, тенденций ее эволюции и славянофильской историософии.

Наконец, различно решение славянофилами и Чаадаевым вопроса о том, как относиться к Западу и западной цивилизации.

В полной противоположности тому, как оценил и отнесся к западной культуре Чаадаев, считающий ее жизнеспособной и полезной для развития самобытной русской культуры, стоит оценка Запада «Новой школой»: «...у нас, — пишет Чаадаев, — совершается настоящий поворот к национальной мысли, страстная реакция против просвещения, против идей Запада» (с. 223).

Чаадаев тонко подмечает, что сама-то новая школа, «эта самая реакция, толкающая нас против» просвещения и идей Запада — является «плодом» этих идей (там же), т.е. он понимает, что школа эта взросла на идеях западноевропейской философии.

И именно потому, что «новая школа» взросла на западноевропейских хлебах, Чаадаев клеймит ее основателей как отступников. Я полагаю, что именно в этой квалификации, как и в утверждении, что деятели этой школы — «наши наиболее передовые умы» (с. 224), содержится намек на Киреевского: еще недавно он выступал как пропагандист западной культуры, призывал овладеть ею, издавал журнал «Европеец», а теперь выступал как враг европеизма и просвещения...

Другим объектом критики Чаадаевым формирующегося славянофильства была поставленная им на историософскую почву еще в книге Ястребцова проблема патриотизма.

Здесь следует отметить, что в этой критике он имел в виду, по-видимому, не только тех, кто тогда участвовал непосредственно в выработке славянофильской платформы, но и тех, кто примыкал к официальной народности, а это, особенно применительно к проблеме «истинного патриотизма», совсем не одно и то же. Ибо славянофилы вовсе не были такими абсолютными защитниками российской действительности, как представители официальной народности, заявившей устами самого Бенкендорфа (это заявление тем более для нас интересно, что он сделал его в связи с «Письмом» Чаадаева и оно является официальной реакцией на это «Письмо»): «Прошедшее России было удивительно, ее настоящее более чем великолепно, что же касается ее будущего, то оно выше всего, что может нарисовать себе самое смелое воображение; вот, мой друг (эти слова были обращены к товарищу Чаадаева М.Ф.Орлову, защищавшему Чаадаева перед шефом жандармов — З.К.), точка зрения, с которой русская история должна быть рассматриваема и писана» (цит. по книге: *Лемке М.К. Николаевские — жандармы и литература. СПб., 1909.*

С. 411, примеч. 1). Славянофилы не относились к числу тех общественных деятелей, кто видели всё, по словам Чаадаева, «в розовом свете» (Соч. и письма, т. II, с. 226) и, более того, критиковали её в самых различных отношениях.

Однако, как мы сейчас увидим, при обсуждении проблемы «истинного патриотизма» рассматривались и другие вопросы, в процессе решения которых Чаадаев подвергает критике будущие взгляды славянофилов.

Как видно из текста «Апологии», Чаадаева более всего огорчила и возмутила реакция на «Философическое письмо» именно славянофильствующей публики — реакция правительства ему кажется вполне естественной: «в сущности правительство только исполнило свой долг» (там же, с. 216). «Совсем другое дело — вопли общества», тот «зловещий крик, который раздался среди известной части общества при появлении нашей статьи» (там же, с. 214,215).

Чаадаев отказывается считать за истинный патриотизм слепую любовь к родине, — «есть разные способы любить свое отечество» (там же, с. 216). Тот способ, который Чаадаев клеймит как «ретроспективную утопию», связан с двумя неприемлемыми для него установками: восхваления, обожествления прошлого и идей национальной исключительности.

Что касается первой из этих установок, то её, по мнению Чаадаева, отверг еще Петр I. Он требовал, чтобы «отказались от ваших предрассудков, не охраняли ревниво вашего варварского прошлого, не кичились веками вашего невежества» (там же, с. 218). Равным образом Чаадаев против и такой любви к родине, которая «разделяет народы, питает национальную ненависть» (там же, с. 216).

Этим чертам патриотизма «новой школы» Чаадаев противопоставляет свой «истинный патриотизм»: он призывает своих соотечественников «не отталкивать истины» в оценке своей родины, а принять и понять ее. «Отсюда ясно, — возражает он патриотам «новой школы», — что я очень далек от приписанного мне требования вычеркнуть все наши воспоминания.

Я сказал только и повторяю, что пора бросить ясный взгляд на наше прошлое и не затем, чтобы извлечь из него старые идеи, поглощенные временем, старые антипатии, с которыми давно покончил здравый смысл наших государей и самого народа, но для того, чтобы узнать как мы должны относиться к нашему прошлому. Именно это я и пытался сделать в труде, который

остался неоконченным и которому статья, так страшно задевая наше национальное тщеславие (т.е. первое «Философическое письмо» — З.К.), должна была служить введением». Эта статья «нисколько не враждебна отечеству», в ней «с болью и горечью» выражено «глубокое чувство наших немощей» (там же, с. 226).

Любовь к родине должна сочетаться с трезвым пониманием ее прошлого, настоящего и будущего: «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит её; я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны родине истиной» (там же, с. 226).

Вместе с тем истинный патриотизм призван вести народы к единению. Деятельность отдельных народов, как и великих личностей, осуществляется «не для своей только нации», а «для всего человечества» (там же, с. 218). Первоначально таких великих людей «присваивает один народ, затем их поглощает всё человечество, подобно тому, как большая река, оплодотворив обширные пространства, несет затем свои воды в дань океану» (там же, ч. 218).

Впрочем, интернационалистский идеал Чаадаева, теоретически обоснованный еще в «Философических письмах» и в книге Ястребцова, в «Апологии» выступает скорее как уже принятая предпосылка, чем как предмет доказательства, — но несомненно, что национальную ограниченность, идею национальной исключительности, назревавшую в концепции славянофильства, он отверг в «Апологии» именно с этой позиции.

Здесь, в трактовке патриотизма, выявляется и еще одна существенная черта конфронтации Чаадаева и славянофилов — конфронтация по поводу роли России в будущем человечества. Чаадаев уже отошел от мысли книги Ястребцова, во всяком случае он нигде не повторяет, что миссия России состоит в передаче европейской цивилизации Востоку. Понимая эту миссию теперь гораздо шире — как миссию решения самих задач европейской и всечеловеческой цивилизации — он диаметрально противоположным по отношению к славянофильству образом объяснял эту миссию России. Славянофилы видели ее залог в тех началах жизни и культуры, которыми Россия обладала искони. Чаадаев характеризует эту позицию как «ретроспективную утопию», видит этот залог в свободе от обременяющих традиций, воспоминания, учреждений. «Я считаю наше положение счастливым, если только мы сумеем правильно оценить его; я

думаю, что большое преимущество созерцать мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей, которые в других местах мутят взор человека и извращают его суждения. Больше того: у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества» (там же, с. 227).

И здесь, в этой антитезе понимания Чаадаевым и славянофильством миссии России, как выводе из понимания патриотизма, раскрывается антитеза и более абстрактных идей этих двух концепций философии истории.

Для славянофилов само «начало» истории народа и, следовательно, его характер, его роль в истории человечества заданы, отдельный народ провиденциально определен к этой роли, обременен ею с самого начала своего существования и, в сущности, даже до этого — поскольку Провидение имеет относительно этого народа свой план.

Чаадаев как будто тоже исходит из мысли о провиденциальной определяемости истории народа. Мы то и дело встречаем в его рассуждениях с формулировками, которые должны уяснить место истории России в планах Провидения (см., напр., там же, с. 222). однако в более конкретных анализах, в рассмотрении проблем философии истории, концепция Чаадаева, как бы произрастающая из того же провиденциалистского корня, что и славянофильская, направляется в другую сторону, и это отчетливо видно именно по его рассуждениям о будущем России и о ее миссии относительно Европы и всего человечества.

Здесь Чаадаев выдвигает две идеи. Во-первых, идею вариативности: направление движения истории народа и соответственно его роль в истории человечества могут быть такими, а могут быть и иными — какой именно будет история, решается ее ходом, а не заложенным искони провиденциальным началом. Во-вторых, идею, по которой само начало, определяющее миссию народа в истории человечества, не предопределено заранее провиденциально, а формируется реальной историей народа, которая, как мы только что видели, по его мысли сама

вариабельна. С этой идеей связан и своеобразный исторический волюнтаризм, который, однако, таковым не является, как мы сейчас попытаемся показать с помощью анализа текстов Чаадаева.

Проследим обе идеи Чаадаева по его высказываниям. Вот как выглядит у него идея вариабельности. «Не знаю, — пишет он, — может быть, лучше было бы пройти через все испытания, какими шли остальные христианские народы, и черпать в них, подобно этим народам, новые силы, новую энергию и новые методы; и, может быть, наше обособленное положение предохранило бы нас от невзгод, которые сопровождали долгое и многотрудное воспитание этих народов» (там же, с. 227-228). Была и такая возможность, и, по-видимому, в этом случае история России сложилась бы по-иному, и роль России была бы ролью одного из партнеров других европейских народов. Но фактически история сложилась иначе, соответственно другой возможности; «...несомненно, что сейчас речь идет уже не об этом: теперь нужно лишь стараться постигнуть нынешний характер страны в его готовом виде, каким его сделала сама природа вещей, и извлечь из него всю возможную пользу. Правда, история больше не в нашей власти, но наука нам принадлежит; мы не в состоянии проделать сызнова всю работу человеческого духа, но мы можем принять участие в его дальнейших трудах; прошлое нам не подвластно, но будущее зависит от нас» (с. 228).

Какой разительный контраст со славянофильской доктриной, какая разница пафоса этих двух воззрений! Возродить в их чистоте исконные принципы духовной жизни и социальности, построить на этих основах жизнь своей родины и, более того, навязать их всей Европе — таков провиденциалистский идеал школы «ретроспективной утопии». Воспринять все, что сделано человечеством, и воспользовавшись своими, историей созданными преимуществами, решить вопросы, поставленные человечеством, поставленные Европой; действовать своим разумом на основе анализа истории и современности — таков деятельный, «рационалистический», оптимистический идеал просветителя Чаадаева!

Вторая идея — идея исторического формирования «начала» истории народа: «характер страны», на который должны ориентироваться строители ее будущего, определен историей, как «природой вещей». Эту мысль Чаадаев варьирует в «Апологии» многократно, обосновывает ее с разных сторон. «Мы никогда не жили, — пишет он, — под роковым давлением логики времен... Воспользуемся же огромным преимуществом, в силу которого

мы должны повиноваться только голосу просвещенного разума, сознательной воли. Познаем, что для нас не существует непреложной необходимости, что, благодаря небу, мы не стоим на крутой покатости, увлекающей столько других народов к их неведомым судьбам; что в нашей власти измерять каждый шаг, который мы делаем, обдумывать каждую идею, задевающую наше сознание; что нам позволено надеяться на благоденствие еще более широкое, чем то, о котором мечтают самые пылкие служители прогресса, и что для достижения этих окончательных результатов нам нужен только один властный акт верховной воли, которая вмещает в себе все воли нации, которая выражает все ее стремления... Что же, разве я предлагаю моей родине скудное будущее? ...эти прекрасные судьбы ...будут лишь результатом особенных свойств русского народа...» (там же, с. 228-229). Чаадаев трактует здесь историю России как по-особому сложившуюся в результате определенных исторических обстоятельств. Россия — и здесь он опять-таки конфронтирует со славянофильской концепцией — свободна от традиции прошлого, поэтому она зависит от разума и просвещения, а не от необходимости, навязанной провидением через посредство «начала».

Я сказал выше, что исторический волюнтаризм, который можно усмотреть в этих рассуждениях Чаадаева, является мнимым. С первого взгляда выражения: «для нас не существует исторической необходимости», «крутой покатости», «неведомых судеб», мысль о том, что все зависит теперь от «просвещенного разума, сознательной воли» или от «верховной воли», могут быть истолкованы как исторический волюнтаризм. Но я понимаю эти высказывания Чаадаева именно как конфронтацию провиденциалистскому фатализму, как диалектическое понимание единства необходимости и свободы в истории, свободы, понятой вполне по-гегелевски — как осознанной необходимости. Именно таким предстоит перед нами и мнимый волюнтаризм «Апологии»: Россия свободна от необходимости как от фатальной предопределенности ее истории, и в особенности ее настоящего и будущего неким исконным, внедренным в нее с самого истока ее существования «началом». Она свободна от прошлого и как совокупности выработанных историей традиций. Сам ход истории, сама природа вещей, сама география страны определили ее современное лицо, ее задачи, ее надежды на будущее, ее роль в создании этого будущего — всего человечества. Собственно, весь пафос его пропаганды в том и состоит, чтобы доказать, что Рос-

сия подвластна не той провиденциальной необходимости, о которой толкуют сторонники «ретроспективной утопии», желающие вывернуть историю России по предначертаниям неких (по Чаадаеву — иллюзорных) традиций прошлого, а той необходимости, которая сложилась исторически, т.е. не провиденциальной, а реальной. Познать эту реальную необходимость и подчиниться ей — вот к чему зовет Чаадаев, вот в чем пафос его «Апологии». Противоречило ли это его собственной идеалистической точке зрения на философию истории и его провиденциализму, который выявляется и в некоторых формулировках в «Апологии»? Да, противоречило, но, как я уже сказал, именно эта сторона противоречия окажется ведущей во всей последующей его философской деятельности, в эволюции его идей.

Для такой интерпретации понимания необходимости исторического процесса вообще, русского в особенности, Чаадаев дает в «Апологии» немало оснований, кроме приведенного рассуждения. Таким дополнительным основанием являются, например, его рассуждения о Петре (там же, с. 219-220), по которым реформы Петра были подготовлены предшествующим развитием России. В этом смысле возможность реформ была определена не произволом царя, а самим историческим прошлым русского народа, сложившимся ко времени его реформ, исторически сложившимся характером народа, в то время как для славянофилов (и полемическая направленность изложения Чаадаевым своего взгляда также должна быть отнесена к складывающейся концепции славянофилов) реформы Петра были стихийным бедствием, катастрофой, пришедшей в русскую историю извне.

Итак, по целому ряду более или менее общих вопросов философии истории и философского истолкования истории отечественной Чаадаев полемизирует — явно или скрыто — со складывающимся славянофильством. Как истинный патриот и интернационалист он выступает против врагов разума, просвещения, против «ложного патриотизма» и «ретроспективной утопии».

Конечно, Чаадаев в ряде пунктов философии истории стоял на той же позиции, что и славянофилы: он был не только идеалистом, но и религиозным философом и в этом смысле провиденциалистом. Были и такие пункты в его взгляде на историю России, по которым следует признать славянофилов более правыми, чем их критик. Я имею в виду, например, надежды славянофилов на то, что им удастся восстановить истинную картину

богатства русской истории. Чаадаев здесь заблуждался, и не только как человек, не знающий, в сущности, отечественной истории, но и как философ: он полагал, что есть такие эпохи в жизни народов, когда они не имеют истинной истории, а живут лишь в материальном смысле. Концепция наций, по которой она становится таковой лишь тогда, когда играет всемирно-историческую роль, не выдерживает, конечно, критики: народ имеет свою историю, в том числе и историю своей духовной, социальной, культурной жизни на всем протяжении своего существования, хотя, конечно, формы, степени, богатство истории различны у разных народов.

И потому, когда Чаадаев иронизирует относительно разысканий славянофилов, направленных на восстановление истории русской культуры, он глубоко неправ. «Возможно, конечно, что наши фанатические славяне при их разнообразных поисках будут время от времени откапывать диковинки для наших музеев и библиотек; но, по моему мнению, позволительно сомневаться, чтобы им удалось когда-нибудь извлечь из нашей исторической почвы нечто такое, что могло бы заполнить пустоту наших душ и дать плотность нашему расплывчатому сознанию» (там же, с. 221). Или: «...в наши дни плохие писатели, неумелые антиквари и несколько неудавшихся поэтов, ..самоуверенно рисуют и воскрешают времена и нравы, которых уже никто у нас не помнит и не любит: таков итог наших трудов по национальной истории» (там же, с. 225). Эта ирония, конечно, совершенно неуместна и бьет мимо цели, ибо эта цель — изучение истории русской культуры — достойна не иронии, а всяческой поддержки.

Странное дело: «Апология» наполнена признаниями Чаадаева в том, что в «Письмах» он был во многом неправ, когда слишком резко и нигилистически судил о прошлом России: «была нетерпеливость в выражениях, резкость в мыслях» (там же, с. 226), «да, было преувеличение в этом обвинительном акте, предъявленном великому народу... было преувеличением не воздать должного этой (православной — З.К.) церкви...; наконец, может быть, преувеличением было опечалиться хотя бы на минуту за судьбу народа, из недр которого вышла могучая натура Петра Великого, всеобъемлющий ум Ломоносова и грациозный гений Пушкина» (там же, с. 229). И несмотря на все эти признания, Чаадаев и в «апологии» вновь впадает в эти же преувеличения.

Да, конечно, славянофилы были правы против Чаадаева, когда утверждали, что русский народ имеет богатую историю, и когда они вдохновляли поиски и исследования в этом направлении, когда деятели школы, вроде Петра Киреевского, непосредственно занимались такими исследованиями.

Но эти устремления славянофилов, хотя и вытекали в известной мере из их философской концепции относительно России как некоей богом отмеченной страны, конечно, никак не оправдывают ее самое и не изменяют ее ретроградного характера. К тому же эти устремления славянофилов оказали на Чаадаева положительное воздействие. Начав еще до возникновения славянофильства и полемики с формирующимся славянофильством изучение отечественной истории, он не без воздействия славянофилов в 40-х годах еще усиленнее будет заниматься этим изучением.

Такова была конфронтация Чаадаева относительно славянофилов — возникающего течения ретроспективной школы русской философии.

Эта конфронтация углубилась и обострилась в 40—50-х годах. (Продолжение следует).

Проблема свободы и несвободы в творчестве П.Я.Чаадаева

Проблема определения онтологического статуса свободы в современных условиях представляется наиболее актуальной.

Проблема свободы является одной из сложнейших проблем, волновавших мыслителей различных эпох. Этой теме посвящены многочисленные философские исследования. Но необходимо отметить, что значительно меньшее внимание в философских исследованиях уделялось рассмотрению противоположностей свободы.

Сложность анализа категории «свободы» и ее противоположностей заключается в том, что свобода зачастую переходит в свою противоположность и проявляется в мире либо как необходимость, либо как объективация, либо как произвол.

Сама грань, отделяющая свободу от ее противоположностей, настолько непостоянна, трудно различима, что зачастую приводит к смешиванию и соединению категории свободы и ее противоположностей. Например, в знаменитом определении, берущем начало в концепции Спинозы — свобода есть познанная необходимость, по существу, происходит отождествление свободы и необходимости.

Исходя из этого, для понимания онтологической сущности свободы важно введение категории, которая бы включала в себя все противоположности свободы. Такой категорией может являться категория несвободы.

Категория несвободы довольно редко встречается в философии. Так Г.Д.Левин определяет категорию «несвобода» как «путь к несчастью по воле другого человека» (*Левин Г.Д. Свобода и покинутость. Методологический анализ // Вопр. философии. 1997. № 1. С. 57).*

Одним из первых проблему свободы и несвободы применительно к российскому обществу поставил П.Я.Чаадаев.

Сущность свободы, по мнению П.Я.Чаадаева, можно понять, проследив историю развития христианства. Мыслитель выделяет в христианстве две стороны. Первая — действие христианства на личность, вторая — действие христианства на мировой разум. Философ различает божественное действие, проявляющееся в данное время в жизни человека, от того действия, которое проявляется в бесконечности. «В день окончательного завершения дела искупления все сердца и все умы составят одно чувство и одну мысль, и падут все стены, разделяющие народы и вероисповедания. Но в настоящее время каждому важно знать свое место в общем строе призвания христиан, т.е. знать, каковы те средства, которые он находит в себе и вокруг себя, для того, чтобы сотрудничать в достижении цели, стоящей перед всем человеческим обществом в целом» (Чаадаев П.Я. Соч. М., 1989. С. 28).

Мыслитель считает, что подлинная сущность христианства заключается именно в идее слияния всех нравственных сил в мире в одну мысль, в одно чувство, а также во все большем установлении социальной системы или церкви, которая должна установить царство правды среди людей.

Однако философ считает, что действие христианства не ограничивается его влиянием на душу людей. Чаадаев убежден, что «огромное действие, которое оно призвано вызвать, должно состоять из множества сочетаний, нравственных, умственных и социальных, где полная свобода человеческого духа должна непременно найти всяческий простор» (Там же, с. 31).

Таким образом можно заключить, что Чаадаев видит в христианстве почву для реализации свободы, так как христианство обладает абсолютной всеобщностью. Абсолютная всеобщность христианства в понимании Чаадаева это такое качество религии, которое даст возможность христианству не только господствовать над умами, вносить в сознание новые истины, побуждать людей к переживанию новых чувств, но и определяет действие индивидуальности и тем самым направляет человека к его назначению, не посягая на его свободу.

Рассматривая сущность духовной деятельности, мыслитель отмечает, что значительная часть поступков, мыслей людей определяется чем-то, что людям отнюдь не принадлежит. Философ приходит к выводу о том, что все действия, совершаемые людьми на протяжении жизни, представляют собой реализацию

инстинкта самосохранения. «Как бы ни было пламенно наше стремление действовать для общего блага, это воображаемое нами отвлеченное благо есть лишь то, чего мы желаем для самих себя, а устранить себя вполне нам никогда не удастся: в желаемое нами для других мы всегда подставляем нечто свое» (Там же, с. 43).

Именно инстинкт самосохранения как раз и определяет, по Чаадаеву, сущность всеобщего закона, который «предписал нам только одно: поступать с другими так, как мы желаем, чтобы поступали с нами» (Там же). Из этого тезиса логически вытекает вопрос: что такое абсолютное благо? Согласно концепции Чаадаева абсолютное благо — это незыблемый закон, по которому все стремится к своему предназначению. Следовательно, люди действуют согласно всеобщему закону, иначе основа бытия человека была бы заключена в нем самом, что, с точки зрения Чаадаева, было бы неполным. Поэтому Чаадаев считает, что для человека недоступно вывести положительный закон духовного бытия. А это и доказывает необходимость и неизбежность Откровения.

По мнению философа, человек может познавать окружающий мир природы с помощью чувственного познания, опыта, наблюдения, сопоставления, аналогии и т.д. Но эти формы познания неприемлемы, когда человек пытается познать духовный мир. Пытаясь рассмотреть структуру познания духовной реальности, Чаадаев сталкивается с противоречиями, пытаясь преодолеть которые субъект попадает в замкнутый круг.

Начинает рассуждение мыслитель с вопроса: что именно придется наблюдать человеку для раскрытия закона духовного порядка? Если ответ будет заключаться в том, что наблюдать нужно природу разума, тогда очевидным является тот факт, что природа разума отличается от материальной природы. Если материальная природа несвободна, тогда выходит, что свободен разум. Если разум свободен, то, следовательно, он следует законам, которые сам себе устанавливает. Таким образом, можно считать доказанной свободу разума. Но если свободен разум человека, почему не свободен сам человек? Это противоречие, по мнению Чаадаева, замыкает круг рассуждений и возвращает познающего к началу размышления.

И если даже предположить, что действительно существуют несколько общих законов, которым человек должен подчиняться, то эти законы, по мнению Чаадаева, будут относиться лишь к земной жизни человека. Они не могут быть всеобщими за-

конами, истинными законами духовного существа, так как касаются лишь части его существования. И если человек сможет постигнуть эти законы на основе опыта, они могут быть только законами одного периода времени. В таком случае эти законы нельзя считать всеобщими, а тем более законами духовной жизни вообще.

Исходя из этого, П.Я.Чаадаев делает вывод о том, что жизнь духовного существа объединяет два мира: материальный и духовный. И только материальный мир познаваем. Поэтому человек не может самостоятельно познать закон, объединяющий оба эти мира. Мыслитель считает, что этот закон должен быть преподан человеку таким разумом, для которого существует один мир и единый «порядок вещей».

Именно христианство, по мнению Чаадаева, должно открыть человеку этот высший закон. «Для христианства все движение человеческого духа не что иное, как отражение непрерывного действия Бога на мир. Изучение последствий этого движения дает ему в руки лишь новые доводы в подтверждение его верований... Он следит за учениями, в которые постоянно выливалась земная мысль, и находит там более или менее заметные следы первоначальных наставлений, преподанных человеку самим Создателем в тот день, когда Он его творил своими руками; он размышляет об истории человеческого духа и находит в ней сверхприродные озарения, не переставшие просвещать без его ведома человеческий разум, пронизывая весь тотт туман, весь тот мрак, которым этот разум так охотно себя облекает. Всюду примечает он эти всеильные и неизгладимые идеи, нисшедшие с неба на землю, без которых человечество давно бы запуталось в своей свободе» (Там же, с. 46-47).

Таким образом, согласно концепции Чаадаева основным законом духовного мира является сочетание следующих факторов: 1) первоначальных идей, вложенных Богом в душу людей; 2) воздействие человеческого разума на эти идеи; 3) сохранение этих идей человечеством; 4) передача их от поколения к поколению на протяжении веков.

Философ устанавливает тот факт, что разум человека имеет подчиненное значение в познании. Если предположить, что разум человека находится в подчиненном положении по отношению к Божественным идеям, тогда идеи добра, долга, закона, добродетели рождаются только вследствие ощущаемой человеком потребности подчиниться некоторой внешней силе. «Вся наша активность есть лишь проявление силы, заставляющей нас

стать в порядок общий, в порядок зависимости. Соглашаемся ли мы с этой силой или противимся ей — все равно, мы вечно под ее властью. Поэтому нам только и надо стараться отдать себе возможно верный отчет в ее действии на нас и, раз мы что-либо об этом узнали, предаться ей со спокойной верой. Эта сила, без нашего ведома действующая на нас, никогда не ошибается. Она-то и ведет вселенную к ее предназначению» (Там же, с. 51).

Отсюда видно, что один из главных вопросов, волновавших Чаадаева, заключался в следующем: «Как открыть действие Верховной силы на человеческую природу?» Если начать рассуждение с предположения, что первооснова духовного мира вполне соответствует первооснове мира физического, то эта первооснова, следовательно, по отношению к физическому миру воспринимается как непреодолимая сила, которой все неизбежно подчиняется. А по отношению к духовному миру эта сила воспринимается как сила, действующая в сочетании с собственной силой человека. Поэтому человек признает главенство подчиненности над свободой, а также зависимость устанавливаемого человеком для себя закона от общемирового закона.

Таким образом, согласно концепции Чаадаева человек, принимая свободу как данную реальность, признает зависимость подлинной реальностью. Исходя из этого возникает вопрос: в чем заключается эта зависимость, подчиненность в духовной жизни?

С одной стороны, если рассматривать познание в области физики, натурфилософии, то, по мнению Чаадаева, люди достигли в этой области больших успехов потому, что разум был поставлен в подчиненное положение по отношению к природе — «она сковывает разум, она подводит его под всемирное ярмо повиновения и делает его столь же слепым и подвластным, как та самая природа, которую он исследует» (Там же, с. 52).

С другой стороны, Чаадаев указывает и на то, что открытия совершались и с помощью интуиции, существование которой говорит о том, что «человеческий разум не достигает самых положительных своих знаний чисто внутреннею своею силой, а направляется непременно извне» (Там же, с. 53). Следовательно, настоящей основой умственной деятельности является логическое самоотречение, которое в концепции Чаадаева равноценно нравственному самоотречению.

Мыслитель отмечает также, что познание природы осуществляется не только через опыт и наблюдение, а также и через рассуждение: «Всякое природное явление есть силлогизм с боль-

шей и меньшей посылками и выводом» (Там же, с. 53). Из этого следует, что и в познании природы ум познающего только следует закону, который перед ним раскрывается в процессе познания. Этот закон, по Чаадаеву, заключается в стремлении человечества к благу. «Как могло бы человечество в целом шествовать вперед в своем беспредельном прогрессе, если бы в сердце человека не было одного мирового понятия о благе, общего всем временам и всем странам и, следовательно, не человеком созданного?» — ставит вопрос Чаадаев (Там же, с. 54). Ответом на этот вопрос становится вывод о том, что в основе всякого нравственного действия всегда лежит чувство долга, а тем самым — подчинения.

Таким образом, можно заключить, что любое нравственное действие представляет собой полную подчиненность человека моральному закону.

На основе этого вывода возникает следующий вопрос: что бы вышло, если бы человек мог довести свою подчиненность до совершенного лишения себя своей свободы? Согласно концепции Чаадаева это было бы высшей степенью человеческого совершенства: «...всякое движение души его вызывалось бы тем самым началом, которое производит все другие движения в мире. Тогда исчез бы теперешний его отрыв от природы, и он бы слился с нею» (Там же, с. 55). То есть полное лишение человека внешней свободы, его подчиненность моральному закону, долгу практически становится в концепции мыслителя синонимом совершенства.

Но в объективном мире человек несовершенен. По мнению Чаадаева, именно ощущение человеком своей собственной воли выделяет его из окружающего мира и, тем самым, человек становится обособленным существом. Согласно концепции мыслителя обособление человека является следствием насильственного отчуждения человека от всеобщей природы. В этой связи Чаадаев считает, что «если бы человек отрешился от своего нынешнего пагубного я, то разве не нашел бы вновь и идею, и всеобъемлющую личность, и всю мощь чистого разума в его изначальной связи с остальным миром? И разве тогда все еще стал бы он ощущать себя живущим этой узкой и жалкой жизнью, которая его побуждает относить все к себе и глядеть на мир только через призму своего искусственного разума? Конечно, нет, он снова начал бы жить жизнью, которую даровал ему сам Господь Бог в тот день, когда извлек его из небытия» (Там же, с. 55).

По мнению философа, задачей человечества как раз и является вновь обретение этой исконной жизни, то есть обретение внутренней свободы путем отказа от внешней свободы. Таким образом, внутренняя свобода в понимании мыслителя — это свобода познания бытия, возвращение к первоначальному откровению: «...утраченное и столь прекрасное существование может быть нами вновь обретено. Это всецело зависит от нас и не требует выхода из мира, который нас окружает» (Там же, с. 56).

Философ считает, что на пути обретения внутренней свободы, на пути полного слияния с Откровением, существуют два препятствия: время и пространство. Феномен времени связывается Чаадаевым с памятью. А память, в понимании мыслителя — это действие воли, так как «мы помним не более того, что желаем вспомнить, иначе весь ряд событий, сменявшихся на протяжении моей жизни, оставался бы постоянно в моей памяти, а между тем, наоборот, даже в то время, когда я даю полную свободу своим мыслям, я воспринимаю лишь воспоминания, связанные с данными состояниями души, с волнующим меня чувством, с занимающей меня мыслью» (Там же, с. 56).

Рассматривая феномен времени, Чаадаев приходит к выводу о том, что в беспредельности, которая является естественной оболочкой мысли, как раз и заключается истинное время.

Феномен пространства мыслится Чаадаевым как чистая форма, в которой людям представляется внешний мир. Феномен пространства вне мысли, у него нет ничего общего с сущностью духа, мысль только логически принимает условия пространства. Следовательно, согласно концепции мыслителя пространство еще менее чем время может закрыть путь к новому бытию.

Новое бытие, высшую жизнь философ мыслит как жизнь совершенства, достоверности, ясности, беспредельного познания, но прежде всего как жизнь совершенной подчиненности. Чаадаев убежден, что предельной точкой прогресса человечества может быть полное слияние человеческой природы с природой всего мира. Это является согласно концепции философа подлинным выражением Высшего Разума: «Моему существованию нет более предела; нет преград видению безграничного; мой взор погружается в вечность; зеленый горизонт исчез; небесный свод не упирается в землю на краях безграничной равнины, стелющейся перед моими глазами; я вижу себя в беспредельном пребывании, не разделенном на дни, на часы, на мимолетные

мгновения, но в пребывании вечно едином, без движения и без перемен, где все отдельные существа исчезли друг в друга, словом, где все пребывает вечно» (Там же, с. 56).

Чтобы достигнуть такого состояния, человеку согласно концепции Чаадаева требуется иметь душу, раскрытую для познания. Но мыслитель отмечает, что человек создает себе свой собственный закон — нравственный закон. И этому закону, который сам человек может в любой момент разрушить и постоянно разрушает, человек приписывает «все положительное, все безусловное, все непреложное, присущее настоящему закону его бытия. А между тем при помощи одного только своего разума, он, очевидно, мог бы постигнуть относительно этого сокровенного начала одну лишь его неизбежную необходимость, ничего более» (Там же, с. 59).

Чаадаев указывает на различие нравственного закона и закона физического. По мнению мыслителя, различие между этими двумя законами заключается в том, что многие люди могут и не знать на протяжении своей жизни о движущих силах природы. Но человек всегда имеет представление о началах, побуждающих его действовать, т.е. имеет понятие о добре и зле. Философ считает, что без понятия о добре и зле человек не был бы разумным существом.

Исходя из этого, Чаадаев говорит о том, что познание в области физического мира приводит к тому, что абсолютная форма познанного предмета должна быть непременно формой чего-то конечного, и место этого предмета в познавательной деятельности должно находиться вне субъекта познания. Именно в этом положении, по Чаадаеву, заключаются условия достоверности.

Но когда речь идет о духовной области познания, то здесь нельзя определить предел, например, моральному действию. В духовной области само действие совершается внутри субъекта познания. Как же достигнуть очевидности в духовной области? По мнению Чаадаева, на этот вопрос пока ответ никто не дал.

Философ считает, что в духовной области все действия совершаются «в силу свободных актов воли, не связанных между собою, не подчиненных другому закону, кроме своей прихоти; одним словом, все сводится здесь к действию хотения и свободы человека» (Там же, с. 65).

Таким образом, в духовной области, по Чаадаеву, действуют две силы: «Одна из них, сознаваемая человеком — свободная воля, наше хотение; другая — действие на наше существо неко-

ей вне нас лежащей силы» (Там же, с. 66). Здесь мыслитель имеет в виду как раз божественную силу, силу откровения. Согласно концепции Чаадаева у человека есть внутреннее ощущение реальности высшей по сравнению с окружающим его видимой реальностью. По мнению философа, эта высшая реальность и есть реальность объективная, которая «растворяет нас самих во всеобщем единстве» (Там же, с. 67). Мыслитель считает, что в этом «всеобщем единстве стираются все различия, все пределы, которые устанавливает разум в силу своего несовершенства и ограниченности своей природы: и тогда-то во всем бесконечном множестве вещей остается одно только действие, единственное и мировое» (Там же, с. 67).

Но человек постоянно сомневается в существовании присущей ему самостоятельной силы. Чаадаев призывает принять собственные действия человека за побочную причину, за силу, которая действует лишь поскольку она соединяется с другой высшей силой. Причем, по Чаадаеву, собственное воздействие человека исходит действительно от него лишь в том случае, когда оно соответствует закону. Когда человек отступает от этого закона, его действия определяются не им самим, а исключительно тем, что его окружает. Поэтому человек несвободен тогда, когда его действия не подчиняются закону, когда он подчиняется чуждым влияниям.

С другой стороны, как считает Чаадаев, покоряясь божественной силе, человек никогда не имеет полного сознания этой силы, поэтому божественная сила, по Чаадаеву, никогда не может попираť свободу человека. Следовательно, свобода человека заключается в том, что он не ощущает своей зависимости.

Таким образом, свобода мыслится Чаадаевым как некое первоначальное состояние человека в момент сотворения его Богом: «...он так восхотел. Сотворим человека по нашему образу и подобию, сказал Он. Этот образ божий, его подобие — это наша свобода» (Там же, с. 71). Но по мере развития мира возникла другая ужасная идея — злоупотребление свободой и зло как его последствие. «Мы то и дело вовлекаемся в произвольные действия, и всякий раз мы потрясаем все мироздание. И эти ужасные опустошения в недрах творения мы производим не только внешними действиями, но каждым душевным движением. Каждой из сокровенных наших мыслей» (Там же, с. 71).

Чаадаев замечает, что истинную природу человека составляет то, что из всех существ он один способен просвещаться беспредельно. В этом, по мнению философа, заключается его превосходство над всеми созданиями. Для того, чтобы человек смог возвыситься до свойств разумного существа, необходимо, как считает мыслитель, чтобы «чело его озарилось лучом высшего разума» (Там же, с. 81). Но в дальнейшем, по мнению Чаадаева, человек утратил способность воспринимать голос Бога. Это было следствием дара полученной им неограниченной свободы. Но несмотря на это, мыслитель убежден, что Бог продолжает постоянно обращаться к человеку «через посредство ему подобных» (Там же, с. 81).

Чаадаев убежден, что «великий закон постоянного и прямого воздействия высшего начала повторяется в общей жизни человека, как он осуществляется во всем творении. Там — это сила, заключающаяся в количестве, здесь — это принцип, заключающийся в традиции; но в обоих случаях повторяется одно и то же: внешнее воздействие на существо, каково бы оно ни было, воздействие сначала мгновенное, а затем — длительное и непрерывное» (Там же, с. 81).

Исходя из этого, можно предположить, что если в объективной действительности человеческий разум на самом деле лишь постоянное воспроизведение мысли Бога, то разум человека во времени или разум субъективный есть разум, который человек сам себе создал благодаря свободной воле. Тем не менее ум человеческий, замечает мыслитель, всегда ощущал потребность себя перестроить по идеальному образцу. Философ считает, что именно «идеи, возникающие посредством взаимного соприкосновения душ и в силу таинственного начала, которое увековечивает в созданном сознании действие Сознания Верховного, поддерживает жизнь природы духовной таким же порядком, как сходное соприкосновение и аналогичное начало поддерживают жизнь природы материальной. Так продолжается во всем первичное воздействие, так оно выливается окончательно в некое провидение, постоянное и непосредственное, простирающее свое действие на всю совокупность существа» (Там же, с. 86).

Таким образом, Чаадаев признает постоянное действие в истории «совершенно мудрого разума» на разум человеческий. Философ признает в этой связи, что первые идеи, первые познания внушались людям «Верховным Разумом». Следователь-

но, заключает мыслитель, в развитии человеческого разума создавшая его сила должна и далее оказывать на него то же действие, как и при сообщении ему «первого движения».

Рассматривая способ постоянного воздействия Божественного Разума в духовном мире, Чаадаев указывает на то, что кроме соответствия этого воздействия первоначальному действию, осуществляться это воздействие должно таким образом, чтобы человеческий разум оставался совершенно свободным и мог развить свою деятельность.

В этой связи мыслитель указывает и на то, что личность и свобода существуют постольку, поскольку есть различия в умах, нравственных силах и познаниях.

На основе изложенного возникает вопрос: сможет ли когда-либо человек на место личного, обособленного сознания, которое обладает личностью, приобрести такое общее сознание, которое заставляло бы его постоянно чувствовать себя частью «великого нравственного целого? По мнению Чаадаева, на этот вопрос можно ответить положительно, так как наряду с «чувством отдельной личности мы носим в сердце чувство связи с родиной, с семьей, с идейной средой, членами которой мы являемся... зародыш высшего сознания, несомненно в нас пребывает, он составляет даже самую сущность нашей природы» (Там же. с. 115).

Философ считает, что «теперешнее Я» не вложено в человека каким-то непреложным законом, что люди сами внесли его в свою душу, а все назначение человека состоит в разрушении его отдельного существа и в замене его существом совершенно социальным и безличным (Там же, с. 115).

Но если все-таки признать в человеке свободную волю, то возникают следующие вопросы: должна ли она иметь сходство или тождество с верховной волей?; имеет ли воля человека такую же силу свободы, как и верховная воля?; «сколько эта свободная человеческая воля может получить силы, если встретится с волею Вышней, сольется с нею, исчезнет в ней?» (Там же, с. 155-156).

Пытаясь найти ответы на эти вопросы, Чаадаев переосмысливает божественную историю: «Ясно, что Бог, предоставив человеку свободу воли, отказался от части своего владычества в мире и представил место этому новому началу в мировом порядке; вот почему можно и должно ежечасно взывать к Нему о пришествии Царства Его на земле, т.е. о том, чтобы Он соблаговолил восстановить порядок вещей, господствовавший в мире, пока злоупотребление человеческой свободой еще не ввело в него зло» (Там же, с. 174).

Таким образом, философ доказывает существование двух законов: закона мира физического и закона мира нравственного. Закон физического мира, по Чаадаеву, имеет целью сохранение жизни физических существ природы, являющейся их совокупностью. Закон нравственного мира имеет целью сохранение жизни разумных существ и общества в целом.

В этой связи мыслитель приходит к выводу о том, что на самом деле эти два закона составляют единый закон, который действует совершенно тождественно в той и в другой области.

Этот универсальный закон Чаадаев называет законом жизни или законом бытия: «Он не подлежит ни развитию, ни выработке. Развивается, вырабатывается жизнь, бытие, — закон остается неизменным. Человек может, конечно, в силу своей разумной и свободной природы не постигать законов этой природы, или знать их в той или другой степени совершенно, или же, зная закон, не подчиняться ему. Но тем не менее закон пребывает всегда неизменным, и так же неизменно действие его на человека» (Там же, с. 194-195).

Таким образом, мы видим, что согласно концепции Чаадаева божественная мудрость не пыталась затормозить движение истории, она не могла и не пыталась упразднить свободу в духовной области. Именно божественная мудрость «вложила в сердце человека задатки всех тех благ, которыми человеку дозволено пользоваться, и затем предоставила действовать человечеству» (Там же, с. 215).

И.Н.Барциц

Российское пространство: от историко-философского осмысления к государственно-правовому

Сам термин «пространство» имеет общефилософское толкование и вводится в правоведение в качестве тщательно разработанной философской категории. В своих различных ипостасях термин пространство выполняет конкретно-научные, оценочные и познавательные функции в различных областях знания, где исследуются такие явления, как физическое пространство, географическое пространство, государственное пространство (государственная территория), правовое пространство и т.д.

К сожалению, в современной юридической науке термин «пространство» представлен своей малой толикой, когда изучается вопрос о действии нормативных юридических актов во времени, пространстве и по кругу лиц. Проблематика действия нормативно-правовых актов в рамках государственной территории ограничивается анализом, во-первых, проблемы действия актов на всей территории государства или на ее определенной части, и во-вторых, степени применения и роли положений международного права в национальной правовой системе.

Причем даже этот аспект проблемы считался советским правоведением не столь значимым. Как отмечал С.С.Алексеев: «Пределы действия нормативного юридического акта устанавливаются по трем основным измерениям: по времени, территории, лицам. Основное теоретически и практически важное из этих измерений — действие акта во времени»¹. С обеспечением действия нормативно-правовых актов в советском правовом пространстве особых проблем не возникало, оно презумировалось как нечто чрезвычайно стабильное и послушное.

Однако процессы разрушения Союза ССР, становления новой формы российской государственности — Российской Федерации, возникающие на правовом пространстве России проблемы с очевидностью выводят на передний план вопросы сохранения правового пространства страны, его развития.

В данном случае предметом исследования выступает правовое пространство как один из инструментов изучения современной российской правовой действительности, перспектив развития российской государственности и рассмотрения возможности формирования в России правового государства. Следует отметить, что несмотря на достаточно частое упоминание в юридической литературе понятие правовое пространство не было подвергнуто глубокому специально-юридическому анализу. Потребность в подобном анализе обусловлена тем, что исследование правового пространства, его составных частей и элементов, основных признаков, принципов формирования и закономерностей развития позволяет раскрыть основные черты права и государства как социальных явлений и, что более важно, определить необходимые критерии и механизмы, применение которых в современной Российской Федерации позволяет обеспечить сохранение государства и его прогрессивное развитие.

Исследуя правовое пространство как юридическую категорию, с необходимостью следует выделять закономерности его формирования, развития. Изучение категории правового пространства в соответствии с требованиями материалистической диалектики заключает, что закономерности его развития не могут быть раскрыты вне связи с государственным пространством и государственной властью. В этом объективная затрудненность исследования правового пространства. Право в его позитивистском понимании предстает как четкая модель, подчиняющаяся законам и логике, сходной с математической. Однако с другой стороны, право обусловлено социальными явлениями, экономической системой общества и испытывает на себе сильное политическое и социальное воздействие. Прежде всего в создании правовых норм проявляется верховенство государственной власти. Однако «в условиях подлинной демократии, — отмечает Г.В.Мальцев, — связь между правом и государством зависима и производна от связи между правом и обществом... Истинным создателем права является демократическое общество, а государство осуществляет известные действия по изданию юридических актов и организации их исполнения...»².

Позитивное право неразрывно связано с государством. Поэтому правовое пространство непосредственно обусловлено обслуживаемым тем или иным правом государственным пространством. Эта взаимосвязь обуславливает перенос ряда основных характеристик государственного пространства в категории, характеризующие правовое пространство. Среди них такие категории, как целостность (государственная и правовая), суверенитет (государства и государственной власти), верховенство (прежде всего федерального законодательства в сложностоставных государствах) и др.

С другой стороны, правовое пространство предстает как самостоятельное и в некоторой степени обособленное от государственного пространства явление, развитие которого характеризуется собственной совокупностью признаков.

Особую актуальность рассмотрению этой проблемы в России придает отсутствие ясного ответа на вопрос: Где начинается и где кончается Российское государство? Аналогичный вопрос для гражданина любой европейской страны, если и не примитивен, то, по крайней мере, не сложен. Британцы, французы, испанцы и итальянцы, не задумываясь, опишут географические пределы своего государства и тем самым, ничуть не смутившись, определят, что есть Франция, Великобритания, Испания или Италия.

До 1990 г. в Европе был лишь один народ, для которого при ответе на этот вопрос были необходимы дополнительные объяснения. Каждый гражданин как Федеративной Республики Германия, так и Германской Демократической Республики понимал, что его государство — еще не вся Германия. С падением Берлинской стены и подписанием 31 августа 1990 г. Договора об объединении Германии этот вопрос перестал быть затруднительным и для немцев. Германский вопрос для Европы, в том виде, в каком он был поставлен после окончания II мировой войны, исчерпал себя. Но тогда же в Европе появился другой народ, которому для ответа на поставленный вопрос понадобилась целая система обоснований и пояснений. Это — народ России. Появился новый вопрос европейской и мировой политики — Русский вопрос: «Что такое Россия? Где она находится? Где начинается и где кончается?».

Однажды Анна Ахматова от лица своего поколения сказала: «Была Россия, мы все ее любили. Стало СССР. Как я могу любить это нагромождение согласных.» Однако при всех идеологических и иных возражениях государственная идентичность

Российской империи и Союза ССР не оспаривалась ни в самой стране, ни за ее пределами. Советский Союз был лишь очередной государственно-правовой формой, объединяющей ту же самую территорию (за не столь значительными изъятиями) и то же самое население, что и Российская империя. Поколения, пришедшие на смену ахматовскому и выросшие в Советском Союзе, полюбили это «нагромождение согласных» и болезненно пережили его разрушение. Юридическим продолжателем Советского Союза стала Российская Федерация, основная часть и сердцевина исторической России, переживающей очередной этап своей дезинтеграции. Трудно не согласиться со словами Мак-Дауэлла, что «сегодняшняя Россия напоминает человека, который пытается сложить рассыпанные кусочки древней мозаики, секрет которой он утратил».

Секрет этой мозаики в общем своде идей и ценностей, выработанных в ходе многовековой совместной истории, в единых представлениях о человеке, о роли государства и государственности в развитии народа, во взглядах на прогресс и духовное развитие. Вне зависимости от религиозных и этнических различий эти идеи и концепции стали общедоступными и понятными для любого представителя российского социума, сформировали всю систему общественной жизни на шестой части земного шара.

Если дополнить к этому географический, пространственный элемент, то можно представить цельную российскую идентичность как итог совместной исторической жизни, сплав общего духовного миропонимания и взаимосвязанных друг с другом надежд на историческую перспективу. Безусловно, основная роль в осуществлении надежд на будущее отводится стабилизации экономического положения в стране. Тем не менее при прагматичном подходе успешное внутреннее развитие возможно лишь при адекватном подходе к внешним стратегическим задачам по утверждению России в окружающем ее мире. Здесь выстраивается следующая система внешнеполитических приоритетов, иногда включающая в себя и некие парадоксальные моменты: 1) объединение с Беларусью; 2) федерализация Украины и Казахстана; 3) экономически сильная единая Европа при сохранении ее политической многополярности; 4) утверждение гегемонистских стремлений в политике США; 5) стабильный коммунистический Китай; 6) усиление стран «третьего» мира; 7) выработка и

продвижение Россией своей модернизированной культурной (цивилизационной) модели, сочетающей традиционные устои с технологическим прорывом.

За тысячелетия своего развития каждый народ создает свою собственную систему государственной (национальной) идеи. Часто эта государственная идея превращается в некий конгломерат мифов об особом предназначении и особой роли в мировой истории. Причем одна из идей становится ведущей, основной для всей государственной идеологии. Если вся германская история выводится из государственного мифа о Священной Римской империи германской нации, то вся русская история основывается на идее Святой Руси и обусловленным ею стремлением расширить государственные пределы России.

Особенности исторического развития русского суперэтноса привели к необходимости дополнительной четкости при определении таких понятий, как «русская нация», «русский народ». Советская теория нации исходила из культурно-бытового единства этноса при формировании нации, основанного на многочисленных признаках, среди которых общность языка, религии, происхождения и т.п. При всей значимости каждого из вышеперечисленных признаков ни один из них не является определяющим. Действительно, принадлежность к одной и той же религии сплачивает и объединяет людей, но русские и греки, будучи православными, не образуют единой нации. Несомненно, общность языка играет одну из важнейших ролей в национальном самоопределении, но русский в России и русский в Америке, сохранивший язык, но потерявший гражданство, вряд ли чувствуют свое единение. Люди, говорящие на одном и том же языке, лучше понимают друг друга, но не образуют единой нации. Несомненно, общность происхождения, истории лежит в основе нации, но нация - это продукт сложных процессов ассимиляции, в результате которых к одной нации относятся даже люди различных рас.

Итак, если все вышеперечисленные признаки выступают в качестве второстепенных, то что же действительно формирует народ, какие факторы выступают в качестве основополагающих. Это:

— психологический фактор, осознание своей принадлежности к нации. Можно говорить на разных языках, исповедовать различные религии, следовать различным традициям, но если в сознании человека укоренена мысль об его единстве с другими людьми, проживающими с ним в одном государственном про-

странстве, то это скрепляет сильнее многих других факторов. Осознание бед этого государства и этого народа как своих и есть психологический фактор в процессе формирования единства нации;

— юридический фактор, государственно-правовая принадлежность человека к тому или иному государству. В своей «Русской правде» декабрист П.И.Пестель отметил, что «опыты всех веков и всех государств доказывали, что народы везде бывают таковыми, каковыми их обделяют правление и законы, под коими они живут». Скрепляет все вышеперечисленные признаки именно юридическая, правовая принадлежность человека к тому или иному государству.

Формирование нового образа России невозможно без определения ее национально-государственной идентичности. Если ранее поиск национальной идеи был уделом политологов и философов, то сегодня в этот процесс включились и юристы. В своей книге «Территория государства» С.Н.Бабурин заключает, что «Русская цивилизация предполагает гармоничное сочетание двух элементов: духовного (культурного) и земного (территориального, пространственного). Первый предполагает прежде всего русский язык, русскую культуру, второй — Русскую землю, ту территорию, которую в течение столетий осваивали и защищали русские люди, государственную общность, сложившуюся на этой территории»³. Предлагаемая схема с очевидностью должна быть дополнена государственно-правовым моментом, призванным обеспечить сохранение и развитие русской культуры на русской земле. Без четко определенной системы правовых инструментов поддержания внутrigосударственной стабильности и единства, без использования международно-правовых механизмов защиты интересов страны вне ее пределов российская государственность обречена на последовательное разрушение.

Из множества разрабатываемых юристами вариантов подобной государственно-правовой составляющей, на мой взгляд, наиболее достойной является предложенная в качестве современной «русской идеи в контексте всемирной истории» концепция цивилизма. Авторство известного российского правоведа, признанного специалиста в области философии права В.С.Нерсесянца придает этой концепции дополнительный авторитет. Отрицая одновременно и коммунистическую, и капиталистическую перспективу постсоциалистического развития

России, цивилизм призван освободить общество с социалистическим прошлым от «комплекса исторической неполноценности» и «избежать исторической дисквалификации» России.

В данной трактовке, цивилизм (производное от *civis* — гражданин) предстает как «послесоциалистический строй с неотчуждаемым правом каждого гражданина на гражданскую собственность». Большое достижение этой концепции в стремлении подвести под претензии России на роль великой державы соответствующее правовое обеспечение. Цивилизм позволяет преодолеть тупиковость социалистической перспективы для России, с одной стороны, и избежать, невоспринимаемой обществом капитализации, с другой.

Однако диалектика исторического прогресса не столь очевидна. Преодоление социализма и отвержение капитализма не означает безусловного продвижения вперед. Действительно, в ходе проведенных преобразований удалось сформировать свойственные капиталистическому обществу виды собственности, основы рыночных отношений, политическую систему. Однако, и здесь следует согласиться с В.С.Нерсисянцом, «эти начала и формы ... добуржуазные — по их природе и содержанию, по степени их социально-исторической развитости и т.д. ... Мы в результате проводимых реформ неизбежно оказываемся в докапиталистической (можно сказать, неофеодальной) ситуации»⁴. Подобная неофеодализация свойственна не только экономическим отношениям, она характеризует всю систему государственного устройства страны.

Современная организация российской государственности и российской правовой системы не отвечает вызовам времени. Реформа российского государства, всех сфер его политической, экономической и духовной жизни может быть эффективной только при адекватности нормативно-правовых актов, состояния системы права и системы законодательства как процессам, происходящим в обществе, так и потребностям социального прогресса. Несмотря на достаточно продолжительный временной промежуток самостоятельного существования российского права, российское правоведение и российское общество не достигли согласия по ряду основных вопросов реформирования государственного устройства России: Как должно быть организовано государственное пространство России? Из каких составных частей оно состоит, и в каких взаимоотношениях между собой эти составные части находятся? Какие механизмы используются российской властью для обеспечения единства государства?

Без ответа на поставленные вопросы трудно представить разрешение экономических проблем, стабилизацию политической ситуации в стране, преодоление национальных (этнических) противоречий и, в конечном счете, полноценное и обладающее перспективой развитие российской государственности.

При постановке этих задач и их разрешении необходимо четко видеть генетические предрасположенности российского права. В той степени, в какой каждый человек должен быть осведомлен о своих генетически обусловленных недугах, так и каждое государство должно оценить исторические опасности, обусловленные особенностями его формирования и развития. Вся российскую историю единство государства обеспечивалось силой власти. Право выступало не как общепризнанный регулятор общественных отношений, а как орудие власти в деле поддержания государственной стабильности. Единство российского государства основывалось не на силе права, а на силе власти. И когда власть оказалась слабой, правовые механизмы не смогли обеспечить сохранение государства.

В свое время Джон Стюарт Милль не без оснований заключил, что свободные институты едва ли возможны в стране, населенной разными национальностями, так как выработка единого общественного мнения, необходимого для этого, невозможна, если населяющие эту страну люди не испытывают друг к другу соседских чувств, говорят на разных языках и т.д. Это утверждение стало одним из расхожих при обосновании невозможности построения демократического общества в многонациональных странах вообще и в России в частности. Причем не только в современную эпоху. Так посетивший Россию еще в царствование Александра III итальянец Карлетти заключил: «Вообразите себе парламент, куда входит и самоед, одетый в оленью шкуру, и киргиз в своей тюбетейке, и калмык в шелковом или бархатном бешмете, и армянин в своем черном кафтане, и черкес в башлыке из верблюжьей шерсти с набором снарядов на груди, и грузин в архалуке..., а затем уже следует великороссиянин, белорус, мингрелец, татарин, молдаванин, перс. Подумайте, какие тут могут быть однородные идеалы и партии, когда великоросс будет стоять на своих консервативных началах, малоросс станет увлекаться демократическими стремлениями, финляндец выдвинет свою конституцию, поляк — республиканские надежды, а монгол станет придерживаться авторитетных преданий

прежней власти. Кто сможет привести к согласию все эти разнообразные стремления, вероисповедания, идеалы? Один лишь принцип царской власти, самодержавие. Надо в этом сознаться».

Однако подобный вывод обусловлен неверным истолкованием неверных логических посылок и, прежде всего, одномерным пониманием самих критериев демократичности государства. Если обратиться к достижениям современной политологии, то концепция правового государства содержит два типа демократических государств. Это:

— государства национально-демократические, характеризующиеся более или менее высокой степенью интеграции общества и его однородности, использующие в своей государственно-правовой деятельности механизмы мажоритарной демократии: мажоритарная избирательная система; ответственное перед парламентом правительство, формируемое партией, победившей на выборах; унитарность государственного устройства и т.д.;

— государства концессуальной демократии, которым свойственна многосоставность, множественность, неоднородность политической, этнической, социальной структур общества. Причем для государств этого типа использование механизмов мажоритарной демократии с необходимостью дополняется инструментами более сложного порядка, механизмами общественной, концессуальной демократии: пропорциональность как основной принцип политического представительства, в том числе и пропорциональная избирательная система; использование принципа большой коалиции при формировании правительства; высокая степень автономности структур гражданского общества; использование федеративных начал в государственном устройстве и т.д.

Очевидно, что Россия не обладает высокой степенью внутренней интеграции, характеризуется сложным этническим составом, высокой дробностью стратификации общества. Невозможность реализации в России принципов мажоритарной демократии не означает недостижимости демократии общественной (концессуальной).

Поэтому российское правоповедение призвано обеспечить юридическую проработку механизмов правового регулирования, предназначенных для обеспечения процессов демократизации российского общества на основах концессуальной демократии. Что однако не отрицает необходимость политической модернизации российского общества, подразумевающей прежде всего национальную интеграцию, то есть замену региональных тра-

диционных, религиозных, родовых, этнических, политических авторитетов многочисленных этносов на российском пространстве единым общенациональным общероссийским авторитетом.

В политической сфере основной задачей остается формирование нации как осознания каждым гражданином страны своей причастности к единому народу России. Причем этот процесс с объективностью подразумевает искоренение субнациональных, традиционных приверженностей и предпочтений и замену их предпочтениями и преданностью единой нации. В этом контексте демократизация вполне обоснованно предстает как следствие интеграции нации. Попытки демократизировать процесс осуществления государственной власти до достижения единства нации опасны дезинтеграцией государства. Именно этим фактором обусловлены причинно-следственные связи между процессами «перестройки» и распада Союза ССР.

Ничего демократического в разрушении великого исторического государства нет, ни по форме, ни по содержанию. Российская Федерация в СССР не являлась метрополией для других прежних союзных республик, какой являлась в Британской империи Великобритания. Россия — это историческое сердце российской государственности, место соединения ее откровенных центростремительных векторов. Российская власть может сколь угодно часто признаваться в отсутствии имперских амбиций, в поддержке государственности новых независимых государств, подписывать соответствующие международные соглашения и издавать указы, но она не может лишить свой народ, свою культуру и свой язык объединительной функции.

С другой стороны ни в коем случае нельзя попасться на продвигаемую руководством ряда субъектов Российской Федерации концепцию, что в России должна быть реализована модель единого государства, состоящего из двух равновесных этноконфессиональных частей — славянско-православной и тюркско-исламской. Хотя игнорирование мусульманского и тюркского начал в структуре России опасно, и Россия изначально формировалась как многоэтническая и многоконфессиональная держава, никем не должно подвергаться сомнению, что Россия - государство, в основе которого русская культура, русский язык, русские традиции.

Идея сильной власти не удержала российское единство, идея права не смогла стать объединяющей для российского народа. Остается испробовать идею сильной власти, основанной на праве. Если в качестве ведущей ценности европейской культуры выс-

тупает право, то в России таковой выступает власть. Но власть, неоснованная на праве, может воспроизвести лишь одну и ту же модель самодержавного или командно-бюрократического управления. Поэтому ключевым процессом действительного возрождения российской государственности должны стать процессы интеграции нации и восстановления единой сильной власти, основанной на праве. Государственно-правовое единство России при всем богатстве и разнообразии ее правового, этнического и социального ландшафта является неременным условием успешности демократических преобразований. Вопреки расхожему мнению, раздробленная и слабая Россия обеспечить своим гражданам демократическое будущее будет не в состоянии. Это сможет сделать лишь Россия сильная и единая.

Примечания

- ¹ *Алексеев С.С.* Общая теория права: В 2 т. Т. II. М., 1982. С. 238.
- ² *Мальцев Г.В.* Социалистическое правовое государство: ист. опыт и традиции. М., 1990. С. 147.
- ³ *Бабурин С.Н.* Территория государства: правовые и геополит. пробл. М., 1997. С. 405.
- ⁴ Подробнее см.: *Нерсесянц В.С.* Философия права. М., 1997. С. 389-398; *Он же.* Цивилизм как русская идея // Рубежи. 1996. № 4. С. 129-153.

А.Д. Сухов

Философ ли Л.Н.Толстой?

Толстой как писатель был принят сразу. Уже первая его повесть, «Детство», была оценена высоко, и ему было предсказано большое литературное будущее. Слава его в литературной среде и у читателей с годами все более росла. Он стал классиком при жизни. Все сходились во мнении, что Толстой — писатель великий.

Иным было отношение к Толстому-философу. Правый лагерь его философию не только не принимал и отвергал — он ее преследовал. Его сочинения с философским содержанием, как правило, в России не пропускались цензурой, не публиковались и искали путь к соотечественникам через зарубежные издания, а также при помощи списка, пишущей машинки, гектографа. Некоторые из них сделала более доступными первая русская революция, другие оставались под запретом вплоть до 1917 г. За распространение и даже хранение их можно было поплатиться арестом, судом, тюрьмой, каторгой. В правой печати против идей Толстого велась шумная пропагандистская кампания, нередко сопровождаемая грубой бранью. В адрес Толстого шли письма, авторы которых за несогласие его с существующими социальными порядками и православием угрожали ему расправой. В 1901 г. Толстой был отлучен от церкви.

Однако философия его не вызывала сочувствия и слева. В обстановке революционных и предреволюционных ситуаций начала XX в. казались весьма сомнительными и совсем несвоевременными идеи Толстого о непротивлении, всеобщей любви и т.п. Систему его воззрений В.И. Ленин считал утопичной и реакционной «в самом точном и в самом глубоком значении этого слова»¹. Ленин находил в его учении проповедь «новой, очищенной» религии, культивирование «самой утонченной» поповщины. Согласно

Г.В.Плеханову, Толстой вообще был «крайне слабым мыслителем». Плеханов утверждал, что он «остался в стороне от нашего освободительного движения», что его идеология «идет вразрез со всеми прогрессивными стремлениями нашего века»². Выступления Ленина и Плеханова не остались, разумеется, без последствий для историографии, имевшей отношение к толстовскому наследию.

Философия Толстого оказалась между двух огней.

Не содействовали распространению идей Толстого также некоторые из тех, кто считал себя наиболее последовательными его приверженцами. Были такие, которые опрощение, проповедуемое учителем, доводили до того, что переставали стричься и ходили голыми (у толстовцев появилось особое течение — голисты). Доброе отношение к животным сопровождалось отказом от употребления мяса, молока, шерсти, кожи. Так называемые ручники (все производство осуществлявшие исключительно собственными руками) не использовали лошадей при перевозках и на пахоте. Нашлись и такие, которые отвергали военную службу даже во времена фашистского нашествия.

В последние 7—8 десятилетий не было каких-либо запретов на философские сочинения Толстого. Все они опубликованы в 90-томном полном собрании его сочинений. Но тираж их невелик, собрание это имеется лишь в крупных библиотеках, тома его на дом не выдаются. Читают эти философские произведения немногие. Обращаются к ним преимущественно те, кто специально занимается творчеством Толстого. В общем, философия Толстого осталась невостребованной.

Справедливо ли это?

Сам Толстой считал, что его философское творчество не менее значимо, чем художественное.

Интерес к философии пробудился у него рано. Во второй части трилогии, «Отрочестве», как и в других ее частях, получили отражение события и размышления, имеющие автобиографический характер. Толстой вспоминал здесь, что где-то к 14—16-ти годам «все отвлеченные вопросы о назначении человека, о будущей жизни, о бессмертии души уже представились мне; и детский слабый ум мой со всем жаром неопытности старался уяснить те вопросы, предложение которых составляет высшую ступень, до которой может достигать ум человека, но разрешение которых не дано ему»³. Задолго до Ф.Мюллера и Э.Геккеля, сформулировавших биогенетический закон, согласно которому индивидуаль-

ное развитие организма (онтогенез) в самом общем виде повторяет эволюционный путь, пройденный предками (филогенез), и предвеляя последователей биогенетического закона, распространивших его на сферу сознания, Толстой высказывал аналогичные соображения в этой части своей трилогии, над которой он работал в 1852—1854 гг.: «Мне кажется, что ум человеческий в каждом отдельном лице проходит в своем развитии по тому же пути, по которому он развивается и в целых поколениях, что мысли, служившие основанием различных философских теорий, составляют нераздельные части ума; но что каждый человек более или менее ясно сознавал их еще прежде, чем знал о существовании философских теорий» (2, с. 56). За свои пристрастия размышлять над отвлеченными вопросами Толстой в те годы, о которых он рассказывает, в кругу своих близких и знакомых получил прозвище «философ»⁴.

Во время учебы в Казанском университете он занимается философией уже профессионально. Толстой изучает здесь философию права, берет для разработки тему — сопоставление «Духа законов» Ш.Л.Монтескье и «Наказа» Екатерины II. Работа, которая осуществлялась в марте 1847 г., привела его к выводу, что идеями французского мыслителя императрица пользуется для прикрытия и оправдания государственного деспотизма.

Производя исследование, Толстой убеждается в том, что занятия философией трудно сочетать с тем уровнем, на котором она находится в учебных программах. В апреле 1847 г. он увольняется из университета с тем, чтобы работать самостоятельно. Впоследствии он постоянно противопоставлял собственную философию казенной, «профессорской». Философского же творчества он никогда не оставлял. В 1861 г., когда его литературная деятельность шла к своему зениту, он так характеризует свой режим: «Каждое утро философское, вечер — художественное» (48, с. 82).

В 1863—1869 гг. Толстой создает свое величайшее произведение, публиковавшееся сначала частями, а затем полностью, роман «Войну и мир». Это работа не только художника, но и мыслителя, философа. По структуре своей произведение это — единственное в своем роде. Тексты, созданные беллетристом и философом, чередуются между собой, образуют чересполосицу. Автор время от времени прерывает свой рассказ, чтобы порассуждать о причинах исторических событий, роли в них государственных деятелей и народных масс, о значении власти, выска-

зять свое мнение о различных философско-исторических концепциях, созданных на сей счет, поднять вопрос о свободе и необходимости.

В издании 1873 г. Толстой, учитывая советы некоторых критиков, в частности Н.Н.Страхова, снял часть этих рассуждений, а из другой их части образовал особый трактат, ставший приложением к роману. В 1886 г. все эти философские фрагменты возвращаются на свои прежние места и впоследствии уже никогда не покидают их. В самом деле: взятые отдельно, не подкрепленные эмпирическим материалом, они воспринимаются несколько отвлеченно, абстрактно, а повествование, в свою очередь, лишается теоретических обобщений, позволяющих глубже вникнуть в суть разворачивающегося действия. Собственно говоря, «Война и мир» — целостный философский роман, повествующий о происходящем то в образной, то в понятийной форме.

С конца 70-х — начала 80-х гг. философия становится для Толстого уже главным делом, хотя он, естественно, не оставляет и литературы. Его теперь, как об этом свидетельствует он сам, «больше всего занимает философия» (53, с. 232).

Таким образом, один из наиболее сильных умов человечества трудился в философской сфере более 60-ти лет.

Толстым написана целая серия философских монографий. Они фундаментальны и по содержанию, и по объему. От книги он логически разрабатывает систему своих воззрений, вовлекает в орбиту рассмотрения новые пласты социальной действительности и общественного сознания, проверяет прежде высказанные соображения на материале, который осваивается вновь.

Толстой написал множество статей на философские темы, в которых или предварял монографическое освещение проблемы, или разъяснял и комментировал положения, высказанные ранее. Большое значение он придавал также дневнику, записным книжкам. Они предназначены не только для личного пользования. Многие тексты, в том числе философского характера, создавались для их последующей публикации. Еще при жизни Толстого из его дневников делались выписки, которыми пользовались лица, занимавшиеся распространением его воззрений. Интерес представляют и письма Толстого, содержащие его философские мнения или прямо адресованные философам. Философично в значительной своей части и его литературное творчество. Помимо суждений о сущности жизни, предназначении

человека, ходе истории, выраженных в художественной форме, произведения его (не только «Война и мир») содержат немало философем — в виде афоризмов, вставных фрагментов.

Летом 1881 г. Толстой завершил свою «Исповедь», которая и положила начало его книгам, посвященным вопросам мировоззрения, философии, этики, эстетики, политики. Он писал в ней, что жизнь привилегированного круга опротивела ему, потеряла для него всякий смысл. Действия же трудящегося народа представились ему единым настоящим делом. Эта принципиальная установка и предопределила взгляды его по всем другим вопросам. Толстой говорил в связи с этим о пережитом им перевороте. Это не означает, однако, что он совершенно иначе стал смотреть на окружающий его социальный мир, оценивать его. Разрывы с прежней системой взглядов и обретения иной известны истории, в том числе русской. Ничего подобного с Толстым в конце 70-х — начале 80-х гг. не произошло. Говоря в «Исповеди» о совершившемся в нем перевороте, он подчеркивал, что переворот этот давно готовился и что задатки его всегда были ему свойственны. Переворот сводился не к отрицанию и разрыву, не к смене одного качества другим, а к переходу количественных накоплений в качественное состояние, неоформленного в оформленное, организации разрозненных и недостаточно выношенных идей в тщательно разработанную систему. Воззрения Толстого не распадаются на такие периоды, которые противоречили бы один другому. Время работало на один и тот же комплекс идей, усиливая его, а не на разные.

Еще в детстве и отрочестве будущий писатель и мыслитель сумел оценить трудовые навыки крестьян, их образный язык, народную песню. Толстой говорил позже, что русский мужик стал его «самой юной любовью». Уже в ранних рассказах о деревне симпатии автора — неизменно на стороне крестьянина, а не помещика. В 1861—1862 гг., в период осуществления реформы, отменявшей крепостное право, Толстой являлся мировым посредником. К этому времени его репутация как человека, держащего сторону крестьян, утвердилась настолько, что это едва не помешало ему вступить в должность. Действия же его как посредника подтвердили худшие опасения владельцев окрестных имений. Обзор документальных материалов, связанных с разбором Толстым тяжб, которые возникали между помещиками и крестьянами, позволяет считать его «истинным народным заступником от грубого произвола помещиков и полицейских

чинов»⁵. И чем более проникался Толстой народными интересами, тем более убеждался в том, что хотя социальные условия, в которых находится крестьянин, крайне тяжелы, он умеет жить, трудиться, переносить несчастья, а когда приходит срок — достойно умирать.

Такой краеугольный камень толстовского учения, как неприятие насилия, также был заложен очень рано. В «Отрочестве» описаны его отношения с гувернером, склонным внести насилие в процесс воспитания, что привело к бурной сцене. «Едва ли этот случай, — считал Толстой, — не был причиной того ужаса и отвращения перед всякого рода насилием, которые я испытывал всю свою жизнь» (34, с. 396).

Представление о том, сколь рано зародился у Толстого религиозный скептицизм, также можно составить на основании того, что об этом рассказано им самим. Из «Отрочества» мы узнаем, что «первый шаг» на пути религиозных сомнений был сделан им в 14-летнем возрасте. Когда перед ним встали общие жизненные вопросы, стало выясняться, что религия не вписывается в его теоретические рассуждения. В «Исповеди» Толстой писал: «Я был крещен и воспитан в православной христианской вере. Меня учили ей и с детства, и во все время моего отрочества и юности. Но когда я 18-ти лет вышел со второго курса университета, я не верил уже ни во что из того, чему меня учили.

Судя по некоторым воспоминаниям, я никогда и не верил серьезно, а имел только доверие к тому, чему меня учили, и к тому, что исповедывали передо мной большие; но доверие это было очень шатко» (23, с. 1).

В дальнейшем, в процессе религиозоведческих исследований, Толстой подвергал все более обстоятельному критическому рассмотрению основные догматы христианства, его конфессиональной разновидности — православия. Он приходил к заключению, что различные исторические религии, включая православную, не что иное, как суеверия. Правда, сам Толстой утверждал, что он отходит от церкви, чтобы лучше служить богу, а от извращенного христианства отказывается во имя истинного. Но под истинным христианством он понимал сумму нравственных заповедей, свойственных и другим религиям, и признавал не того бога, которых сотворил мир, а такого, который живет в сознании людей. Он полагал, что знать бога и нравственно жить — одно и то же.

Отвергая религии, известные истории, Толстой стремился поставить на их место свою собственную, синонимом которой являлась нравственность. Употребление понятия «религия» не в том значении, которое общепризнанно и общеупотребительно, создавало, конечно, предпосылки для недоразумений и фальсификаций. Толстой «религиозен» подобно Л.Фейербаху, Э.Геккелю, А.Эйнштейну или А.В.Луначарскому, также не отказывавшимся от самого термина «религия», но дававшим ему произвольное толкование, вкладывавшим в него иной, отличный от принятого, смысл.

Работа, имеющая отношение к философии, велась Толстым целеустремленно, без каких-либо особых зигзагов. Он отдавал ей не только много времени, но и сил.

Так, противопоставляя свои взгляды традиционному христианству, Толстой, как говорит об этом он сам, «долго трудился», «выучил богословие, как хороший семинарист» (23, с. 62). Изучив различные катехизисы, послания восточных патриархов, он обратился к сочинениям Петра Могилы, Иоанна Дамаскина, современного ему русского богослова Макария (М.П.Булгакова)... Исследуя «Библию», он пользовался еврейскими, греческими и латинскими текстами, равно как немецкими, французскими, английскими и русскими переводами, выявлял разночтения, делал новые переводы. Чтобы составить себе полное представление о православии, он встречался с Макарием, другими теологами, посещал Троице-Сергиеву и Киево-Печерскую лавры, Оптину пустынь, беседовал с монахами.

Даже создание книги по эстетике, предмету ему наиболее близкому («Что такое искусство?»), потребовало от него 15-ти лет труда и поиска, размышлений, бесед с писателями, музыкантами, художниками и критиками, проб пера по некоторым частным аспектам темы.

Его сочинения, в которых поднимались проблемы философии, как это и вообще характерно для Толстого, готовились тщательно, неоднократно переделывались на стадии рукописей и набора, так что подготовительные их варианты могут во много раз превосходить текст самой публикации.

За свою долгую жизнь Толстой приобрел огромную философскую эрудицию. Он был знаком со всей философской классикой — от авторов древности до К.Маркса и Ф.Ницше. В ранний период своего философского развития он испытывал сильное влияние Ж.Ж.Руссо. Толстой считал его своим учителем.

Он прочел все написанное Руссо, включая его переписку и «Музыкальный словарь». К творческому наследию Руссо Толстой обращался и позже. В произведениях французского философа его привлекали мысли о равенстве людей, единении человека с природой, критическое отношение к цивилизации, городской жизни. Из мыслителей Запада, помимо Руссо, он особенно выделял И.Канта, А.Шопенгауэра, Б.Спинозу. Л.Фейербаха Толстой находил превосходным, говорил, что он его увлек, советовал перевести на русский язык «Сущность христианства». Р.Оуэну и П.Ж.Прудону он противопоставлял К.Маркса, подчеркивая, что «Маркс старался найти научные основания для социализма»⁶.

Многих русских философов Толстой знал не только по их произведениям, но и лично. Он поддерживал дружеские отношения с Ю.Ф.Самариным, Н.Н.Страховым, Н.Я.Гротом, был знаком с А.С.Хомяковым, Н.Г.Чернышевским, К.Н.Леонтьевым, В.С.Соловьевым, Н.Ф.Федоровым, П.Д.Юркевичем, Б.Н.Чичериним и др. Но не все они были равнозначны для Толстого. «Никто из русских, — говорил он, — не имел на меня, для моего духовного направления, воспитания такого влияния, как славянофилы, весь их строй мыслей, взгляд на народ: Аксаковы — отец и Константин, Иван — менее, Самарин, Киреевские, Хомяков»⁷. Особенно ценил он сочинения Хомякова. Д.П.Маковицкий, секретарь и врач Толстого, один из наиболее близких к нему людей, так передает свои впечатления от беседы с ним о славянофилах: «О славянофилах Л.Н. говорил с воодушевлением, с таким уважением, с каким при мне он не говорил ни о ком, кроме как о русском народе»⁸.

Будучи в 1861 г. в Лондоне, Толстой неоднократно посещал А.И.Герцена. Эти встречи навсегда запомнились ему и вынес он из них немало. О Герцене, беседах с ним, прочитанных его произведениях Толстой с теплым чувством вспоминал до последних дней своей жизни. Высоко ставил Толстой, как философа, К.Н.Леонтьева. Родственным по духу мыслителями находил он Ф.М.Достоевского и П.А.Кропоткина, хотя ни с тем, ни с другим не был знаком лично.

Толстой был одним из немногих русских литераторов, которые обратили внимание на творчество народных теоретиков. «За всю мою жизнь, — писал он, — два русских мыслящих человека имели на меня большое нравственное влияние и обогатили мою мысль и уяснили мне мое мирозерцание. Люди эти были не русские поэты, ученые, проповедники, — это были два

живущие теперь замечательные человека, оба всю свою жизнь работавшие мужицкую работу, — крестьяне Сютаев и Бондарев» (25, с. 386).

В.К.Сютаев — крестьянин деревни Шевелино Тверской губернии — свои взгляды излагал устно. Он порвал с церковью, порицал собственность и насилие, прославлял братство и любовь. Известность его вышла далеко за пределы деревни, в которой он жил. В октябре 1881 г. Толстой посетил Сютаева в Шевелино, а в январе 1882 г. Сютаев приехал в Москву и остановился в его доме. Бывал он у Толстого и в дальнейшем. С Т.М.Бондаревым, сосланным в Сибирь (в деревню Иудино Енисейской губернии), Толстой не встречался, но читал его рукописное сочинение «Трудолюбие и туеядство, или Торжество земледельца». «Основная мысль Бондарева та, — считал Толстой, — что закон этот (закон о том, что человек, чтобы жить, должен работать), признаваемый до сих пор как необходимый, должен быть признан как благой закон жизни, обязательный для каждого человека» (25, с. 466). В 18865 г. Толстой вступил с Бондаревым в переписку, которая продолжалась вплоть до смерти последнего в 1898 г.

Хамовники и особенно Ясная Поляна стали своеобразными центрами русской культуры, в том числе — философской, местами паломничества к Толстому. В Ясной Поляне наряду с философами старшего поколения Толстого посещали и философы новой формации — Д.С.Мережковский, В.В.Розанов, Л.Шестов, М.О.Гершензон. Здесь обсуждались самые разнообразные вопросы, происходили диспуты, неформальные семинары. И сам Толстой, и его собеседники немало получали от этих встреч. Один из посетителей, В.В.Розанов, так передавал свое впечатление от философствовавшего Толстого: «Все было высокопоучительно; я почувствовал, до чего разбогател бы, углубился и вырос, проведя в таких разговорах неделю с ним! Так много нового было и в движениях его мысли, и так было ново, поучительно и любопытно наблюдать его. Учился и из слов и из него. Он не давал впечатления морали, учительства, хотя, конечно, всякий честный человек есть учитель, — но это уже последующее и само собою. Я видел перед собою горящего человека, ...бесконечным интересующегося, бесконечным владевшего, о веренице бесконечных вопросов думавшего. Так это все было любопытно; и я учился, наблюдал и учился»⁹.

Итак, философия Толстого — результат продолжительных и кропотливых исследований; предворяют ее и сопутствуют ей изучение трудов предшественников и современников, личные знакомства с многими философами.

Что касается формы его трудов, то она, в сущности, уникальна. Особая, толстовская манера изложения свойственна не только его художественным произведениям, но и философским. Литературная подача материала, яркость и образность языка покоряют читателя и здесь.

Казалось бы, философия Толстого — после того, как политическая конъюнктура, при которой она создавалась, стала достоянием истории — имеет достаточно шансов, чтобы стать популярной. Между тем это совсем не так. Доступ к ней до сих пор затрудняется некоторыми сложившимися о ней стереотипами. Остановимся здесь по крайней мере на двух из них.

Первый относится к концепции непротivления. Путь революционной борьбы за социальные идеалы Толстому был чужд. Он рассчитывал добиться их осуществления мирными действиями. Толстой выражал несогласие и с официальным курсом, и с попытками противодействовать ему методами, ведущими к политической революции. В последовательном решении социальных коллизий Толстой придавал большое значение нравственной проповеди. Насилие же должно быть исключено из социального обихода, так как оно не способно порождать ничего, кроме нового насилия. Ему-то и противопоставлялось непротivление.

Толстовская категория непротivления вызвала полемику сразу после ее появления на свет, которая продолжалась и впоследствии. Она была раскритикована слева и справа, окарикатурена и почти единодушно отвергнута.

Непротivление, однако, не понималось Толстым как исключительно пассивное отношение к насилию. При обращении к нему предполагалась целая система мер, нейтрализующих насилие государственной власти: неучастие в существующем строе, в том, что поддерживает его — в армии, судах, податях, «ложном учении» и т.п.

В XX в. такое же понимание непротivления и ненасильственных действий было положено в основу «ненасильственного несотрудничества» и «гражданского неповиновения». То, что подобные представления появлялись и появляются вновь и вновь — свидетельство их неслучайности. Они существуют не только параллельно с воззрениями Толстого, но и испытывают

на себе их воздействие. Они, эти представления, были апробированы социальной практикой, в частности, в Индии в процессе освобождения ее от колониальной зависимости.

Жизненность идей Толстого подтверждается и всемирной историей. Не все революции, ей известные, сопровождались насилием. Были и такие, которые совершались ненасильственно. Таковы феодальные революции. Как и при всех сменах формаций, социальные метаморфозы начинались с формирования элементов нового общества в недрах старого, в данном случае — рабовладельческого. В Римской державе элементами нового способа производства являлись: колонат, когда закабалению подвергались группы прежде свободного населения; перевод части рабов на пекулий — прикрепление их к земельным участкам и передача им во владение некоторой собственности; вольноотпущенничество, когда отпущенный на свободу раб сохранял с патроном отношения личной зависимости. Все эти элементы постепенно образовывали феодальный уклад, противопоставлявший себя классическому рабовладению.

В новом укладе появилась и соответствующая ему религия. Это было христианство, отвергавшее античный политеизм. Своими идеями о равенстве всех людей перед богом, о том, что для него, христианства, «нет ни эллина, ни иудея», представлениями о возмездии на том свете и др. оно оказалось разрушительным для отжившего рабовладельческого строя и его религий. Именно поэтому вопреки веротерпимости, свойственной рабовладельческому обществу, в котором мирно уживались различные языческие культы, оно подвергалось гонениям, временами — жестоким. И все же христианство, отвечавшее историческим потребностям и духу времени, брало верх. К власти приходила феодализирующаяся знать, и христианство становилось официальной, господствующей религией. Никаких насильственных свержений прежних режимов при этом не наблюдалось. Не было ничего подобного взятию Бастилии, гражданским войнам, казням Карла I или Людовика XVI.

Так что решение общественных проблем, даже кардинальных, на путях ненасилия совсем не обязательно относить к сфере социальной утопии. Еще больший простор ненасилию (с его опорой на терпимость, любовь, согласие) имеет и может иметь в быту. Слово Толстого не было брошено на ветер, и голос его звучал не напрасно. Многому может поучиться у него и наш современник.

Но Толстой — что весьма обычно в истории философии — целиком посвятил себя односторонней разработке захватившей его проблемы и чуждался иных, альтернативных к ней подходов. В связи с этим Г.В.Плеханов называл его «чистокровным метафизиком», «метафизиком чистейшей воды»¹⁰. Основания считать его метафизиком — за односторонность — были, но с тем, что Толстой метафизик «законченный», согласиться нельзя.

Постепенно, но все в большей мере, Толстой убеждался, что полное ненасилие в современной ему жизни не достижимо, что это скорей норма, которой по возможности нужно следовать, идеал, к которому стоит стремиться. Он принимал во внимание критические выступления оппонентов, замечал и несоответствие своих абсолютизированных постулатов практике. «Совершенно справедливо, — признавал он в 1910 г., — что, может быть, трудно воздержаться от убийства ради защиты или прокормления, справедливо и то, что трудно воздержаться от убийства гадов и совсем невозможно удержаться от уничтожения жизни насекомых. Все это справедливо, но дело в том, что цель всякой нравственной деятельности состоит никак не в достижении *полного совершенства*, а в *совершенствовании*, т.е. во все большем и большем приближении к совершенству... Как во всякой нравственной деятельности, так и в следовании заповеди: не убий, дело не в достижении полного совершенства, а только в том, чтобы как можно больше приближаться к нему: как можно меньше убивать всяких живых существ, очевидно, прежде всего людей, потом более близких, потом менее близких человеку существ, вызывающих в нас живое чувство сострадания, а потом и насекомых, и даже растения» (90, с. 148—149).

Осуждая насилие, производимое и охранителями, и оппозицией, Толстой не ставил между этими двумя его видами знак равенства. С одной стороны была государственная власть, по его мнению, органически не способная обходиться без насилия, да еще в его исторически отживших, грубо деспотических формах, с другой — ответ на это насилие, стремление противодействовать ему, что «целесообразно». Деятельность революционных сил, хотя она и не встречала у него поддержки, была, как считал он, все же «простительна». К тому же преступления правящих верхов «в сотни раз» превышают то, что совершается революционерами. «Насилие правительства и воров одинаковое, но насилие революционеров особое», — подчеркивал он (56, с. 307).

Последовательно воплотить учение о непротивлении ему не удалось даже в собственном быту. Конечно, не могло быть и речи о каких-либо действиях с его стороны, которые шли бы вразрез с его идеями. Но эффективность этих идей оказывалась — и нередко — сомнительной. Он пытался «бороться любовью», но борьба эта не была успешной. Незадолго до ухода из Ясной Поляны Толстой записывал в дневнике («для одного себя», 27 сентября 1910 г.): «Как комично то противоположение, в котором я живу, в котором, без ложной скромности, вынашиваю и высказываю самые важные, значительные мысли, и рядом с этим: борьба и участие в женских капризах, и которым посвящаю большую часть времени» (58, с. 138). При семейных сценах Толстой, вопреки намерению хранить безграничное терпение, временами терял его; он констатировал, что «экзамена не выдержал», назначал себе «переэкзаменовки» и вновь проваливался. Невольно вспоминались даже, хотя он и испытывал при этом недовольство собой, заветы житейского крестьянского кодекса о том, что «бабу надо учить»...

Недоразумения возникли и по поводу отношения Толстого к цивилизации, ее проявлениям — науке и искусству. Бытует мнение, что Толстой, по крайней мере в поздний период своей жизни, все это отрицал, считал ненужным. Отождествляют при этом идейные позиции Толстого и Ж.Ж.Руссо, мыслителя, философский авторитет которого Толстой признавал. Как известно, Руссо руководствовался принципом, что мир, первоначально совершенный, был испорчен руками человека. Сам Толстой заявлял в связи с этим: «Меня сравнивают с Руссо. Я много обязан Руссо и люблю его, но есть большая разница» (55, с. 145). Толстой отрицал не всякую цивилизацию, а лишь ту, которую он называл лжецивилизацией. Эта лжецивилизация и сопутствующие ей «мнимая наука» и «извращенное искусство» вместо того, чтобы служить народу, беспринципно обслуживают лишь верхушку общества. «То, что называют цивилизацией, — писал Толстой, — есть рост человечества. Рост необходим, нельзя про него говорить, хорошо ли это, или дурно. Это есть, — в нем жизнь» (55, с. 145).

Многие произведения русских философов, а не одного Толстого, испытали на себе превратности судьбы. Не жаловала их цензура. Некоторые из них долго лежали в рукописях и, появившись на свет, вынуждены были включаться в иной философский контекст, контактировать с идеями, высказанными

позже, воздействовать не на ту философскую среду, при которой они создавались. Были и другого рода работы. Содержа в себе некоторые традиционные начала, консервативные и охранительные, или подозреваясь, что таковые им свойственны, они подвергались остракизму со стороны передового общественного и философского сознания, включались им, по выражению Н.А.Бердяева, в своего рода индекс осужденных книг, не проходили уже не официальную, а общественную цензуру, в результате чего читатель сторонился их сам. Но никто, кажется, кроме Толстого, не подвергался столь жесткому натиску, который шел бы сразу с двух сторон.

На сегодняшней день несправедливости, прежде допущенные в отношении русской философии, в значительной мере исправлены. В свое время были широко изданы сочинения опальных материалистов, в последние годы — идеалистов, религиозных мыслителей. Не восстановленными в своих правах остаются основные философские произведения Толстого. Думается, что пришло время философскому сообществу позаботиться и о них: собрать воедино и сделать доступными для большого круга читателей.

Примечания

- ¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 103.
- ² Плеханов Г.В. Избр. филос. произведения: В 5 т. Т. V. М., 1958. С. 613, 620, 638.
- ³ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 2. М., 1935. С. 56. Далее ссылки на это собрание даются непосредственно в тексте с указанием лишь тома и страницы.
- ⁴ См.: Гусев Н.Н. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1826 по 1855 год. М., 1954. С. 170.
- ⁵ Бирюков П.И. Биография Льва Николаевича Толстого. Т. 1. М.; Пг., 1923. С. 204.
- ⁶ См.: Яснополянские записки Д.П.Маковицкого. Кн. 2. 1906—1907. М., 1979. С. 286.
- ⁷ См.: Там же. С. 107—108.
- ⁸ Там же. Кн. 1. 1904—1905. М., 1979. С. 280.
- ⁹ Розанов В.В. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 322.
- ¹⁰ Плеханов Г.В. Избр. филос. произведения. Т. V. С. 623, 640.

О понятии бытия в философии Е.А.Боброва

Спиритуалистическая традиция, в которой проблемы сознания, души, специфики бытия являются одними из центральных, наиболее важных, становится одной из влиятельных в русской университетской философии конца XIX — начала XX вв. Среди представителей, известнейшими из которых являются Л.М.Лопатин и А.Л.Козлов, был и профессор Е.А.Бобров, с чьим творчеством современный читатель знаком не так широко.

Начав с изучения философии Лейбница, Бобров впоследствии занялся серьезным изучением взглядов Декарта и утвердился на позициях спиритуализма. Он становится популяризатором идей спиритуалистической философии и русского спиритуализма, в частности, его перу принадлежат рецензии и статьи о творчестве А.А.Козлова. Основной проблемой философского творчества Боброва стала проблема бытия.

Справедливо утверждая, что определение и изучение категории бытия является первой задачей метафизической философии, отмечая, что философия отыскивает истинное и подлинное бытие с древнейших времен, Бобров считает насущной необходимостью наконец расставить точки над «и» и сформулировать единственно правильное определение бытия, понятие бытия, опираясь на новейшие достижения философского исследования, в первую очередь в области гносеологии.

Этой проблеме он посвящает свои наиболее важные философские работы — «О самосознании» (1898), «О понятии бытия» (1898), «Из истории критического индивидуализма» (1898), а также свой самый значительный труд «Бытие индивидуальное и бытие координальное» (1900). В них он прослеживает историю понятия бытия, пытается проанализировать основные на-

правления в философии, посвященные анализу этой проблемы, излагает принципы учения о бытии в том философском направлении, к которому он причисляет и себя — в спиритуалистической философии, или, как Бобров определяет ее, в философии критического индивидуализма.

Постулируя как основные системообразующие признаки перевод категории бытия в объективный или субъективный план, а также монистический либо плюралистический подход к определению понятия субстанции, Бобров выделяет три основных направления в философии — универсализм (или идеализм) материализм (или атомизм, или некритический индивидуализм), и критический индивидуализм. (Бобров отмечает, что пока среди философов нет единства в определении последнего — так, например, Л.Л.Козлов называет его панпсихизмом, а Г.Тейхмюллер — персонализмом.)

Универсализм, с его отрицанием понятия индивидуальности, отказом от признания субстанциальности отдельных вещей и сведением бытия к вечным, непроходимым и неизменным общим идеям, существующим вне и независимо от субъекта, находится далее всего от истины, несмотря на то, что в истории философии это направление получило весьма широкое распространение. Шагом вперед становится философия атомизма, которая признает множественность бытия, существование индивидуальных субстанций, каковыми являются атомы, подлинная суть вещей, но и она ошибается, продолжая помещать бытие вовне субъекта, во внешний мир. Следуя спиритуалистической традиции, Бобров онтологизирует сознание, полагая сознающего субъекта центром и отправной точкой философского исследования. Он утверждает, что окружающая реальность, внешний мир существуют для человека не сами по себе, но всегда в свете его субъективных представлений о них. Душа наделяет предметы внешнего мира пространственно-временными отношениями, и, следовательно, философия в поисках истинного бытия должна отказаться от попыток познать какое бы то ни было бытие во внешнем мире (это просто невозможно) и вернуться к тому, что самоочевидно для субъекта и не нуждается в доказательстве — к бытию его собственному, к живому индивидуальному «я», которое осуществляет разнообразную мыслительную деятельность и о котором можно построить знание.

Величие Декарта как философа, по мнению Боброва, заключается в том, что он первым исследует то, что является несомненным, неоспоримым, чего нельзя отрицать — это бытие самого исследователя, своего «я». «Самосознание, то есть сознание своего бытия, или сознание существования своего «я» и сознание своих функций, или действий, производимых этим «я», каковым, кроме мышления, являются еще и различные чувствования, и ощущения, и т.д., вот единственно, что существует: наличность этих данных сознания не может быть оспариваема, но и не может быть доказана путем логических выводов» [1]. Бытие своего «Я» дано каждому непосредственно и его наличие не нуждается ни в эмпирическом, ни в рациональном доказательстве. Правда, указав на самоочевидность сознания как на высший критерий бытия, Декарт не развил этого положения, остался на позициях традиционной философии и для объяснения души и внешнего мира воспользовался давно существующим пониманием субстанции; тем самым, по словам Боброва, он ошибочно формулирует дуализм субстанций — телесной и духовной. Субстанция же, как говорит Бобров, «не есть тело», не является материальной. Критическая философия «отделалась» от наивной веры в субстанциальность материального мира и считает его лишь хорошо обоснованным феноменом — ибо все знание о существовании внешнего мира мы получаем благодаря деятельности нашего самосознания. Представление о нем создается у субъекта при помощи мышления по аналогии (убежденности в подобии других существ нам), проецирования (знаний о себе на другие существа) и субстанцирования (мы приписываем им такое же самостоятельное существование, каким обладаем сами).

Таким образом, критический индивидуализм, по определению Боброва, это направление, которое, будучи критическим, считает внешний мир и традиционно используемые для его описания космологические категории, такие, как материя, пространство, время, движение, только идеями мыслящего субъекта, результатом деятельности его сознания, а будучи индивидуалистическим, признает подлинным бытием только индивидуальное субстанции, а именно не человека как единство духовного и материального компонентов, но множество «я», где «я» — это самосознание, единство индивидуального сознания.

Самосознание, элементарное сознание «я» (непосредственное сознание человеком своего действительного бытия, существования), по мнению Боброва, является необходимым компо-

нением, основой и условием как рациональной деятельности субъекта, его мышления, памяти, так и психической координации, представляющей собой какой-либо целостный момент существования субъекта, его «теперь», в которой наличествуют также его мысли, чувства, переживания, ощущения.

Подобно Л.М.Лопатину, Бобров видит в самосознании основополагающее условие единства психической жизни человека, того факта, что она не является механической совокупностью дискретных элементов, серии ситуаций. Во-первых, самосознание, «я», как было сказано выше, является неотъемлемым элементом любого момента существования субъекта, во-вторых, само по себе находясь вне временного потока (ибо оно само формулирует понятие времени), упорядочивает с его помощью отдельные моменты сознания, располагает их в определенной последовательности.

Таким образом, Бобров приходит к выводу, что самосознание, или «я», будучи элементом, который своим существованием обуславливает наличие и функционирование всех остальных, и есть субстанция. Кроме того, в самосознании находится и единственный источник нашего знания о бытии, ведь в понятие бытия мы вкладываем непосредственно осознание своего существования, знание о себе, своих «деятельностях» и их содержании.

Однако понимание бытия лишь как наличного, непосредственно осознаваемого существования субъекта, согласно Боброву, является недостаточным. В своей теории бытия он основывается на философии своего учителя, профессора Юрьевского университета Густава Тейхмюллера, также разделявшего взгляды спиритуализма. Развивая учение Тейхмюллера, постулировавшего три вида бытия, Бобров утверждает, что наличное бытие — единство четырех видов: идейного, реального, субстанциального и координального. Четвертый, координальный вид бытия Бобров формулирует самостоятельно.

Понятия бытия идейного и бытия реального неотделимы друг от друга, диалектически взаимосвязаны, поэтому, определяя специфику каждого из этих видов, Бобров постоянно оперирует обоими терминами.

Бытие идейное — это результат логического мышления, абстрагирования. И тем самым оно является бытием вторичным. Оно появляется как ответ на вопрос субъекта «Что это такое?», когда последний, сравнивая различные акты мысли либо чувства, воли, действия с их содержанием, полагает понятие, кото-

рое, по словам Боброва, «выражает собою сразу все содержание отдельных актов» мышления. Так, например, имеющиеся в сознании многие представления квадратов мы соединяем воедино и, отвлекаясь от множественности актов представления, отмечаем, что безразлично к этой множественности всегда остается в сознании образ параллелограмма прямоугольного и равноугольного. Тем не менее, в принципе отвергая возможность существования общих понятий, универсалий, ученый подчеркивает, что результатом этого процесса является возникновение идеи, представляющей собой отношение какого бы то ни было стабильного содержания вообще с постоянно меняющимися актами души (ибо хотя они временны, преходящи, но обязательно обладают определенным содержанием).

Бытие реальное — это множество меняющихся деятельностей сознания, приписывающих вещи самой по себе наличие или существование, иными словами, функций сознания. В отличие от идейного бытия, которое, по мнению Боброва, является тождественным, ибо в сознании существует одна мысль для различных во времени повторяющихся актов, а также существует для субъекта только в настоящем времени, реальное бытие проходит через все временные формы. Деятельность — это акт нашего «я», в котором самосознание отвлекается от содержания. Несмотря на то, что всякая деятельность, безусловно, обладает содержанием, при рассмотрении реального бытия оно не учитывается, содержание отдельных актов служит лишь для того, чтобы отличать одни акты самосознания от других. Как пишет Бобров, подчеркивая взаимозависимость двух видов бытия, реальное бытие образуется не путем абстрагирования, а формируется благодаря соотношению его с другим родом бытия — идейным.

Бытие как субстанция, или «я» (существо, сущность) — это «единое представляющее бытие, которое, не будучи ограничено своим содержанием, представляет себе идейные элементы и порознь, и вместе, соотнося их взаимно» [2]. Только учитывая это третье бытие, можно считать возможным мышление, которое, по убеждению Боброва, состоит в том, чтобы соотносить друг с другом обособленное и охватить эти отдельные пункты общим единством. «Я», субстанция — это пункт осознания, данный в единстве самому себе и служащий основанием для соотнесения с ним всякого данного в сознании идейного и реального бытия.

Субстанциальное бытие всегда конкретно, «я» может быть только эмпирическим. Никакого «сверхэмпирического», «трансцендентального» «я» существовать не может, это, как пишет Бобров, ошибочное понятие, возникающее вследствие произвольного переноса в область внутреннего мира сознания чуждых ей понятий из области мира внешнего.

Исходя из философской позиции Боброва, эту классификацию необходимо дополнить четвертым видом — бытием координальным, или соотносительным. Вообще, координация — это верховный закон, «одинаково господствующий» во всех областях бытия. Космическая координация связывает все существа в единый мир, в единую космологическую систему, психическая — это координация множества различных актов субъекта с «я», логическая — упорядочивание элементов познания. Впрочем, подобные рассуждения вовсе не означают, что Бобров противоречит сам себе, имеет в виду существование определенных общих категорий и законов в процессе познания — подобную точку зрения он называет аристотелево-лейбницеанской и подвергает критике. Еще в работе «О самосознании» Бобров пишет, что координация как соединение отдельных душевных элементов в системы «проходит по двум типам», а именно: это мышление и фантазия (которая отличается от мышления тем, что не подчиняется закону формальной логики). Тем не менее, хотя, как было сказано выше, философия, по мнению Боброва, не должна иметь своим предметом внешний мир, ученый не может обойти вниманием тот факт, что существует «живое единство вселенной», в котором наше «я» изначально пребывает и навсегда остается, в силу ненарушимости своей координации с ней, и здесь объективно под координацией он имеет в виду не зависящие от субъекта системные связи.

Особое внимание Бобров уделяет координации психической, подчеркивая, что в ней «всякая мысль (познавательный акт) соединяется с каким-либо чувством и с движением (например, со словом, выражающим эту мысль)» [3].

Бобров обращает особое внимание на специфичность координации, что дает ему основание определить координальное бытие как особый вид бытия. Координация не есть субстанция, ибо та немислима без акциденций, то есть, по Боброву, без актов внутренней душевной жизни: она не есть реальное бытие, или функция субстанции, ибо осознается, существуя независимо от нее: бесспорно, не есть идейное бытие — но представляет собой особый род бытия — соотносительное, или координальное бытие.

Тем не менее, хотя координация существует сама по себе, она немыслима вне взаимосвязи с другими видами бытия. Для координации необходимо существование элементов, отношения между которыми должны быть упорядочены — по крайней мере два субъекта, две функции, два элемента сознания, хотя в действительности их множество, что и обуславливает различные виды координации.

Таким образом, согласно взглядам Боброва, бытие едино, и его единство заключается в субстанции, в «я», без которого нет ни существования, ни идейного, ни реального бытия, ни координации. Объясняя взаимосвязь различных видов бытия, Бобров пишет: «Разнообразное идейное бытие координацией связывается между собою воедино, скрепляется с «я» и с его реальными актами, в которых это идейное бытие проявляется в сознании и вообще осуществляется. Разнообразное реальное бытие координацией связывается в индивидуальную историю событий единого сознания; связывается с содержанием каждого отдельного акта и с общей основой их — «я». «Я», или субстанция, в координации скрепляется и с идейным, и с реальным бытием, и связывается в системе и взаимодействии с другими субстанциями или «я» в единство мира...» [4].

Развивая свое учение о координальном бытии, Бобров приходит к выводу, что бытие может быть классифицировано и как единство бытия индивидуального и бытия координального. Бытие индивидуальное — это бытие всех трех родов, или «живое сознание в цельности», каждый элемент которого — «я», акты его жизни, содержание его функций — познается в особенностях. Содержание понятия индивидуального бытия, согласно Боброву, в первую очередь символизирует то свойство непосредственного сознания, что оно может быть представляемо как совокупность отдельных элементов, каждый из которых является цельным, единым по себе и обособленным от других. Соответственно, рассматривая проблему под таким углом зрения, координальное бытие Бобров определяет как само мышление, способное не только разъединять живо бытие, но и воссоединять его полноту, и считает, что в этом понятии подчеркивается в первую очередь тот факт, что сознание, несмотря на способность мышления разлагать и разъединять его, остается все же полным и живым бытием, и что все его множественные элементы координированы психически реально воедино.

Литература

1. *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев. 1900. С. 15-16.
2. Там же. С. 118.
3. Там же. С. 138.
4. Там же. С. 171.

А.В. Соболев

Помогает ли нам Франк понять, что такое философия?

В этой статье я не буду говорить об основных философиях Франка, т.е. о тех, что лежат на поверхности и сразу приковывают к себе внимание. Я поговорю о вещах, казалось бы, периферийных и даже спорных, но именно они в моих глазах делают Франка философом, во-первых, русским, а во-вторых, значительным и оригинальным.

Вспомним знаменитое и уже зацитированное высказывание О.П.Флоренского. «Косвенным зрением, — пишет он, иногда улавливаешь такие подробности и оттенки, которые недоступны взору прямому: между прочим — услышишь часто главнейшее; со звуками смеха порою прорывается такая тайна души, которая не обнаружит себя ни на какой исповеди; в бесконечно милых метафизически-родных складках или поворотах церковных песнопений прозвучит нередко такая абсолютность смысла, достаточно подчеркнуть которую не сумеет ни один догматист. Так и в философской системе блеснет часто такой глубокий мотив к ее принятию или отвержению ее, такой луч жизни и улыбка постижения, которые не выразишь ни пером, ни словом. Блеснет же обычно в какой-нибудь подробности, в сочинении нескольких слов, в придаточном, так сказать, предложении, чаще же всего — просто в отдельном термине. И блеснувшее это — часто не только ново, неожиданно и нечаянно, но даже противоречит прямым формальным заявлениям автора системы: однако будучи в формальном противоречии с ними, одно только и объясняет их, в их совокупности. Непреодолимая уверенность охватывает исследователя, что найдены корни мысли...

И теперь ему видно, как заблудились те, кто опирался на формальные декларации мыслителя, и в какие тупики завели эти ложные пути, указанные для профанов; часто чтобы отвести их от сердца мысли»¹.

На самой поверхности лежат три основные философемы Франка. Это, во-первых, онтологический аргумент, т.е. указание на такие «предметы» (в кавычках), о которых не могут быть составлены отвлеченные понятия и чьи идеи неотмыслимы от их реального присутствия здесь и теперь. Собственно говоря, здесь фиксируется принцип всякого символического познания. Во-вторых, Франк подробно и развернуто объясняет, что и постигаются подобные «предметы» только «непостижением», только, так сказать, косвенным зрением, неререфлексируемым познанием, т.е. без выведения их на экран сознания. И, в-третьих, Франк вполне резонно утверждает, что результатом неререфлексируемого познания может быть только живое или бытийное знание.

Строго говоря, ни в одном из этих трех пунктов Франк не оригинален. Оригинальной можно признать только его воистину поразительную ясность изложения, искусство движения его мысли, при котором логика оказывается в гармонии с эмоциональной и духовной жизнью.

При поверхностном взгляде также легко преувеличить влияние со стороны Кузанца, Декарта и Гуссерля, которое лишь помогло утвердиться Франку как почтенному, но заурядному специалисту. Подлинно же философское вдохновение он черпал у таких хранителей традиций аристократического сознания, как Ницше, Платон и Гете.

Вот эти два пункта: 1) франковское понимание философии как искусства возвышающего мышления и 2) понимание *аристократизма* как важнейшей *гносеологической* категории, я и считаю главными в философском наследии Франка. Об этом я и хочу здесь порассуждать, хотя и в не вполне адекватной форме лирических заметок.

Как и всякое искусство, философия неизбежно включает в себя момент соревновательности. Поскольку в отличие от науки в искусстве нет объективных критериев доброкачественности, то всякий начинающий философ вынужден сначала доказывать

свою способность делать так же как мэтры и даже лучше, чем они, прежде чем посмеет заговорить от собственного лица, посмеет свидетельствовать о собственном опыте встречи с истиной.

В случае с Франком период оглядки на авторитеты непомерно затянулся. Скорее всего это произошло потому, что в отличие, скажем, от Бердяева или Флоренского ему не было от молодых ногтей присуще «дворянское чувство равенства со всеми живущими». И неспроста именно он в конце жизни так остро ощутил, что духовный аристократизм для философа, особенно для православного философа, есть неустрашимое условие профессиональной пригодности. Только на седьмом десятке Франк посмел признаться себе, что большая часть творческих усилий им была потрачена зря.

«Все философы, — пишет он, — мнящие в системе мысли охватить все и все привести в порядок — «понять», «объяснить» и, значит, привести в порядок — или луны, или дураки (чаще — то и другое вместе). (Критика эта относится, конечно, и ко мне самому. Смиренно каюсь в грехе глупости и недобросовестности мысли в моей жизни.) На старости, следуя чудесной формуле Толстого «старому врать — что богатому красть», я хочу быть абсолютно правдивым и смиренным мыслью. Поэтому я ищу не «философии», а *мудрости*, т.е. просто правды — правды ума и сердца»².

Недаром слово «философия» Франк здесь заключает в кавычки, как бы желая намекнуть, что как раз мудрость-то он и считает подлинной философией. По крайней мере здесь противопоставлены два совершенно *различных* типа философствования, за которыми скрываются две несовместимые духовные устанавки.

Чтобы ярче подчеркнуть несовместимость этих устанавок, я процитирую два пространных отрывка из работ не Франка, а В.В. Розанова, ибо в яркости и убедительности Розанову нет равных.

«Гоголя, — пишет он, — восприняло все *глупое*, все *пошлое*. Будучи и сам не очень умен (и это *суть* его силы), он дал опору всему глупому и пошлому на Руси, и из «гениальной народной Руси» сделал сморщенного хихикающего уродца, во все стороны плюющегося и совершенно бездарного. Такова Русь и есть «гоголевская Русь» (под его воздействием выросшая), совершенно бездарная и бессильная. Своим мертвым ртом он высосал из нее мозги, оставил какую-то старую, сухую, неэластичную кожу.

Эта сухая, бездарная, холодная Русь торжествует свои триумфы. Она «завела новые суды по образцу Сардинии», потребовала конституции, учредила гимназии Толстого и вообще «просветила Россию».

Все — *формально*, как был формален гений Гоголя.

— У, урод (...)

Совсем как ведьма в хлеве, пришедшая ловить Хому Брута. Страшно. И никто не замечает»³.

Подобно Гоголю формальная кантовско-гуссерлевская традиция мертвым ртом высосала мозги из европейской философии, и феноменологическая ведьма давно бы уже поймала Хому Брута, если бы ей не противостояла другая духовная традиция — традиция, питающая философию как искусство возвышающего мышления.

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

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

В них нет торжественности...

Душа их не тождественна. Как уловил это Лермонтов:

В небесах торжественно и чудно...

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

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

Ты отнял «священника» в человеке, и глаза его смежились, и он смотрит и ничего не видит, знает и ничего не понимает»⁴.

Способно ли сказанное Розановым пристыдить нас и убедить, что «священство» в душе — это не просто красивые слова, а неустранимое условие философского профессионализма? Что только «торжественный строй души открывает возможность встречи с онтологической реальностью? Ибо эту реальность нельзя, как вещь, вывести на экран сознания и созерцать по феноменологическому методу.

Все мы наслышаны об удивлении как источнике философии, но редко отдаем себе отчет в том, что быть философски удивленным значит одновременно быть восхищенным, т.е., так сказать, восхищенный на «седьмое небо». Философский ум будоражит лишь удивление от испытанного качественно нового опыта, связанного с продвижением по шкале ценностей. Только такой опыт философски удивляет и озадачивает, высвечивая нашу неспособность выразить привычными средствами это продвижение по вертикали.

Нас обескураживает отсутствие рациональных средств для измерения ценностных перепадов. Мы можем сказать, что одно дерево втрое превышает другое. А во сколько раз Бетховен выше Мендельсона или Пушкин выше Блока? В ценностном мире нет математической лиры, нет числа. Только из собственной личности мы можем выковывать измерительный прибор, который должен резонировать при переходе узловых точек на незримой шкале ценностей.

К сожалению, ничего кроме «чувства меры», «чувства такта» философия предложить не может. Но это не значит, что речь идет о «дурной» субъективности. Речь здесь может идти лишь о той звенящей, выкованной аскетическим искусством «субъективности», которая открывает доступ к истине.

«Если личность, — пишет Франк, — есть подлинно образ и подобие Бога, то она, и только она одна, есть единственно адекватное выражение истины (...) Истина в своей основе есть не суждение, а *живое бытие*, данное в форме личности»⁵.

Мыслить философски согласно второй из указанных выше традиций, а стало быть и согласно Франку, значит мыслить обо всем внешнем только в его отношении к истине, т.е. в отношении к нашей личности в ее еще не раскрытой потенциальности.

«Я, — признается, приближаясь к шестидесяти, Франк, — ...всегда стремился, отрешаясь от всего субъективно личного, познавать реальность в ее объективности — думать и говорить не о себе, а о том, что узнал. Но именно теперь я испытываю потребность, оставшуюся как-то неудовлетворенной в течение всей жизни, осознать объективное, ставшее моим достоянием, именно как *свое* — в связи с неповторимой индивидуальностью своей личности»⁶.

Только на закате дней Франк робко и несмело начинает приближаться к своей подлинной философии. Что же, выходит подлинная философия есть *олицетворение* знания? Да, это воистину так. Да еще вдобавок это означает придание знанию человеческого тепла, обволакивание его теплом.

Вновь обратимся к несравненному Розанову, вдруг ни с того, ни с сего заговорившему о себе в третьем лице.

«Задумываешься, — пишет он, — о категории теплоты, которую открыл Розанов или изобразил Розанов, а во всяком случае установил Розанов. Есть «церковь человеческой *теплоты*», которую нельзя не наименовать «церковью вечной памяти». Где

люди бы никогда не забывали один другого и каждый всех и каждого, но носил бы имя и лицо «того, кто был с нами» в сердце своем как «вечное *есть*»...

«*Есть* он, брат мой!».

Боже: какой великий принцип: *есть! есть! есть есть!*»⁷.

Как контрастирует этот пафос человеческой теплоты с кантовско-гуссерлевским холодным рационализмом. Утвердившееся мнение, будто философия развивается от мифа к логосу, вряд ли защитимо. Скорее философская мысль работает как двухтактный двигатель: то приближаясь к мифу, обволакивая абстрактное знание личностным теплом и тем самым способствуя возгоранию в душе божественного света, то позволяя включиться в работу автономному интеллектуальному компьютеру, который очень быстро исчерпывает свои возможности. И все повторяется вновь. Важно здесь подчеркнуть, что содержание мифа, т.е. содержание личностного знания, в принципе не может быть целиком спроецировано на рациональную плоскость. И рациональная мысль работает лишь с теми его фрагментами, которые личностная мысль предварительно очищает от незаконных экстраполяций.

Скажут, что, дескать, Гуссерль вовсе не отрицает личность. Но так ли это?

«Посредством феноменологического эпохэ, — пишет Гуссерль, — я *редуцирую* свое естественное человеческое Я (...) к моему трансцендентально-феноменологическому Я, царству *опыта трансцендентально-феноменологического самосознания*». И далее: «Учредив себя в качестве тождественного субстрата неизменных особенностей Я на основании собственного активного генезиса, Я в дальнейшем конституирует себя также как *устойчивое и неизменное личное Я* — в самом широком смысле, который позволяет говорить и о личностях *более низкого уровня, чем человеческие*»⁸.

Если вдуматься, то гуссерлевское понимание личности вполне приложимо к хорошо запрограммированному компьютеру, в чьей работе сохраняется «субстрат неизменных особенностей». Франк не только не позволяет себе говорить «о личностях более низкого уровня, чем человеческие», но не позволяет говорить даже и об автономных человеческих личностях. Только Бог является личностью в полном смысле этого слова, а человек — лишь в меру его причастия Богу, в меру его обожения. Недаром эпиграфом к самой благоуханной своей книге «С нами Бог»

Франк выбрал стих из первого послания Иоанна: «Что мы пребываем в Нем, и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего» (1 посл. Иоанна 4.13).

Сам акт философского самопознания возможен только путем, так сказать, актуализации в себе веяния Духа Святого, путем стяжания благодатных сил. Но притягивать благодатные силы может, по Франку, лишь теплота человеческих сердец.

«Человеческое сердце (...), — пишет Франк, — (это) единственное опытно нам доступное отверствие, через которое благодатные силы иного, высшего мира могут вливаться в мир эмпирический и действовать в нем»⁹.

«Человеческое сердце, — пишет он далее, — в своем подлинном, глубинном существе, выходящем за пределы всего... чувственного мира и всех рациональных критериев истины и добра (...), есть то, что мы разумеем под *личностью*».

Подавив в себе сердечную теплоту, редуцировав свое человеческое я к трансцендентальному я, Гуссерль просто отрезал себе путь к философскому самопознанию. Персонализм не есть одно из многочисленных философских направлений. Это жизненный нерв философии как таковой. Трансцендентальный субъект попросту не имеет доступа к бытию. А что это за философия, которая созерцаемые феномены никак не соотносит с бытием или с Истиной с большой буквы. Разумеется, ни Кант, ни Гуссерль полностью подавить в себе личность не смогли, но оскопить ее им удалось в полной мере. «Гуссерль настойчиво восстанавливает права Истины, — пишет Георгий Флоровский. — Но во имя чего? во имя абсолютной системы идей, возвышающихся над жизнью и бытием и безусловно недоступных никакому реальному касанию со стороны «эмпирических» существ. Это — старинная рационалистическая концепция надмирного и предвечного прототипа космического порядка, *действительная концепция Бога как часовщика*. Но в ней нет и следа того *мистического трепета*, которым пронизана была система первого «идеолога», эллинского пророка, того религиозного энтузиазма, который делал его языческим предтечею Христа. В ней нет настоящего *восторжения*, подъема над плоскостью опыта. Идеалом познания по-прежнему остается нечто вроде «интеллектуального созерцания», правда под новым именем “эйдетической интуиции”»¹⁰.

На мой взгляд, Флоровский здесь снайперски точно указал пункты расхождения между гуссерлевской познавательной концепцией и русской религиозной философией.

Онтологизм, неререфлективное постижение или живое знание не могут служить здесь главными принципами размежевания. Жизнь сама по себе еще не возвышает человека над свиньей или бараном или над гуссерлевскими «личностями низшего чем человек порядка». Специфически человеческими являются лишь указанные Флоровским «трепетность» познания и «восторжение» ума.

Философия, по Франку, есть искусство движения мысли одновременно и в плоскости предметной и в вертикальном ценностном измерении¹¹. Но в ценностном измерении нет ни натуральных, ни рациональных опорных пунктов, нет объективных костылей. «Восторжение» ума даруется человеку как благодать. И мышление в свете опыта этих «восторжений», в свете опыта касаний истины есть искусство «трепетного» отклика на мерцания этого света, искусство удержания себя в свете и искусство выражения освещенности предметов смыслом. Еще на ранней стадии своей философской карьеры Франк высказал одну из своих задушевных мыслей, а именно, что онтологическая реальность выражается не идеями самими по себе, но лишь художественными композициями идей, стилем говорения о вещах и идеях¹².

Кантовско-гуссерлевская жесткая фокусировка философского внимания на феноменах приводит к полной атрофии восприятия ноуменального плана, превращая онтологическую реальность в бескачественную вещь-в-себе, ведет к полному отрыву ее от феноменов, вынуждая философа воздерживаться от суждений об их онтологическом статусе.

Такую атрофию способности контакта с онтологической реальностью Франк именует «современным гностицизмом».

«Этот современный гностицизм, — пишет Франк, — содержится в себе (...) элемент религиозной веры, остается все же некой *ущербной, умаленной верой* (...). Это есть *вера без упования* — вера внутренне надломленного человеческого сердца, неспособная даровать утешение, душевный мир и радость. Это есть некий своеобразный сплав из *веры и неверия*»¹³.

Но такое маловерие, по Франку, само является в значительной степени результатом грубости и упрощенности мышления и преодолимо только на пути культивирования искусства более тонченной мысли.

«При большой глубине духовного опыта, — пишет Франк, — и соответствующей ей большой тонкости религиозной мысли (...) должны необходимо преодолеть этот (...) лишь предва-

рительный этап религиозного постижения и обрести большую и более радостную полноту веры. Тогда именно нам становится ясным, что ущербная «гностическая» вера есть лишь плод слишком рационалистического и потому схематически упрощающего рассуждения, не адекватного подлинной глубине реальности»¹⁴.

Различие между верующим и неверующим разумом Франк уподобляет различию между людьми и обладающими и не обладающими музыкальным слухом.

«Благая весть, — пишет Франк, — (...) возвестила не ничтожество и слабость человека, а его *вечное аристократическое достоинство*»¹⁵. И поэтому, считает Франк, долг человека — рыцарски следовать своему высокому призванию. Нужно обладать искусством гармонизации всех своих способностей в свете опыта касания высших ценностей. И философский верующий разум — это награда тем, чья жизнь проходит под знаком стремления не уронить свое аристократическое достоинство.

«Вера, — пишет Франк, — есть не что иное, как полнота и актуальность жизненных сил духа — самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни, — горение сердца силой, которая по своей значительности и ценности с очевидностью воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам. Естественно человеку дышать глубоко и свободно, полной грудью, естественно чувствовать свое дыхание стесненным, спертым в груди»¹⁶.

На этой высокой ноте я и хотел бы закончить обсуждение темы, повторив лишь, что, на мой взгляд, самые вдохновенные свои работы Франк написал на склоне своих лет, когда трагические события второй мировой войны поставили его на грань того, что в философии XX века получило наименование «пограничной ситуации». И если уж мы хотим разобраться в вопросе «что такое философия?», то лучше нам обратиться не к прославленным его гелертерским работам, а к «Свету во тьме», «С нами Бог» и к «Письму к другу» (с подзаголовком «О невозможности философии»).

Примечания

- 1 *Флоренский П.А.* Философия культа // Богословские труды. № 17. 1977. С. 121.
2 *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 89.
3 *Розанов В.В.* Когда начальство ушло. М., 1997. С. 587-588.
4 Там же. С. 408.
5 *Франк С.Л.* Свет во тьме. М., 1998. С. 89-90.
6 *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. С. 40.
7 *Розанов В.В.* Когда начальство ушло. С. 232.
8 *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 85, 148.
9 *Франк С.Л.* Свет во тьме. М., 1998. С. 64.
10 *Флоровский Георгий.* Хитрость разума // Исход к Востоку. М., 1937. С. 108-109.
11 См.: *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 207.
12 См.: Там же. С. 315.
13 *Франк С.Л.* Свет во тьме. С. 56.
14 Там же. С. 57-58.
15 Там же. С. 86.
16 *Франк С.Л.* С нами Бог. М., 1992. С. 247.

Содержание

К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ В.С.СОЛОВЬЕВА

Бычков В.В.

Эстетика Владимира Соловьева
как актуальная парадигма 3

Ермишин О.Т.

Л.М.Лопатин против В.С.Соловьева
(к истории одного спора) 44

ПРОСВЕЩЕНИЕ

Пустарнаков В.Ф.

Еще раз о сущности философии русского
Просвещения 1860-х гг. и впервые о его кризисе 57

Власов Ю.Н.

Павел I — коронованный тиран
или просвещенный реформатор? 89

Панибратцев А.В.

Взлет и падение И.Б.Шада,
или О превратностях судьбы одного немецкого
фихтеанца на русской службе 106

ЗАПАДНИКИ И СЛАВЯНОФИЛЫ

Громов М.Н.

Славянофильство: историософский аспект 125

Каменский З.А.

П.Я.Чаадаев — критик славянофильства 135

Козлова О.В.

Проблема свободы и несвободы в творчестве
П.Я.Чаадаева 162

Барциц И.Н.

Российское пространство:
от историко-философского осмысления
к государственно-правовому 174

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

Сухов А.Д.

Философ ли Л.Н.Толстой? 185

Ивлева М.И.

О понятии бытия в философии Е.А.Боброва 199

Соболев А.В.

Помогает ли нам Франк понять, что такое философия? 207

Научное издание

История философии. № 4

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник: *В.К.Кузнецов*

Технический редактор: *Н.Б.Ларионова*

Корректоры: *Т.В.Прохорова, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 13.07.99.

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

Усл.печ.л. 13,63. Уч.-изд.л. 11,97. Тираж 500 экз. Заказ № 032.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14