ВЕСТНИК

РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

ТОМ 8
2007
ВЫПУСК 1

Издается с 1997 г.

Научный журнал

Выходит 2 раза в год

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург

Редакционный совет
Г. А. Бордовский, Д. К. Бурлака, С. А. Гончаров,
архиепископ Тихвинский Константин, Р. В. Светлов (*председатель*), Н. Н. Скатов

Главный редактор
Д. В. Шмонин

Редакционная коллегия
Е. Г. Андреева, В. Н. Барышников, В. А. Булкин, Л. В. Бурлака,
А. А. Ермичев (*отв. редактор выпуска*), К. Е. Нетужилов, М. В. Руднева,
прот. В. Федоров, Т. Ф. Фадеева (*отв. секретарь редколлегии*), А. А. Хлевов

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2007. Том 8. Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2007.
ISSN 1819-2777

Журнал является научным изданием
Русской христианской гуманитарной академии.
Издается с 1997 г. Выходит два раза в год.

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2007
© Авторы выпуска, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

Тащиан А. А. Эстетика ритма Августина Аврелия: от древней науки к новому искусству 7
Каптен Г. Ю. Заметки по гносеологии св. Максима Исповедника 18
Клестов А. А. Интеллектуальный ренессанс XII века и раннее францисканство XIII в., их значение для современной Европы 27
Душин О. Э. Статус воображения в учении о познании Фомы Аквинского 43
Цыпина Л. В. Наука незнания и мистическое умозрение 48
Фёдоров А. А. Специфика философско-мистической рефлексии в европейской мистической традиции и ее статус в современной истории идей 57
Вдовина Г. В. Может ли знак означать сам себя? Об одной семиотической проблеме в схоластике XVII в. 69
Лошаков Р. А. Смысл как метафизическое основание научного знания 76

ПУБЛИКАЦИЯ

Франсиско Суарес. О душе. Рассуждение IX. Об интеллектуальной способности. Вопрос 1. Имеет ли интеллект адекватный предмет познания и каков он. (Пер. и примеч. Д. В. Шмонина.) 83
Шмонин Д. В. К публикации фрагмента трактата «О душе» Франсиско Суареса 88

РОССИЯ И ИСТОРИЯ

Воробьева С. А. Религиозная доминанта в русской философии истории 40–60-х годов XIX в. 90
Дмитриев А. П. Жизнь есть подвиг или наслаждение? Православная социология и «русская идея» в оценке «либерального консерватора»: Н. П. Гиляров-Платонов versus И.-К. Блюнчли 104
Фетисенко О. Л. «Сочувствие и содействие». Наследие Константина Леонтьева в руках друзей и единомышленников (1900-1920-е годы) 117
Соболев А. В. Евразийство в контексте почвеннической традиции 130

ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ОБЩЕСТВ

Филиппенко Н. Г. Киевское религиозно-философское общество (1908–1919): контуры истории 143

ИСТОРИЯ РУССКОЙ МЫСЛИ: ТЕМЫ, ИМЕНА, СЮЖЕТЫ

Крылов Д. А. Пропедевтика спора о Софии 158
Куценко Н. А. Институциализация философского знания в Российской империи в первой половине XIX в. 181
Зелинский В. Вера и знание в философии позднего С. Франка (с некоторыми параллелями в русской и европейской мысли 193
Государев А. А. Человек эпохи Возрождения (Аким Волынский как теоретик классического танца) 209

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Алисса де Бласио. Что случилось с «философским бумом»? Изучение российской философии в контексте американской славистики 218
Румянцева Н. А. Историко-методологический семинар «Русская мысль» в Русской христианской гуманитарной академии 224

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Володина Н. В. «Православный роман» и его автор. А. Макиевский. Незавершенная литургия. Православный роман. СПб., 2006 226
Лузин В. И. «Русское самосознание». Философско-исторический журнал 229
Дёмин Р. Н. С. Л. Франк. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006 232

Авторы выпуска 235

ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

А. А. Тащиан

ЭСТЕТИКА РИТМА АВГУСТИНА АВРЕЛИЯ: ОТ ДРЕВНЕЙ НАУКИ К НОВОМУ ИСКУССТВУ

С тех пор как Августином Аврелием было создано его основное произведение, посвященное тому, что сейчас мы назвали бы эстетикой, — «О музыке шесть книг» , минуло уже более шестнадцати веков. Вот почему, всматриваясь в почти непроглядную глубину этого временного пространства, дух не может сразу разглядеть, что вся эта толща времен есть лишь его собственное продвижение, свершенное им самим в его осуществлении. Вот почему, осуществившись, т. е. став сущим для себя вполне, он, словно устав, впадает в *за*бытие, оставляя в нем как не сущее то, что он есть в себе. Вот почему, будучи пока еще не в силах вспомнить, что его настоящее есть прошедшее, он не *видит*, как может быть и быть действительным это «не сущее».

Поэтому-то обоснование *актуальности* историко-философского исследования вообще есть уже такое движение духа, которое свершается лишь для *видимости*. Поэтому же если под «актуальностью» представляют так называемую *злобу дня*, то историко-философские исследования, актуальные в этом смысле, представляют собой разгребание хлама на чердаке истории, единственной целью (и притом весьма сомнительного значения) чего является поиск какой-нибудь отслужившей свой век вещицы, которую якобы, хорошенько почистив (читай: пояснив), можно было бы приспособить к чему-нибудь современному.

Что ж, и при таком толковании актуальности августиновская эстетика, *по-видимому*, могла бы оказаться *приглядной* с современной точки зрения. Мы, однако, не ставим себе задачу убедить современное сознание в том, что она *выглядит* таковой, но, напротив, исходим из философского значения актуального — *совершившегося* и, следовательно, *совершенного*. В этом философском смысле вся история философии, а вместе с ней и ее особенный момент — эстетика ритма Августина — есть царство непреходящей актуальности.

Вот почему теперь следует задаваться вопросом не о том, является ли актуальным рассмотрение августиновской эстетики ритма вообще, но о том, является ли актуальным ее настоящее рассмотрение. А это — вопрос о так называемой научной

новизне. Но в чем же она может состоять, научная новизна, в нашем случае? Конечно же, не в позитивном историческом рассмотрении. Научная литература такого рода, во-первых, с трудом обозрима за рубежом[1], а во-вторых, состоялась и у нас[2]. Поэтому чтобы вновь открыть для себя Августина в этой особенной области, сознанию уже нет нужды пытаться внешним образом обнаружить нечто, до сих пор ему неизвестное, как если бы этим могло быть исполнено познание. Напротив, для обретения действительно нового содержания сознанию требуется, следуя библейской истине, «внять себе» или, как говорит сам святой отец, двигаться «внутрь самого себя»[3], отталкиваясь от всего известного, освободиться от непосредственности исторической формы, от формы представления. т. е., чтобы научное исследование (в нашем случае историко-философское) могло претендовать на научную новизну, оно должно само содержание исторического представления, самое *мыслъ*, сделать своей формой и, таким образом, развить его в *понятие*. Это означает, что историко-философское исследование вообще и эстетики ритма Августина в особенности должно получить определение логического или собственно философского, т. е. стать *философско-историческим*.

Здесь сразу нужно предупредить то превратное представление, сообразно с которым освобождение от конечной формы представления знаменует отход от научных устоев, зиждущихся на объективной необходимости, которой-де обладает историческое и напрочь лишено философское. Превратно оно уже потому, что есть лишь представление, и обращается против себя тотчас, как только мы войдем в его содержание. Хорошо *известно*, что форма научного есть вообще *разумное*. Из двух же путей познания — авторитета и разума — разум, как указывает Августин, дарует нам философия[4]. Следовательно, собственно философская форма есть необходимая и совершенная форма любого научного содержания. Вот почему освобождение от непосредственности исторической формы неизбежно для развития научного содержания и «освящено» самим Августином. Ведь вследствие своего «авторитета» история облекает свое содержание в форму непосредственной веры, а не в собственную форму познания[5].

Впрочем, это необходимое «снятие в логическом исторического» отнюдь не означает одностороннего отрицания последнего. Пожалуй, наоборот, именно в логическом историческое и достигает своей истинной формы — формы философско-исторического. Ибо что же как не разумность исторического эстетически подразумевается Августином, когда он говорит о том, что Бог как распорядитель времен упорядочил длительности человеческих жизней таким образом, чтобы они словно слоги и слова были созвучны в песнопении века сего?![6]

Чтобы эта разумность могла быть осознана и в настоящем рассмотрении, требуется предварительно развить у сознания представление о двух «веховых» определениях понятия эстетики ритма. Таковое, хотя оно как понятие и есть вообще сознание, в начале есть для себя только непосредственным образом, только предметно, отчего как понятие же оно остается еще сущим в себе. Это означает, что поскольку сознание эстетики ритма непосредственно, постольку оно чувственно. Поэтому эстетика ритма определяется, прежде всего, как его *искусство*. Но искусство как только предметное сознание не есть собственная форма сознания, в которой бы предмет знал себя вполне, т. е. как сознание же. Поэтому необходимо, чтоб он был сознанием, или понятием, не только в себе, но также и для себя, т. е. чтоб он был знанием себя как понятия или знанием себя в понятии — *идеей*. А это как раз и означает, что эстетика ритма должна быть также и его *наукой*.

Обе эти формы обнаруживаются у Августина вполне определенно. Но то, как они являются сознанию, может представляться парадоксальным. Дело в том, что из двух форм эстетики ритма последняя (научная) получила свое развитие, главным образом, в трактате «О музыке» (387–391), каковой большей частью принадлежит к раннему периоду в творчестве латинского отца Церкви, когда тот еще только готовился к крещению. Первая же (художественная) нашла свое воплощение преимущественно в пространном «Псалме против донатистов» (393–394), относящемся к более зрелому периоду его духовной деятельности, когда он уже стал священником.

В этой связи законен вопрос: как объяснить такой превратный по видимости порядок во времени? Эта проблема кажется тем более удивительной, что к моменту своего обращения в христианство Августин уже твердо стоял на той позиции, что не художественная, но именно научная форма является наиболее разумной формой истины. Свидетельства тому в избытке обнаруживаются в его ранних работах. Достаточно вспомнить лишь то замечание Августина, согласно которому музыка как искусство есть только чувственный след музыки как науки[7]. Так неужели ученый-эстет Августин мог позволить себе пренебречь этой, как он ее называл, «почти божественной наукой»[8] ради прежней «услады слуха» или, как сознается мыслитель, «с целью расслабиться и восстановить силы духа после великих трудов»[9]?

Такое объяснение, впрочем, вряд ли показалось бы убедительным даже с исторической точки зрения, ибо хотя епископ Гиппона и признавал великую пользу обычая церковного песнопения для слабых духом, сам он, будучи пастырем, должен был уже исходить из церковно-устроительных соображений. Подтверждение же того, что сочинение псалма было для Августина не столько «приятным времяпрепровождением», сколько «требованием исторического момента», обнаруживается хотя бы в том, что был не только сохранен, но также и отрефлектирован им в псалом позднейшем «Возвращении к написанному»[10], где он ясно дает понять, что обсуждаемое стихотворное произведение было создано с целью довести до сведения совсем невежественных простолюдинов положение дел с донатистами.

Однако, даже дав связный ответ на этот исторический вопрос, мы не продвинулись в *сущности* того, каким образом явлены у Августина эти формы эстетики ритма. Дело, следовательно, состоит не столько в том, каков временной порядок их явления, сколько в том, какова его сущностная определенность, его *логика*. С точки зрения исторической, т. е. временной последовательности, мы должны были бы предполагать, что Августин будет создавать свое поэтическое произведение, основываясь на тех принципах эстетики ритма, которые были вполне определены в его науке. Но даже при беглом знакомстве с явлением этих форм становится очевидным, что эстетическое основание, на котором зиждется его псалом, существенным образом иное, нежели то, которое предельно развито в трактате «О музыке». Не будет преувеличением сказать, что они различны, прежде всего, *духом* и, значит, принадлежат к различным *эстетическим мирам*. Из них соответственно первый мир — мир ритмики *древней*, совершенной и законченной, второй — мир ритмики *новой*, тогда еще только нарождающейся и едва определенной. Обозначенная оппозиция получает, таким образом, двойное измерение. С одной стороны, выявленное противоречие в эстетике ритма Августина определено собственно логическим противопоставлением таких особенных форм всеобщего духа, как искусство и наука; с другой — коллизией, имеющей философско-исторический характер, — противопоставлением древнего, или античного, и нового, или христианского.

Для того же чтобы, вложив персты в ребра содержания, убедиться в том *пози-*

тивно, зададимся следующим вопросом: что нового как специфически *неантичного* обнаруживается в августиновских книгах о музыке из того, что действительно относится к эстетике ритмики как науке?

Начнем с того, что первые пять книг, без сомнения, являясь рефлексией античного искусства, его «теорией», принадлежат по своему определению к античной науке. Тем самым этот вопрос локализуется книгой шестой. Если мы учтем, что она является реализацией его программного заявления перейти от чувственных следов музыки, т. е. от временных ритмов, к ее сверхчувственному средоточию, к ритмам разумным и вечным, то в этом, конечно же, нет ничего неантичного, так как перед нами характерный образчик неоплатонического мышления. Как раз в эстетике Плотина чувственной красоте художественного предшествует «намного лучшая красота», от каковой идеальной происходит и чувственная музыка[11]. Если мы вспомним, что методом осуществления своего научного плана и постижения неизменной истины является все то же «движение внутрь самого себя»[12], то и здесь нет ничего неантичного. Так, у зачинателя неоплатонической философии мы наряду с развернутыми рассуждениями по этому поводу находим также и краткую формулировку такого метода: «Обратись к самому себе и смотри»[13]. Кроме того, как следует из признания самого Августина, источником, из которого он почерпнул этот методологический принцип, являются сочинения неоплатоников[14].

Нет ничего специфически неантичного и в его классификации ритмов. Хотя ее «психологизм» непосредственно представляется оригинальным, при вдумчивом рассмотрении ее содержания становится ясным, что она является не столько учением о ритме как таковом, сколько учением о душе и ее способностях, в котором слово «ритм», по сути, замещает слово «форма». Здесь уже нет никакого продвижения в содержании понятия ритма, определенность которого выяснена в предшествующих книгах. Напротив, все движение здесь есть движение в формах самой души — от чувственной к разумной.

В одном, впрочем, эстетика ритма Августина и вправду не вполне антична. Но это «не вполне» означает не то, что его наука содержала какие-то существенно новые моменты, но то, что ее результат не вполне исчерпывает принцип античной эстетики. Вспомним, что для Августина предельным эстетическим понятием является равенство, которого «лучше нет ничего»[15]. Это равенство проявляется в том, части чего соответствуют друг другу ритмической соразмерностью[16], и эстетическое удовольствие имеет место через усвоение этого соразмерного[17]. Соразмерное же определяется числовыми соотношениями. Однако уже Плотин замечал, что красота нечувственная не определяется соразмерностью ни как соотношение величин, ни как соотношение чисел[18]. Он утверждает, что красота возникает благодаря причастию *идее*[19]. Поэтому и чувственно прекрасным звукам надлежит размеряться числами не во всяком смысле, но в том, который бы служил к осуществлению идеи[20]. Таким образом, ясно, что уже в древней науке обнаруживается сознание того, что прекрасное — это *идея*, *логическое* как таковое. Но, как мы знаем, в своей эстетике ритма Августин не достигает этого конкретного, а останавливается на более абстрактном определении — числе. Мыслить прекрасное как число, а не чувственное, есть первый шаг в развитии эстетического мышления, но не последний. Следующим должно было быть мышление прекрасного в такой форме, которая является мыслью не только для нас, т. е. в себе, но также и для себя — в форме идеи. Однако этого шага (в отличие от своего философского учителя Плотина) Августин не сделал. Вот почему августиновская эстетика ритма как наука остается в границах античной традиции.

Удостоверившись в принадлежности его эстетики ритма как науки к античности, перейдем к рассмотрению его эстетики как искусства. Как говорилось, эта форма ритмики была осуществлена Августином в его стихотворном сочинении «Псалом против донатистов». Что же сообщает нам о нем сам автор? «Я не желал, чтобы этот [псалом] был сочинен сообразно какому-нибудь роду стихотворений потому, что необходимость метра могла бы заставить меня употреблять какие-нибудь слова, которые не в ходу у простого народа»[21]. Если судить по тому, что говорит сам Августин, то может сложиться впечатление, что его опус и вовсе не является стихотворным. Однако, как замечает академик М. Л. Гаспаров, на самом деле стихотворная форма в его псалме есть, хотя она и не является «метрической», по крайней мере, в античном смысле этого слова. Не считая алфавитного порядка (в начале строф), это сочинение написано шестнадцатисложным стихом с цезурой после восьмого слога, с женскими окончаниями в каждом полустишии, а внутри полустиший долготы и ударения располагаются произвольно[22].

Подобные стихи в латинской поэзии уже не были внове, и, следовательно, к тому времени, когда Августин создавал свой псалом, принципы той стихотворной формы, в которой воплотил свой замысел святой отец, уже получили свое наличное бытие в современном ему поэтическом сознании. Более того, они даже получили в научном сознании античности рефлексию, впрочем, сообразную его определенности. Так, хорошо известно, что в поздние века античности поэзия, построенная на классических принципах древней версификации, имела название «метрической», а та, что строилась на новых, — «ритмической». При этом, как явствует из учебника метрики Викторина, под самим метром понималась «наука стихотворства, соблюдающая в стопах известное соотношение слогов и долгот», а под ритмом — «складное сложение стихов без метрических отношений, а со скандовкой по счету, улавливаемой на слух, как в песнях простонародных сочинителей»[23]. Сказанного довольно, чтобы усвоить тот факт, что мы имеем дело с переходным в истории эстетики периодом, в котором наряду с развитой древней «метрической» формой стихосложения, основывающейся на количественных принципах долготности, возникает новая форма, определенность каковой еще только получает свое наличное бытие, отчего она еще не может быть адекватно отражена сознанием научным.

Эта неадекватность проявляется прежде всего в том, что в своей интерпретации новой «ритмической» поэзии античная «метрическая» наука способна заметить только то, что она *неметрична*, т. е. то, что в ней принципы древнего искусства оказываются свернутыми. Однако при этом она совершенно неспособна заметить, что новая ритмика содержит куда более существенную определенность, нежели отмеченная выше равносложность строк. Она упускала из виду, что определяющим принципом, т. е. *метром*, новой ритмики становится *рифма*. В этой связи примечательно, что новый рифменный принцип не находит своей рефлексии и в позднейшем комментарии самого епископа Гиппона на собственный псалом, хотя это стихотворное произведение строится на вполне определенной рифменной основе — ассонансе. Значит, несмотря на наличие у Августина детально разработанной древней науки ритма, в своем художественном творчестве он исходит из совершенно новых принципов стихосложения. Что же является причиной такого переворота?

В толковании того, что обусловило подобную революцию, никак не возможно *логически*, т. е. *разумно*, удовлетвориться непосредственностью исторических объяснений. Начнем с того, что недостаточно исходить из объяснения, которым снабжает нас сам автор. По его словам, отказ от древней метрики был обусловлен частной

(по сравнению с всеобщностью предмета искусства) церковно-устроительной задачей, для осуществления которой в стихотворном произведении следовало избегать «непонятных» неученому люду слов. Однако, во-первых, не составляет большого труда выяснить, что текст псалма от них не свободен. Во-вторых, весомость аргументации Августина в выборе новой метрики сомнительна уже потому, что его духовный наставник св. Амвросий Медиоланский для церковных целей использовал также и древнюю форму ритмики. В-третьих (самое важное), то объяснение новой формы, которое представил Августин в своем «Возвращении к написанному», есть его объяснение *для себя*. Однако то, чем оно было *для себя*, в своей непосредственности еще не есть то, что оно есть *в себе*, т. е. то, что оно есть *для нас*. *Хитрость разума* в том и состоит, что в истории индивиды, осуществляя свои частные цели, не могут знать того, что они суть в действительности целого и, однако же, содействуют становлению всеобщего в результате.

Объяснение со стороны историков искусства (стиха), наставленных историками языка, является более общим и потому более существенным, ибо стихосложение как форма поэтического выражения определяется *фонологией* языка, т. е. тем, каковы структурные и функциональные закономерности его звукового строя. Поэтому, с точки зрения таких историков, переворот в системе версификации был обусловлен языковыми изменениями. Известно, что к рассматриваемому нами историческому периоду в латинском (как и в греческом) языке была утрачена фонологическая оппозиция долгих и кратких слогов, т. е. все слоги стали восприниматься квантитативно одинаковыми, отчего длительность перестала быть смыслоразличительным определением. Как следствие, на смену распадавшейся квантитативной метрики приходит новая, квалитативная. При таком историческом подходе генезис новой ритмики, на первый взгляд, вполне объясним. Но при *мыслящем* взгляде мы замечаем, что он помогает усмотреть лишь то, что можно обозначить как «действующую» причину произошедших изменений. А что же является причиной утраты в классических языках фонологической оппозиции долгих и кратких слогов? Очевидно, что даже если на этот вопрос когда-либо будет получен более или менее внятный «исторический» ответ (что, однако, сомнительно), то его содержание должно быть вновь подвергнуто такому же опосредствованию, каковая процедура в своем результате сведет себя *ad absurdum*. Как следствие, при подобном объяснении остается невыясненным самое существо дела — его «то, ради чего», «целевая» причина, каковая и есть не что иное, как осуществляющее себя в истории *понятие*. Вот почему от непосредственной формы исторического рассмотрения переворота в ритмике мы должны перейти к его *логической* форме, т. е. к рассмотрению философско-историческому.

Это означает, что нам следует исходить из понятия ее истории. Поскольку же у Августина эстетика ритма осуществляется как эстетика *стиха*, постольку мы должны исходить из понятия истории стиха. Но чтобы изложение его содержания не представлялось сознанию чем-то произвольным, нам следует предварительно показать содержание опосредствующих его определений, т. е. содержание понятия истории и понятия стиха.

Для этого вспомним, что вообще история как форма духа имеет его своим «подлежащим», для которого сама история, впрочем, не есть всеобщая форма. Для духа как сущего в себе и для себя разума таковой является форма науки. Но хотя в науке дух знает себя в форме самого себя, это знание не могло бы быть всеобщим, если бы он не знал себя также и как негативное себя самого, как конечное в себе самом, как свой предел. Знать же свой предел, по словам Гегеля, значит уметь жертвовать

собой: «Это жертвование есть отрешение, в котором дух проявляет свое становление духом...»[24]. Это становление духа, с одной стороны, т. е. как непосредственное, есть природа. С другой стороны, это становление как *знающее*, *опосредствующее* себя и есть *история*[25]. В этом последнем дух знает себя как негативное своей негативности и есть, таким образом, движение, в котором он отрешается от формы своей отрешенности — природы, т. е. освобождается, определяясь в собственной форме — в форме духа.

Но поскольку этот процесс в своей непосредственности есть *только* становление, т. е. то, что содержит свое негативное неснятым, постольку в формообразовании себя самого дух не достиг еще формы своей всеобщности — формы науки. В нашем случае мы застаем его в форме искусства вообще, поэзии в особенности и стиха как особенной определенности поэтического. Впрочем, случайной эта форма представляется сознанию лишь до тех пор, пока оно само остается абстрактным по отношению к рассматриваемому процессу. Ведь искусство само уже есть всеобщий дух, снявший в себе свое негативное и непосредственно знающий себя как всеобщего. Поэтому в искусстве мы имеем дело не с чем-то случайным и конечным, а с самим «освобождением духа от содержания и форм, присущих конечному»[26]. Вместе с тем в искусстве всеобщий дух знает себя лишь в форме непосредственности, т. е. в форме созерцания, чувственной внешности. Это означает, что его наличное бытие, его реальность составляет пока что не он сам, а его негативное — форма природы. Поскольку, таким образом, искусство является непосредственным (недуховным) единством духовного и природного, постольку в себе оно есть все то же становление природного духовным, т. е. движение от природного к духовному. Особенные формообразования этого движения суть, как известно, символическое, классическое и романтическое. В первом дух выступает как «подавленный» природой, не вполне определенный в ней; во втором — как определенный настолько, что природное и духовное пребывают в полном тождестве; наконец, в третьем — как определившийся настолько, что природное «исчезает» в духовном, отчего искусство перестает быть значимой *для себя* формой духа и становится значимой лишь *для иного*, более духовного формообразования. Поэтому хотя романтическое не есть наиболее художественная форма (каковой, разумеется, является классическое), оно все же наиболее духовно. Его виды суть живопись, музыка и поэзия. Способом выражения всеобщего в живописи является зримость, т. е. видимость пространства, поэтому ее материал — свет как цвет. В музыке это — слышимость, негативное пространственной видимости, время, поэтому ее материал — звук, «отрицательно положенный чувственный элемент»[27]. В этом природном общее с музыкой у поэзии. Но если в музыке природная форма звука есть сама существенность, в поэзии, напротив, звук уже не есть своя самость, сущее для себя самого содержание. Он «представляет собой некий сам по себе не имеющий значения *знак*, и притом знак ставшего внутри себя конкретным представления... Звук благодаря этому становится *словом* как расчлененной внутри себя совокупностью звуков, смысл которой состоит в обозначении представлений и мыслей...»[28]. Эта чувственная сторона поэтического есть стих. Его движение есть последний вздох природного в художественно-духовном, совершив каковой, природное испускает дух в его собственную стихию, в мышление, в котором он получает всеобщую форму духа — форму науки.

Определив стих таким образом, мы обозначили точку зрения его понятия. Поскольку же история стиха есть его становление, она не может быть ни чем иным, как последовательным осуществлением его определений. Как мы выяснили, стих

есть такое звучание, которое уже утратило свое самостоятельное значение и есть лишь знак в себе конкретного представления. Стих поэтому есть членораздельное *сложное* звучание, отчего его элементом, конкретной единицей является *слог*, а само стихотворчество есть *стихосложение*.

Но так как слог есть со стороны своей непосредственности именно звучание, реальное во *времени*, то эта природная определенность слога составляет исходный принцип стихосложения. И это есть древний стих вообще. Однако время само в своей непосредственности есть лишь негация пространства и, значит, определено им. Поэтому первейшая определенность звучания слога предполагает, с одной стороны, снятие пространственного как устойчивого существования, что как раз и выражается в колебаниях, а с другой — его сохранение в высоте звучания, т. е. в его тональности, или мелодике. Мелодическая тональность в звучании слога является определением, в котором чувственность сохраняется наибольшим образом в сравнении с другими звуковыми характеристиками слога. Таким образом, тональность есть самое внешнее и абстрактное по отношению к поэтическому представлению, выражаемому в стихе. Если же принять в расчет приведенную нами дифференциацию романтических искусств, согласно которой поэтическое является наиболее духовной формой художественного в сопоставлении с изобразительным и музыкальным, то в рамках данной классификации мелодическое (как в себе пространственно определенное) соответствует *изобразительному* вообще. Именно таков китайский стих[29].

Дальнейшей определенностью слогового звучания является собственно время, т. е. принцип здесь не высота, но длительность звучания (слоги определяются теперь не по тонам, но по долготе). Если соотнести эту форму версификации с указанной нами классификацией романтических искусств, то становится ясным, что квантитативный стих определяется как *музыкальный*, ибо время в эстетическом аспекте и есть структура музыкального. Историческая форма стиха, реализующая это определение, — *античный* стих. В этом контексте должно быть предельно ясным, почему трактат Августина «О музыке» как трактат о ритме есть также и трактат о стихе.

Но и в античной версификации стиховое звучание не свободно от своей внешности поэтическому представлению, так как время является природной определенностью, противостоящей мысли как таковой. Время, как и пространство, является определением природного вообще, поэтому мелодическая и квантитативная системы версификации являются выражениями именно природного в стихе. Впрочем, все природное для человека как *духа* есть лишь постольку, поскольку оно что-то *значит*, т. е. имеет *смысл*. Из этого следует только то, что вообще вся природа, в сущности, есть только *знак духовного*, являющегося ее смыслом. Поэтому и в стихосложении мы должны перейти к такой системе, в которой *звучание*, ставшее *значением*, делает принципом своей организации не абстрактные по отношению к представлению чувственные характеристики высоты и длительности, но то определение, которое, хотя оно и есть чувственность, нельзя абстрагировать от самого содержания поэтической мысли. Это — качественно артикулированное произношение, в котором чувственные звуки суть только знаки, свободные от какой-либо самостоятельной природной телесности, внешней к тому, что они означают. Стихосложение, построенное на этом основании, называется квалитативным, и такой тип версификации по праву должен считаться собственно духовной формой стиха, и это есть *новое* стихосложение, *новая* ритмика.

Крайне характерно, что квалитативное стихосложение появляется лишь с возникновением христианства — мировоззрения, которое обратило представление че-

ловека о себе как о чем-то фундаментально природном к тому, что он является, прежде всего, духом. Поэтому в Средние века и происходит смена версификационной парадигмы, и от стиха квантитативного европейская поэзия переходит к стиху квалитативному.

С понятийной точки зрения его начало составляет абстрактный принцип равенства динамической ударности как неразвернутого качественного звучания, что составляет основу византийской литургической поэзии. Но от непосредственности квалитативного принципа в определенности динамического ударения мы, следуя логике его развития, в результате должны перейти к самостоятельному рифменному стихосложению, по преимуществу. Рифма как просодическое явление в истории стиха, конечно же, не была новостью, однако, начиная именно со Средних веков, рифма становится самостоятельным (независимым) метрическим принципом.

Именно поэтому Августин-стихотворец, еще не понимая, но уже чувствуя абстрактность и неудовлетворительность ветхих мехов древней классической ритмики для молодого вина нового религиозного мировоззрения, пренебрегает авторитетом Августина-ученого и находит разумным влить подлежащее выражению представление в новые мехи рифменной ритмики. И почему же как не поэтому же впоследствии рифма становится единой основой и всей светской поэзии нового мира?

Соотнося стихосложение с приводимой у нас классификацией романтических искусств, следует сказать, что квалитативный стих собственно *поэтичен*, так как само содержание поэтического находит адекватное воплощение в звуковой форме, менее других определенной чувственным материалом, тогда как сама поэзия есть наиболее духовная форма художественного. Следовательно, если идея *художественного* как непосредственной формы всеобщего духа наиболее конкретна в древнем, точнее, античном стихе (каковой для искусства как раз и есть классический), то идея *духовного вообще* является более конкретной в стихе новом.

Этот дисбаланс между особенной и всеобщей определенностью духовного приводит к тому, что дальнейшая «эволюция» стиха в так называемый *свободный* стих есть, по сути, разложение его как художественной формы. Ведь в нем художественное представление уже не связано определенностью звуковой формы. Несмотря на все множество интерпретаций верлибра как поэтического феномена, логически необходимо признать правоту той точки зрения, в соответствии с которой он представляет собой так называемую «нулевую» систему стиха, на том основании, что в нем отсутствуют метрические показатели, поскольку в таком типе фонологические определенности *слога*, будучи исчерпанными, перестают быть принципами версификации. Стих, следовательно, более не есть *сложение* как таковое. Ибо он уже не слагается сообразно его собственной определенности, но составляется в зависимости от произвола представления художника. Поэтому в действительности свободным здесь становится не стих, якобы скованный в древней поэзии «необходимостью метра» (как говорил Августин), а в новой — «необходимостью рифмы» (как сказали бы *наши* поэты). То, что здесь становится свободным, есть мысль, которая, стремясь найти форму в себе самой, разрушает границу, сдерживающую ее в этом поиске.

Вот почему это разрушение определено не ограниченностью стиха как особенной формой искусства, но конечностью самой формы искусства вообще, в которой ее всеобщее содержание еще не знает себя столь же всеобщим, т. е. собственно *мыслящим*, образом. Поэтому если сначала мышление свободно «жертвовало» собой и отрешало себя в чувственность стихосложения, то теперь само стихосложение, осво-

бождаясь от чувственного, свободно же определяет себя в то, что оно есть в себе — в мышление.

Таким образом, развив здесь, насколько возможно, *философскую* историю стиха, мы явили сознанию, что особенная цель истории стиха, как, впрочем, и цель истории ритма как искусства вообще, заключена в его мышлении себя, т. е. в идее. В форме же искусства эта идея есть не для себя, поскольку в ней она знает себя не в форме себя же самой — мышления (понятия), но в форме непосредственного чувственного созерцания, для которого сама идея еще не понятие, но только *предмет*, т. е. *внешнее* себя самой. Вот почему всеобщая цель искусства в результате *вне* его самого, и чтобы ее достичь, эстетике ритма необходим переход от чувственно-предметного к мыслительно-понятийному.

Этот переход в форме ее непосредственности, предметности был совершен в истории. Переход же в ее собственной форме есть логический переход от художественной формы ритмики к ее научной форме, т. е. от эстетики ритма как искусства к эстетике ритма как науке. И что же как не это знаменуется Августином в его эстетическом трактате, когда он постулирует необходимость перехода от ритмов чувственных к высшим ритмам как собственно разумным и умопостигаемым?[30]

И все же в августиновской науке всеобщая форма эстетики ритма развита быть не могла. Известно, что научная форма является позднейшей в сравнении с формой художественной. Это должно быть понято так, что в свою тотальность, т. е. конкретную всеобщность, наука предмета как его понятие может быть развита вполне лишь тогда, когда сам предмет уже совершенно определен в своей непосредственности. В нашем случае это означает, что хотя древняя форма эстетики ритма как науки и предшествовала во времени новой форме эстетики ритма как искусства, тем не менее, свое совершенное развитие она могла получить лишь после того, как развилась до тотальности новая ритмика как искусство, рефлексией которого она является.

Поэтому в эстетике ритма Августина мы замечаем движение не от древней формы науки к новой форме ее же, но от древней науки к новому искусству. И хотя во *плоти* последнего это движение его ритмики услышано быть не может, в *духе* новой науки оно все же сохраняет свое *непреходящее звучание*, воспроизвести каковое мы попытались.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Для знакомства с подробной, но все же не исчерпывающей библиографией зарубежных трудов, рассматривающих этот трактат Августина, см.: *Nowak A.* Die Bedeutung Augustins in Geschichte, Theorie und Ästhetik der Musik // Frankfurter Zeitschrift für Musikwissenschaft, 1999. Vol. 2. S. 55–77.

[2] См.: *Бычков В. В.* Зарождение средневековой эстетики числа и ритма // Философия искусства в прошлом и настоящем. М., 1981. С. 67–123; Эстетика Августина Аврелия. М., 1984 (Гл. 5, 10); Aesthetica patrum. Эстетика отцов церкви. М., 1995. Т. I: Апологеты. Блаженный Августин (Часть вторая); Трактат Августина «De musica». У истоков средневековой эстетики числа и ритма // Августин: pro и contra. СПб., 2002. С. 652–706; *Двоскина Е. М.* Античная теория ритма: трактат Аврелия Августина «De musica libri sex». Дис. на соиск. учен. ст. канд. искусствовед. наук. М., 1997.

[3] De musica, VI, 12, 36.

[4] De ordine, II, 5, 16.

[5] De musica, IV, 16, 30.

[6] Epistola, CLXVI, 5, 13.
[7] De musica, I, 13, 28; V, 13, 28.
[8] Ibid., I, 2, 3.
[9] Ibid., I, 4, 5.
[10] Retractationes, I, 20.
[11] Enneades, V, 8, 1.
[12] De musica, VI, 12, 36.
[13] Enneades, I, 6, 9.
[14] Confessiones, VII, 10, 16.
[15] De musica, V, 4, 7.
[16] Ibid., V, 2, 2.
[17] Ibid., VI, 2, 3.
[18] Enneades, I, 6, 1.
[19] Ibid., I, 6, 2.
[20] Ibid., I, 6, 3.
[21] Psalmus contra partem Donati, I, 20.
[22] *Гаспаров М. Л.* Очерк истории европейского стиха. М., 1989. С. 88–89.
[23] Там же. С. 89.
[24] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб., 1994. С. 433.
[25] Там же.
[26] *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: В 4 т. М., 1968–1973. Т. 3. 1971. С. 615.
[27] Там же. Т. 1. 1968. С. 93.
[28] Там же. С. 94.
[29] Таким образом, мелодическая система китайского стихосложения должна быть рассмотрена как первая историческая форма стиха. Может показаться удивительным, что, говоря о древнем стихе, мы всегда имели в виду античный, т. е. греческий и латинский, и до сих пор не упоминали китайский. Это, однако, объясняется тем, что, подобно тому как сама символическая форма искусства по причине своей чрезмерной природности абстрактна, неопределенна как художественная форма вообще, так и мелодический стих по причине своей чрезмерной «звучности» неадекватен в качестве поэтической ритмики.
[30] De musica, VI, 16, 58.

Г. Ю. Каптен

ЗАМЕТКИ ПО ГНОСЕОЛОГИИ СВ. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Св. Максим Исповедник по праву считается одним из самых важных авторов после Никейского богословия. Его взгляды остаются востребованными на протяжении более чем тысячи двухсот лет как традиционной патристикой, так и современной богословской наукой. Наиболее интересные интерпретации его трудов принадлежат представителям французской католической «новой теологии»: Шеню (Chenu), Конгару (Congar) и де Любаку (de Lubac)[1]. Специально творчеством св. Максима на Западе занимались фон Бальтазар (von Balthazar), Шервуд (Sherwood) и Тюрнберг (Thunberg)[2], чьи исследования, наряду с Ларше (Larchet) — представителем французской православной традиции, на данный момент являются ключевыми. К сожалению, до сих пор единственным полным отечественным исследованием остается труд С. Л. Епифановича «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие»[3].

Несмотря на то что его взгляды обладают цельностью и универсальным тематическим охватом, удивительно, что преподобный не оставил ни одного систематического трактата, предпочитая писать маленькими главками по тому или иному вопросу, волновавшему его современников. Глубокая внутренняя целостность, несомненно, связана не только с личным талантом, но и с некой центральной темой, изложение которой представляет историко-философский и богословско-практический интерес. Такой темой, на наш взгляд, можно считать гносеологию, которая связывает учение о логосах, как важнейший онтологический принцип устройства мира, и конкретного человека, встречающегося на пути спасения с многочисленными вопросами, которые и пытается разрешить преп. Максим.

С точки зрения преподобного, само по себе умозрительное знание не имеет большой ценности, если не имеет своей целью мистическое единение с Богом и благодарение Его посредством Его же даров, поскольку разум является даром человеку. Грехопадение повлияло лишь на степень совершенства разума, но не смогло изменить сути, поэтому он всегда открыт для исправления. Познание конкретной ипостасью

(личностью) человека единичных вещей должно быть преобразовано в познание их сущности, которая укоренена в Божественном Логосе.

О генезисе и развитии понятия «логос» в античной философии уже сказано немало, фактически это — вечная тема, с которой соприкасается любой исследователь. Благодаря Клименту Александрийскому он вошел и в христианское учение, где был переосмыслен, и с тех пор прочно входит в системы всех богословов Церкви. Преп. Максим называет Божественным Логосом прежде всего Вторую Ипостась Троицы, но не забывает о традиции античного представления о нем как о всеобщем мировом законе. Эту функцию выполняет система малых или «собственных логосов», причастных Творцу в качестве энергий[4]. Они проявляются в трех видах: λογοι φυσεως — начала и законы, λογοι προοιας — пути к цели всего сущего и λογοι χρισεως — промышление и суд Бога к обожению. Их определенность дает существованию «естественную устойчивость», т. е. удерживает конкретное бытие от самораспада и трансформации. Бытие, словно переплетенное ими, обладает целостностью и непротиворечивостью.

«Логосы сущих» были «предуготовлены в Боге» до начала творения. Более того, определение их как «благих произволений Божиих»[5] дает возможность называть их нетварными энергиями Божества, в терминологии св. Григория Паламы. Действительно, термин «произволение» (θεληματα) чаще всего используется преп. Максимом для обозначения действия, согласно собственной природе, что вряд ли применимо к Богу для обозначения волевого акта творения (тогда получается, что мироздание неизбежно вытекает из Божественной способности творить). Более того, «мы суть и называемся частицей Бога по причине предсуществования в Боге логосов нашего бытия»[6].

Для системы преподобного характерно тесное сближение онтологии и антропологии. Мир выражается в человеке, своего рода микрокосме, состоящем из материи и души, не существующих отдельно, но слитых в одной ипостаси. Поэтому важно в качестве примера привести троякость проявления Божественного Логоса в человеке: логос бытия (двусоставность, разумность, гармоничность человека), благобытия (деятельность, связанная с исполнением Промысла) и вечного благобытия (конечная цель Промысла — Богоподобие, нетление). Созданные как обладающие логосом благого бытия, люди в грехопадении потеряли благость и ныне обладают лишь бытием, энергия которого удерживает их от энтропии. Лишь после Воплощения и Искупления человек посредством логоса (энергии) вечного благобытия становится причастным свойствам Божества, т. е. обоживается. Главным средством этого является Евхаристия: «Кровь же [Воплощенного Логоса] есть будущее обожение, посредством благодати соединяющее это [человеческое] естество с вечным благобытием»[7]. Обожение микрокосмоса ведет к восстановлению и обожению всего мира в целом.

Человек формирует «типос», т. е. образ бытия в себе сверхсущего логоса, согласно индивидуальным свойствам и собственному выбору (γνωμη). Однако в падении типос утратил подобие логосу и лишь после Воплощения становится доступно их мистическое тождество, которое, по св. Максиму, можно называть Божественным образом человеческого существования. Это единство было предвечно установлено Промыслом, что позволяет говорить о предсуществующей возможности персонализации логоса в конкретной личности, стремящейся к обожению. Преподобный говорит, что в обожении существа, изначально уподобленные общему, «не имеют произвольного различения по отношению к общему виду»[8], но не тождественны друг другу, а лишь «созвучны» и «тождественнодвижущиеся». Поскольку человек есть

образ всего мироздания, то, подобно синтезированию человеческой ипостаси соединением конкретных тела и души по образу персонифицированного логоса, единство и гармоничность космоса также предуготовлены[9].

В пространном рассуждении «Амбигв» св. Максим пишет о роли в мироздании человека, который «вводится последним в число сущих, словно некое естественное связующее звено (συνδεσμος τις φυσικος), посредствующее различными своими частями между всеми вообще противоположностями»[10]. Преодолевая собственное разделение (на два пола, страстность и т. п.), он достигает совершенства в себе самом. Затем «рай и мир объединив посредством своего святолепного жития, сотворил бы единую землю»[11], трактуемую преподобным как нечто единое и однородное, без различия разнесенных в пространстве частей. Вероятно, это следует понимать в «географическом плане», как преодоление пространственной протяженности, вплоть до связанных с ней различий в рельефе, климате и т. п.

«Затем, объединив небо и землю по причине тождества по добродетели во всем (παντι τροπω κατ' αρετην) своей жизни с ангелами, насколько это возможно человеку, он соделал бы единой и совершенно нераздельной по отношению к самой себе чувственную тварь, совершенно не разделяемой им пространственно расстояниями»[12], этим он совершенно преодолел бы всякую материальную ограниченность, «телесную тяжесть», по выражению св. Максима. Это означает не просто снятие «Адамовых риз», которые исчезают уже при первом шаге, а именно полный отказ от материальной ограниченности и временности при вхождении в тварную вечность и став на один уровень с ангелами.

Здесь он уже призван объединить все мироздание воедино, преодолев различие в «гносеологическом опыте» (γνωστικης επιστημης) ангельских чинов. Следуя традиции «небесной иерархии» псевдо-Дионисия, св. Максим не останавливается на нем как на чем-то законченном и совершенном, а стремится возвыситься и над этой различенностью.

Теперь уже остается лишь единственное препятствие на пути к Богу, а именно граница тварности: «И, в конце концов, после всего этого, любовью соединив и тварное естество с нетварным (о, чудо Божьего к нам человеколюбия!), он явил бы их по дару благодать одним и тем же, весь всецело облекшись (περιχωρησας) всем Богом и став всем, чем только является Бог, кроме тождества по сущности»[13]. Приведенная мысль св. Максима ставит высшую цель для человека и не нуждается в комментировании. Следует отметить лишь употребление в ней термина περιχωπησις, который обычно употребляется для обозначения взаимопроникновения Лиц внутри Троицы. Стало быть, преподобный говорит о максимально тесном сближении с Богом, когда даже остающееся различие сущностей не становится препятствием, по образу пребывания человеческого естества во славе Троицы по ипостаси Сына.

В непосредственной связке с логосом выступает «тропос» (τροπος), образ или способ конкретного проявления логоса. Если последний термин употребляется для обозначения некоего принципа, вечного и неизменного, поскольку он предвечно существует в Боге, то тропос означает конкретное проявление этого принципа в пространстве и времени. Он предельно конкретен и не имеет самостоятельного бытия. Если соотнести логос с субстанцией, то тропосы — с акциденциями, вне которых падший человек не в силах понять субстанцию.

Исследователи творчества св. Максима спорят о том, считает ли он логосы индивидуальными и «общевидовыми» по схоластической терминологии. Проблема индивидуальности мало интересовала античность, но в Средние века поиск принципа

индивидуации стал основополагающим для всех философских систем. Особый интерес проявляла к нему высокая схоластика. Было выработано три основных подхода, а число их вариаций практически неисчислимо. Так, Фома Аквинский основанием индивидуальности считал конкретность материи, при реальном существовании идей. Оккам и другие философы via moderna полагали, что все вещи сотворены уникальными, а общность лишь умозрительна. Дунс Скот же не сводил уникальность вещи к одной лишь материи, говоря о равно умозрительной и материальной «этости», позволяющей указывать на конкретный предмет.

Восток же интересовался этой проблемой куда меньше, в основном, в связи с антропологией (вероятно, полагая подробное изучение вещей мало значимым по сравнению с чисто богословскими задачами, а может быть, просто принимая ответ еще живой античной философской традиции[14]). Тем не менее самые крупные восточные мыслители этой темы касались. Для них проблема принципа индивидуации была связана с понятием о человеческой личности (точнее, ипостаси). И столь актуальная сегодня проблематика личности была малоинтересна в период патристики. Отцы и учителя Церкви предпочитали говорить об ипостаси человека, причем эта тема интересовала их не сама по себе, а в связи с Триадологией и Христологией. Для того чтобы максимально точно отобразить тайну Божества, они пользовались языком аналогий, разрабатывая для этого христианскую антропологию.

Тесная связь антропологии и богословия закрепилась и в дальнейшем. Для христианских авторов равно невозможно говорить как о человеке «самом по себе», так и о Боге без соотнесения с человеком. В первом случае теряется главное — человек сотворен по образу Бога, а без него он не больше чем «политическое животное» без прошлого и будущего. Во втором же — абсолютность Творца остается недостижимой для любой мысли, сама возможность богословия, т. е. «слова о Боге», становится нереальной, а мысли — безосновательным фантазированием.

Для того чтобы прояснить различия между довольно близкими терминами «ипостась» и «личность», следует, прежде всего, вспомнить значение этих слов. Υποστασις (букв. — подставка, в терминологии каппадокийцев), ставшая основой святоотеческого языка, употребляется для обозначения конкретного проявления какой-либо сущности (ουσια). Так, Сын или Дух суть конкретные проявления единой Божественной Сущности, равно[15] как Петр или Сократ относятся к общей для них человеческой природе. В принципе, не может быть субстанции без проявления в какой-либо ипостаси, так же как не бывает ипостаси «самой по себе» без соотнесенности со своей субстанцией.

Личность же в этой терминологии называется лицом — προσωπον первоначально означавшим театральную маску. Строго говоря, перевод этого термина как «личность» является не совсем точным, точнее использовать слово «личина», «образ», «маска». Это объясняет некоторое пренебрежение к «личности» со стороны позднеантичных и раннесредневековых авторов. Так, формулировка Троицы как «единая Природа в трех Лицах» долгое время вызывала подозрения в модализме. Поэтому выражение вроде προσωπον του ανθροπου понималось как «личина человека», которую можно принять на некоторое время, а затем сменить; к ней могла относиться роль человека в обществе, принадлежность к философской школе и т. п. Интересно, что к подобному пониманию склоняется философия постмодерна.

Со временем понимание личности изменилось, и сейчас уже нельзя провести такого четкого разделения между ней и ипостасью. Тем не менее если следовать святоотеческой логике, то ипостась нужно считать основанием личностного начала,

которое вполне можно охарактеризовать как изменяемые черты (χαρακτηρ, или личность в современном значении этого термина) конкретного проявления человеческой сущности (т. е. υποστασις).

Ипостась (включающая в себя и личность) человека проявляется наиболее индивидуально, если движется согласно природе своего логоса. Падением в грех будет следование личности вопреки ему, «растлевая» его, по выражению преподобного. Спасением же является соединение, воипостасизирование, с логосом и совместное устремление и упокоение в Воплощенном Логосе.

Сказанное справедливо и для ангелов, сотворенных благими, но падших по собственной воле: «... думается, "начало" не соблюдших его Ангелов есть логос, в соответствии с которым они были созданы... "вечные узы" есть совершенная и постоянная неподвижность их относительно блага, [осуществляемая] добровольно, в силу которой они никоим образом и никогда не наслаждаются Божественным покоем. "Мрак" же есть совершенное и всецелое неведение Божественной благодати, сплошь проникнувшись которым по произволению, они лишились блаженного и всесветлого даяния чистого света, расточив дарованную им по природе умную силу на несущее»[16].

Итак, если просто отождествить логос с природой (ουσια), то конкретные ипостаси следует признать тропосами. Тогда определенный Петр становится конкретным тропосом проявления логоса «бытия человеком». Возможность индивидуации внутри логоса означает существование логоса «бытия определенного Петра», которому из-за грехопадения конкретный Петр не соответствует, но существует благодаря серии тропосов, определяющих разные моменты его жизни.

В разных работах встречаются пассажи, которые склоняются то к одной, то к другой гипотезе. С одной стороны, «индивиды (τα ατομα), приемля сближение друг с другом, по виду становятся друг для друга полностью одним и тем же, имея в природном единстве неизменность и свободу от всякого различия. А акциденции (συμβεβηκοτα), будучи сравниваемы друг с другом соответственно своему субъекту, обладают единством, совершенно не раздробляемым со стороны субъекта»[17]. С другой стороны, «веруем, что логос предшествует творению ангелов, творению каждой из наполняющей горний мир сил и сущностей»[18].

Обе стратегии при кажущихся на первый взгляд различиях не противоречат друг другу, поскольку все логосы сводятся к Божественному Логосу, а следовательно, вполне возможны «промежуточные стадии» их сведения во Едино. Поэтому в приведенном выше фрагменте о сближении индивидов до тождественности (Amb. 1312D) следует отметить дважды отмеченное замечание «со стороны субъекта» или «друг для друга одним и тем же», это не означает полной их идентичности для Бога. Более того, далее св. Максим пишет: «... логосы всего отдельного и частного объемлются, как говорят, логосами всеобщего и общего. И общего и всеобщего логосы постигаются премудростью (σοφιας), а логосы частного, разнообразно содержащиеся в общем, объемлются мышлением (φρονησεως)»[19].

Эта мысль еще более заслуживает рассмотрения, если вспомнить, что логос — это энергия и движение, направленное к Богу. Вследствие такой направленности при сведении логосов не происходит «потери информации»; выделение уровня, на котором происходит видовое единение с отсечением индивидуальных черт, обусловлено лишь свойством человеческого разума. «Мудрость (σοφια) же и Мысль (φρονησις) Бога и Отца есть Господь Иисус Христос, Который и всеобщие логосы сущих содержит в Себе силой премудрости, и дополняющие их части объемлет мыслью Своего

разума»[20]. Поэтому можно сказать, что в Боге и в логосе человеческого бытия содержится логос «бытия Петром» для конкретного Петра.

Подобно всем вещам мира, индивидуальность человека обусловлена индивидуальностью логоса, укорененного в Боге наряду с другими. Этот логос является своего рода «частицей Божества», обретающей совершенство в стремлении к своему Источнику. Причем это стремление для логоса естественно и благо. Приблизившись к Божественному Логосу, личный логос раскрывается во всей полноте заложенной в нем природы.

Что же касается тропосов, то они не более чем способы бытия единичного сущего, не имеющие силы его образовывать и делать существующими. Поэтому нельзя свести бытие конкретного Петра к проявлению тропоса логоса «бытия человеком». Более того, он в силах сам направлять тропосы своей жизни, в том числе и неправильно: «... погибелью и адом, и сынами погибели, и тому подобным называет Писание по своему свободному расположению осуществовавших в себе самих не сущее (μη ον) и тропосами уподобившихся ему во всем»[21].

Иоанн Скот Эригена в трактовке системы логосов тесно сближает их с идеями Платона. Для него мир идей (natura creata creans) становится своего рода посредником между Богом (natura non creata creans) и творением (natura creata non creans). Такое понимание вполне обосновано, поскольку логосы действительно выполняют ту же роль в мироздании, что и идеи. Тем не менее, для св. Максима важно было подчеркнуть именно их природу как энергий. Он не мог назвать их творением, как это сделал Эригена, поскольку они непосредственно причастны несотворенному Божественному Логосу. Важнейшей чертой логоса является динамическая устремленность к Богу, тогда как идеи безусловно неподвижны и не могут проявлять свойство логосов быть единым и в то же время обеспечивать индивидуальность сущего.

В связи с этим открывается ключ к решению еще одной проблемы исследования творчества св. Максима, а именно его отношение к волевым способностям человека при переходе в вечность. Утрачиваются ли в этот момент гномическая воля и естественные стремления в связи с индивидуальными чертами ипостаси?

Поскольку преподобный считает неподвижность одним из свойств Бога, приближающийся к Нему, становясь богом по благодати, человек также приобретает это свойство. Комментируя слова ап. Павла «Уже не я в себе живу, но живет во мне Христос», Максим Исповедник пишет: «... я говорю не об отмене самовластия, но скорее о расположении согласно природе, твердом и непреложном, т. е. о сознательной уступке (εκχωρησιν γνωμικην)»[22]. Как уже было сказано выше, в вечности природа соединяется с логосом, следовательно, «расположение согласно природе» означает расположение согласно логосу. Если же вспомнить, что логос имеет индивидуальные черты, то подобное состояние ни в коем случае не означает их утраты и не может быть описано как растворение в Боге.

Под «отменой самовластия» разумеется не естественная воля (θελημα), поскольку Максим не придает для нее значения власти или контроля, а воля сознательного выбора (γνωμη), посредством которой человек может делать что-то или не делать, вплоть до решения стремления к Богу. Преподобный указывает прежде всего на то, что выбор происходит при наличии возможности чего-то, а в вечности, где все уже стало действительностью, любое устремление уже соединилось со своей целью. Это не относится, тем не менее, к естественным желаниям, которые перестают быть необходимыми, но не исчезают. К ним преподобный относит не только простое же-

лание творения быть (которое проявляется в этом мире в потребности в пище, воде, дыхании), но стремления познавать, любить и т. д.

Сделав гносеологический скачок (διαβασις) между познанием вещей в их единичности и познанием их логосов, о чем много говорит Blowers[23], человек приобретает особое состояние истинного видения. Путем к этому переходу становится практика «деятельной философии», включающая, по мысли св. Максима, аскетизм и работу по очищению мысли от всего временного и случайного.

Однако из-за физического пребывания человека во времени оно не является постоянным, но любое соприкосновение с ним не остается бесследным. Оно дает отрывочное знание об истинном устроении мира, своего рода «сухой осадок», на базе которого строится философия. Но само по себе оно не имеет смысла без укоренения в этом состоянии, чтобы превратить отрывочные озарения в постоянное видение. Это невозможно без переживания вхождения в Божественный покой и личной Пятидесятницы.

Понятие «приснодвижимого покоя» крайне важно для понимания мысли св. Максима, поэтому следует обратить на него особое внимание, как и на связанное с ним толкование Седьмого[24] (Субботы) и Восьмого дней. Преподобному принадлежит одно из первых мистических толкований субботы, хотя и являющееся в определенной степени развитием мыслей Филона, Оригена, Григория Нисского и некоторых других христианских авторов[25]. Эта тема почти не изучена исследователями, за исключением статьи Г. И. Беневича из сборника «Беседы о православном догматическом богословии»[26].

«Бог предписал почитать Субботу, новомесячия и праздники, не того желая, чтобы людьми почитались дни [...], но символически почитать Его Самого посредством дней[27], — говорит Максим Исповедник, — ибо Он Сам есть Суббота, упокоение мук [...] и прекращение скорбей.» Такое понимание Христа не является совершенно новым в учении Церкви («Христос есть великая и вечная Суббота»[28], — пишет св. Епифаний), но именно преподобный придал поэтической аллегории глубокое философское обоснование.

Для св. Максима Суббота — это не только Сам Бог, но и состояние философа, достижимое лишь во Христе. Подобный подход — находить в человеке подобия состояний Спасителя — является одним из самых интересных в системе преподобного, но эта тема заслуживает отдельной работы. Отметим только, что это возможно по содействию энергий (ενεργεια и δυναμις) Бога и человека. Состояние Седьмого дня характеризуется удалением от мирского, духовным упокоением (στασις), бездействием страстей (απαθεια) и недвижимостью ума плотскими вещами. При этом движения души не прекращаются, а именно упокаиваются, становятся бесстрастными и подчиненными Богу и самому мудрецу. В таком состоянии Христос пребывает постоянно, поскольку Его Ипостась Божественна, предвечна и не подвержена движениям падшей материи (т. е. страстям — как вольным вследствие свободного выбора, так и невольным из-за онтологической несовершенности человеческого бытия).

Интересно, что, осмысливая понятия покоя и движения, преподобный объединяет две традиции: иудейскую и греческую. В духе Платона и Аристотеля он относит движение к признакам несовершенства, а покой для него — одно из свойств Абсолюта. «Ничто из приведенного в бытие не есть конец самого себя, поскольку не является самопричиной»[29], — пишет он и добавляет: «... сотворенному [принадлежит] двигаться к безначальному концу»[30]. Напротив, «только Богу принадлежит быть концом и совершенным, и бесстрастным, как неподвижному и полному»[31]. Об

этом же свидетельствует, по мнению св. Максима, библейское почитание Субботы. Бог не только покоится в Седьмой день мира, но, фактически, пребывает в наиболее свойственном для Него состоянии. Хотя, конечно, преподобный не приравнивает субботний покой Божества к Его бытию прежде сотворения мира.

Общеизвестно, что даже принявшие Крещение люди не вполне свободны от греха, будучи подвержены привычке ошибаться. Действительно, по мысли преподобного, это Таинство лишь рождает к новой жизни и дает возможность праведности, но только благодать свыше способна возвысить человека до сверхъестественного богоподобия, уже не подвластного «тяжести плоти», хотя это состояние может прекратиться. Даже ощутивший однажды покой Божественной Субботы может «выпасть» из него, а осознание логосности бытия не гарантирует абсолютного совершенства и безошибочности знания.

Необходима личная Пятидесятница, чтобы Богоподобие стало актуальным. Восприятие благодати дает возможность мистического понимания окружающего. Конечно, она действует и на обычного человека, но это будет совершенным и всецелым только на следующей ступени наития Святого Духа, Водящего человека в Вечность и дарующего видение всего сущего, вплоть до тайн Божества, в доступной для человека степени.

Преподобный называет это днем Восьмым, Субботой Суббот, обожением — вечным упокоением в Боге, вечной Евхаристией. Это состояние праведников называется также приснодвижимым покоем — покоем, потому что в Боге упокаиваются страсти, движением, потому что сопричастность логосам означает со-движность с ними. Это состояние является сверхвременным, превосходящим вечность тварную, таинством Духа: «Таинство Пятидесятницы есть непосредственное единение с Промыслом тех, о ком есть Промысел, т. е. единение природы с логосом»[32].

Если Суббота для преподобного — это «прохождение всех тропосов добродетели и гностических логосов созерцания»[33], то день восьмой — «истинное по благодати претворение всего практически сделанного и теоретически познанного в Начало и Причину»[34] и «наступающая вслед за гностическим созерцанием мудрость»[35].

Конечно, в статье невозможно раскрыть не только все представления преподобного, но даже изложить затронутые выше темы подробнее. Однако растущий интерес к творчеству св. Максима дает надежду на появление в скором будущем подробного исследования на русском языке. Хочется думать, что представленная работа хотя бы немного приблизит это долгожданное событие.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Шеню М.* Евангелие во времени. Париж, 1936; *De Lubac.* Corpus Misticum. Paris, 1944; *Конгар И.* Таинство Храма. Париж, 1954.

[2] См.: *Sherwood P.* Notes on Maximus the Confessor // The American Benedictine Review, I., 1950; *Balthazar H. U.* 1) Theologie der Geschichte. Einsiedeln, 1950; 2) Geslalt und Werk. Koln, 1989; *Бальтазар Х. У.* Целое во фрагменте. М., 2001; *Thunberg L.* Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.

[3] *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003.

[4] См.: Ambiqua. PG 91, 1081, 124b — «Πολλοι λογοι ο εις λογος εστι».

[5] Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1994. С. 55.

[6] Ambiqua. PG 91, 1081C.

[7] Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2: Вопросответы к Фалласию. М., 1994. XXXV. С. 113.

[8] Там же. II. С. 35.

[9] Здесь св. Максим вплотную подходит к вопросу о предустановленной гармонии мира, поднятому Лейбницем уже в Новое время.

[10] Ambiqua. PG 91, 1305B.

[11] Ibid. 1305D.

[12] Ibid. 1308A.

[13] Ibid. 1308B.

[14] Остается малоизученным вопрос, насколько разделяли авторы Византии те космологические представления античности, которые не противоречили явно христианской вере.

[15] Разумеется, ни в коем случае нельзя ставить знак равенства между личностью или ипостасью человека и Богом, которого св. Максим, вслед за Ареопагитиками, называет Сверхличностью, а Его природу — превосходящей всякую возможность понимания.

[16] Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. II. С. 67.

[17] Ambiqua. PG 91 1312D.

[18] Ibid. 1080A.

[19] Ibid. 1313B.

[20] Ibid.

[21] Ibid. 1237C.

[22] Ibid. 1076B-C.

[23] *Blowers P. M.* Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. A Investigation of the Quastiones ad Thalassium // Christianity and Judaism in Antiquity. Notre-Dame IN University of Notre Dame Press, 1991.

[24] Для библейского сознания седьмым днем является именно суббота, а воскресенье — восьмым и первым.

[25] Например, св. Василия Великого (PG 30, 178) или Епифания Кипрского (PG 41, 464).

[26] *Беневич Г. И., Шуфрин А. И.* Беседы о православном догматическом богословии. СПб., 2004.

[27] См.: Thal. 65. PG 90, 757C.

[28] См.: Haer. PG 41, 468B.

[29] Ambiqua. PG 91, 1072C.

[30] Ibid. 1073B.

[31] Ibid.

[32] Ср.: Thal. 65. PG 90, 760.

[33] Ambiqua. PG 91, 1393A.

[34] Ibid.

[35] Ibid.

А. А. Клестов

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ РЕНЕССАНС XII в. И РАННЕЕ ФРАНЦИСКАНСТВО XIII в., ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ ЕВРОПЫ

«Страх и трепет» сегодняшнего дня и Средневековье

В 60-х годах XX в. Ж. Леклерк сравнивал реформаторские усилия Католической церкви его времени с реформой при св. Бернарде: *«Когда в 1090 г. родился Бернард в имении Шато-ле-Дижон, Запад находился в разгаре преобразований, почти таких, как в наши дни: общество изменялось, и Церковь реформировалась»*[1].

Если принять высказывание выдающегося ученого, то можно поставить вопрос: какую богословско-философскую и социальную проблему времен Бернарда Клервоского и периода *раннего францисканства* следует выделить, которая была бы значительной, существенной и полезной для нас? Ответ представляется возможным, если мы пойдем далее в аналогии и сопоставим исторические факты трактатов и хроник Средневековья с фактами нашей жизни, и если примем во внимание преемственность событийного ряда духовной и интеллектуальной жизни в пространстве Европы.

Такой общей проблемой, на наш взгляд, без сомнения, является *проблема взаимосвязи веры и разума*, весьма острая в XII–XIII вв., которая составляет *«страх и трепет»*[2] сегодняшнего дня и выступает в одной части как проблема социальной *толерантности.*

Итак, на сегодня одной из причин конфликтности социальных процессов является не только различие в уровне экономического и политического развития народов европейского континента, но и особенная *«плотность»* верований, весьма усложнившееся *переплетение* ценностных ориентаций индивидуумов и групп населения разных цивилизационных регионов мира, живущих в крупных мегаполисах Европы. На поверхность общественной жизни выступают религиозные и этнические трения на почве *религиозной культуры* и *новой «информационной» рациональности.* Последняя особенно унифицирует разноликие этно — социальные, культурные и религиозные жизненные установки. Для христиан, традиционно составляющих основную массу населения континента, становится заметно несовпадение их *веры* и *разума,* которое в условиях глобализации жизни, переселения народов, уплотнения *информационной среды* приводит отдельного *фундаменталистски настроенного* человека

или группу населения к *нравственной, религиозной*, а порой даже и к *физической* нетерпимости носителей других этносов. В этом плане наблюдается и другая крайность: столь же пагубная индифферентность, социальная апатия, нравственное и религиозное *безразличие* у массы населения. В последнем случае мы видим бегство от проблем жизни в «массовую культуру» без веры и разума. *«Куда ведет нас все это?* — задает вопрос папа Бенедикт XVI, говоря о таком положении европейского общества. — *Прежде всего, по моему мнению, к неуниверсальности de facto двух больших культур Запада: культуре христианской веры и культуре светской рациональности в соответствие с тем, как каждая влияет на окружающий мир и его состояние»*[3]. Римский понтифик обнаруживает проблему в том, что отсутствует *правильная гармоничная связь* между верой и разумом (рациональность). Он называет отсутствие *«неуниверсальностью»*, т. е., как мы понимаем, *связь не имеет общего гармонизирующего* характера, какой у нее должен быть, поэтому такое положение выступает как острейшая духовная и гуманитарная проблема европейской цивилизации.

Не менее важной, впрочем, связанной с первой является проблема *целостного знания*, включающего богословские, философские и научно-эмпирические аспекты и создающего условия *нравственного и духовного роста* личности, где *Высшее благо* выступает мерилом разумной деятельности для *верующего*. Говоря о морально — правовом состоянии европейского общества, папа с неутешительностью констатирует: *«Древние еще различали ratio и разум; рассудок (ratio) посвящает себя тому, что является эмпирическим, конкретным, а разум старается проникнуть в самые скрытые уголки бытия. Сегодня мы имеем рассудок без такого ограничения. Только то, что мы сможем измерить, верифицировать опытом, будет рациональным; разум окончательно сведен к тому, что является экспериментальным. Поэтому область морали и религии принадлежит "субъективному" миру... Не существует никакого "объективного" критерия морали»*[4].

Действительно, нам свойственно сохранять привычки *естественного поведения* и быть *«общественным животным»*, поскольку мы *творение*; но нам свойственно и стремление к *вечной* жизни в Боге, поскольку мы — *творение Божие*. Поэтому названная проблема согласной жизни касается не столько *разума*: просвещения, науки и новых технологий XXI в., — она имеет прямое отношение к *вере*, а через нее — к нравственности и добродетели. Более того, проблема толерантности касается самой природы европейца, она с древности вошла в культуру его жизни, в цивилизацию и характеризуется как *историческая взаимосвязь веры и разума*. И от того, в каком состоянии эта связь, насколько она *гармонична*, говоря старинным языком, зависели раньше, зависят и теперь мир и порядок в Европе. Мы хотим показать, что понимание этой проблемы было в Средние века. В XII и XIII в. решалась проблема толерантности, или, на богословско-философском языке, проблема *гармонизированной и целостной связи веры и разума*. В наше время требуются новые глобальные решения. Но предварительно нужно было бы заглянуть в прошлое, чтобы не повторять ошибок.

Итак, мы наблюдаем у Ансельма Кентерберийского, Бернарда Клервоского, Гуго Сен-Викторского, св. Франциска и его первых учеников, у Эгидия и Бонавентуры если уже не окончательное решение проблемы, то поучительные и полезные для нас духовные и интеллектуальные усилия в этом направлении — *стремление к решению, которое было весьма успешным*.

Интеллектуальный ренессанс[5]

В Средние века режимом существования знания было его текстуальное строение и монастырское функционирование. Когда в монастырях в период Каролингского возрождения закрепилась программа обучения из семи свободных искусств: *тривиум* (*грамматика, диалектика, риторика*) и *квадривиум* (*арифметика, геометрия, астрономия, музыка*), — то еще более углубилось едва заметное со времен поздней античности противоречие между *языческой философией* и *христианской мудростью*, сопровождавшее вхождение наук в монастырскую среду. К XII в., когда множится книжная запись, появляются *епископальные* школы, увеличивается количество магистров и студентов, это противоречие усиливается. Стали выпуклыми, даже несовместимыми границы отдельных видов знаний, понятийный аппарат наук потребовал более четких определений в отношении к *вере* и *разуму,* а сами знания — иной классификации в отношении к Высшему благу. Подобная ситуация накладывается на общие социальные условия переселения народов в Европу, на реформу монашества и приводит к *интеллектуальному ренессансу.* Укажем его черты.

— Кажется, в 1117 г. начинается возрождение *lectio divina.* Ансельм из Лаона составил полный *глоссарий* к Библии, а Гильом из Шампо — первые «Сентенции». *«Эти глоссы,* — отмечает Г. Лобришон — *производят глубокое обновление экзегезы в школах... они возрождают новый интерес к Евангелиям... этот чисто технический инструмент производит неслыханное действие — вытесняет тысячи несуразностей толкования.»*[6] *Вера* выходит из монастыря и закрепляется в епископальной школе в свободном библейском исследовании.

— Центрами *знаний* становятся Париж, Кентербери, Болонья, Монпелье, Салерно, Шартр, Лаон. Ведущими магистрами выступают Гуго Сен-Викторский и его ученик Петр Ломбардский. Пробуждается научный интерес к природе и человеку. Так что в наше время некоторые кембриджские и оксфордские ученые называют XII в., временем *«средневекового гуманизма»,* выставляя в качестве аргументов *«открытие достоинства человеческой природы, самой природы и того, что порядок в универсуме доступен пониманию разума, поставленного в центр человечества»*[7].

— Существенным для XII в. является новое представление о *праве.* Речь идет об изменении статуса *естественного права,* которое уже не выражает космического порядка вещей, а остается только инструментом судебно-нотариальной практики. На арену выходит *каноническое право.* «Падший» человек действует по нормам христианской *справедливости.* Благо не *позади*, а *впереди* него. Благо дальше, по ту сторону земной жизни — в *Царствии Божием.* Отсюда — с окружающими не обязательно соблюдать нормы естественного права, достаточно быть в отношениях *совести* и *христианского долга* как *меры* всякого поступка. Не случайно св. Бернард (Клервоский) в «De consideratione», обращаясь к папе Евгению III, выстраивает теорию папской власти в пределах представлений о такой мере: *«Пребывай посередине, если не хочешь потерять меру. Положение в середине создает уверенность. Середина есть седалище меры, а мера — добродетель»*[8]. Сюда следует отнести его рассуждения о «двух мечах» власти, светском и духовном. Эта теория включена Грацианом в *Декреталии,* позднее она изложена Иоанном Сальсберийским в *Поликратикусе.* Впрочем, с появлением *университетов* она все более становится политическим анахронизмом.

— Присущей только XII в. чертой, значение которой для Европы трудно переоценить, является интеллектуальный *прорыв в Толедо,* связанный с переводом на

латинский язык *языческих* (*античных*) *и нехристианских* (*исламских и иудейских*) философских и религиозно-философских текстов. Герард из Кремоны, Иоанн Испанский (Абрахам ибн Дауд Га-Леви), дьякон из Сеговии Доминго Гонсалес (Доминик Гундисалинус) делают известными для латинян трактаты Ибн-Сины, аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Габироля, Исхака Израэля. А перевод с арабского на латинский язык Аристотеля является настоящим культурным шоком, в полном смысле интеллектуальной революцией. Историк философии Ален де Либера даже говорит о двух ренессансах: *автохтонном* и *переводческом*[9].

В целом же, рассуждая о жизненном пространстве Средневековья в сравнении, например, с поздней античностью, важно отметить увеличение значения и роли бассейна Средиземного моря. Важно указать, что в XII в. христианство раздвигает границы на северо-восток и на север от старых границ Римской империи: область его распространения захватывает славянские земли в северо-восточной части континента, земли скандинавских народов и Исландию. На юге христиане освобождают от ислама Пиренейский полуостров и вводят его в свой культурный оборот. Эти события развиваются на фоне продолжающегося *переселения народов*: из глубин Азии и с севера Европы людские потоки устремляются в Европу, сметая на своем пути города, традиции, уклады и целые народы. Так что жизнь в Средиземноморье вовсе не представляла полузастывшей, медленно движущейся массы — скорее осуществлялся динамичный переход: *translatio imperii, translatio sacriorum, translatio studiorum*[10] в гигантском многоликом, многонациональном подъеме человеческой энергии, в котором совершался следующий шаг к тому, что историки потом назовут *Средиземноморской цивилизацией.*

Проблема взаимосвязи *веры* и *разума* как проблема их *гармонии* — одна из центральных в *Интеллектуальном ренессансе.* Правда, она известна и св. Августину.

Осознание ее пришло к гиппонскому епископу с первых восторженных впечатлений в Медиолануме в кругу друзей св. Амвросия. Августин, например, восклицает в «*Исповедании*» (*Soliloquium*): «*Господи, Ты — Тот же, смогу ли я познать, кто я и Кто — Ты!*»[11]. Позднее, будучи епископом, он получает письмо (даже книгу) от Консентия с вопросом на ту же тему: *Не следует ли более доверять вере, чем разуму, в том, что касается спасения или учения о Божественных предметах (в частности, о Троице)*?[12]. Августин не столько отвечает на вопрос, сколько впервые в христианской практике ставит *веру* и *разум* во взаимозависимость и разъясняет порядок их отношений. *«Итак, вера предшествует разумению,* — читаем мы его слова, — *но ее иначе и не понять. И не дай Бог, если она не предшествует разуму, тогда ведь она иррациональна! Следовательно, вполне естественно, если вера предшествует разумению в том, что мы не можем пока понять; но несомненно и то, что разум споспешествует вере, убеждая идти вперед!»*[13]. Это положение он закрепляет в знаменитой XLIII проповеди[14]. Проблема, как мы видим, поставлена и решена скорее умозрительно. И такое решение было удовлетворительным для всех в той или иной мере до конца XI в.

Попыткой ее *теоретического* решения в условиях *Интеллектуального ренессанса* будут богословские подходы св. Ансельма (Кентерберийского). Этот тихий бенедиктинец, реформатор монашества, аббат Бека (1078) в нормандской глуши, беспокойный архиепископ Кентербери (1093) в Англии и критик византийского православия, пошел дальше Августина в понимании проблемы нашей *связи*, когда заявил в 1085 г. «Dialogus de libero arbitrio», что неверно, будто *свободный выбор означает возможность грешить или не грешить*[15]. Ансельм подходит к решению, рассмат-

ривая проблему не во временной последовательности *сначала и потом,* как Августин, а антропологически, *изнутри* личности[16], т. е. от *волевого усилия* в вере и от *разумного выбора* человека — по Лоттену — со стороны *«моральной* и *психологической»*[17] — скажем, что со стороны ценностно-ориентированного исчисления близости человека к Богу. В приведенных словах Ансельм усматривает ту же проблему Гонилона[18]. *Выбор* как возможность грешить или не грешить, не затрагивая *свободы волевого усилия*, не только лишает Бога, безгрешных ангелов свободы, но и в сознании грешного человека создает *неопределенность* и *нецелостность* в отношении *его* веры и *его* разума. В последнем случае мы имеем странное *смешение*, при котором *волевое усилие (voluntas)* человека в вере — *беспредметно*, а *выбор (arbitrium)* в разуме — *беспределен.* По сути, сама *постановка liberum arbitrium* как *возможности* грешить или не грешить («все позволено!» — сказал бы Достоевский) означает, что *Бога нет!* Перед нами действительно *атеистическое* сознание, где волевая «импульсивность» ложной веры накладывается на «блуждающий» разум человека. Какое решение предлагает автор?

Свободный выбор *дан* и остается с человеком. *Liberum arbitrium* подвигает нас к сохранению достоинства и к поиску высшего блага спасения, что и *творит* праведность (*rectitudo*) перед Богом. И *вне праведности,* — нет *liberum arbitrium.* Итак, сам по себе свободный выбор праведен, и праведность его, выраженная в стремлении к благу, отличает действия верующего и разумного человека. Праведность есть неотъемлемое свойство высших ангелов и Бога. Ансельм дает следующее определение для земных, небесных существ и Бога: *«Свободный выбор является выбором, позволяющим праведной воле служить праведности самой по себе»*[19]. Как считает Лоттен, Ансельм исходит *«из фундаментальной концепции отсутствия соучастия или из самодетерминации, которыми обладают все духовные существа».* Определение свободного выбора базируется у него *«на естественной цели всякой праведной воли: любви к благу, к праведности во имя ее самой».* В глазах Ансельма, *«только праведная воля реализует концепцию свободы, поскольку ничто не мешает ее продвижению; только праведная воля свободна, поскольку никакая сила не может помешать ее движению к праведности»*[20]. Итак, в подходе Ансельма мы наблюдаем то, как свободное волевое усилие совершает своего рода *статическое* движение, когда человек *праведно желает исполнения Божией воли,* и когда разум и вера *одинаково направлены* (но не смешаны!) к *праведности* Божией и реализуются в *онтологическом* видении картины мира.

В конце жизни, отбиваясь от обвинений в ереси Росцелина из Компьена, Ансельм добавит в определение *любовь*, расширяя в христологии связь или гармонию веры и разума: *«Разум, размышляющий о праведности, учится сохранять праведность ради любви к самой по себе праведности и презирать то, что позволяет покидать ее; в свою очередь воля стремится принять или отвергнуть то, что продиктовано разумом*[21]. С понятия о *любви* начинает цистерцианец Бернард Клервоский.

XII в. следовало бы назвать веком *св. Бернарда* и *цистерцианской духовности,* столь глубоко и мощно было влияние этого отца церкви на современников. В 1126 г. Бернард пишет трактат «О любви к Богу» (De diligendo Deo). Как и *Charta caritatis* Ордена (1119), это произведение является квинтэссенцией цистерцианской духовности.

Аббат из Клерво утверждает, что истинным *предметом знания* может быть только *Любовь.* В духовном облике человека *сама любовь есть знание,* повторяет он знаменитые слова Григория Великого. Человеку свойственно желание *единого*

предмета любви и знания, а отсюда — желание приблизиться ко Христу как источнику Мудрости. *Опыт духовной* любви присутствует во всяком *знании*, поэтому, говоря о познавательном *процессе*, Бернард употребляет даже такие глаголы, как *afficere, gustare*[22], в общем описывающие телесную сторону деятельности человека. По Бернарду, *Любовь-познание* имеет фундаментом *веру* и *благодать Божию* во всей полноте проявления[23]. Но, как конкретно реализуется эта связь?

В трактате «De gratia et libero arbitrio» (1128) Бернард идет тем же *«внутренним»* путем, что и Ансельм, но прибавляет *благодать* (*gratia*) — элемент *внешний*, характеризующий Бога. Бернард решает проблему *связи* исходя из наличия в человеке волевого усилия, согласного с благодатью Божией. *«Свободный выбор,* — читаем мы, — *содействует делу спасения, пока согласен с благодатью, т. е. пока спасается»*[24]. Собственно, *согласие* (*consensus*), как *«свойство души, свободное в себе»*[25] и есть спасение. Согласие благодати и свободного выбора составляет фундамент праведности человека, столь необходимой для гармонической связи веры и разума: *«Такое согласие, вследствие воли, неотъемлемой от свободы, и непреложного суждения разума, который всегда и всюду сопровождает ее, не без основания, по моему мнению, и называется свободным выбором — свободным самим по себе благодаря воле и благодаря разуму, судьей самому себе»*[26]. Самый термин *согласие* как богословский впервые введен именно Бернардом. Согласие благодати и свободного выбора в трактате «De libero arbitrio» развивается в *динамической* перспективе *антроподицеи* от Адама до апостолов Петра и Павла. Вера и разум человека, порождая *конкретные* моменты греха и праведности, например история отречения ап. Петра от Христа, сходятся в протяженности его стремлений к спасению. Подводя итог своему духовному пути в «De consideratione», в конце Бернард вновь заговорит о связи веры и разума, определенно предостерегая об опасности неверного толкования самих понятий и их гармоничности: *«Вера является актом, с помощью которого воля предвкушает еще не очевидную истину; разум дает достоверное и доказательное познание о невидимой реальности; мнение предполагает как истинное то, что нет основания считать ложным. Однако, как я сказал, вера не имеет двойственности, а если та у нее есть, это не вера, а мнение. Чем тогда вера отличается от разума? Тем, что, не имея в себе ничего недостоверного, как и не имея ничего не от разума, вера все-таки имеет некий покров, каким разум не обладает»*[27].

В рамках августинианской традиции есть иное, чем у Ансельма и Бернарда, решение проблемы гармоничности веры и разума. Оно связано с именем Гуго Сен-Викторского. Мы видим в «Дидаскаликоне» (*Didascalicon. De studio legendi*) иерархию знания. «Новый Августин» (*Alter Augustinus* назовут Гуго Сен-Викторского потомки) вырабатывает, вернее, продолжает собственно августинианское понимание *теоретического знания* как *Мудрости* Христовой, в Которой *«пребывает Образ Совершенного блага»*[28]. Классификация наук Гуго: *тривиум (теология, математика, физика)* и *квадривиум (арифметика, музыка, геометрия, астрономия)* — является, пожалуй, самой характерной чертой периода расцвета епископальных школ. Вообще, Гуго — *учитель* Европы, прообраз будущего университетского профессора. Его лекции привлекают студентов из самых отдаленных стран. Некто Лоран пишет монаху Морису и советует тому прослушать курс у нашего викторинца. Лоран записывает лекции — *«каждую неделю я приносил к магистру Гуго мои записи»*[29]. Итак, классификация наук Гуго является уникальной в том смысле, что за описанием необходимых для обучения предметов и процедур, за учительской, просто-

ватой речью викторинца в «Дидаскаликоне» наблюдается развитие целей и задач совершенно необычайных: Гуго пытается (для него нет *общих понятий, universalia*) восстановить в новом понимании тривиума и квадривиума и библейской экзегезы[30] августинианскую *гармонию* веры и разума, как у апологетов и гиппонского епископа — звонкое и радостное *равновесие души,* посредством *новой* иерархии *lectium divinae et doctrinae,* где Христос есть Центр всего.

Тривиум есть знание, где мы исследуем *«в достоверных суждениях реальность, какая не может быть иной, чем она есть»*[31]. Так что знание открывается в теологии как *объект* созерцания (*contemplatio*), утверждается в математике как *форма (образ)* восприятия (*comprehensio*) и находит подтверждение в физике как *мысль* в размышлении (*meditatio*). Сущностью тривиума является момент *статичности знания в акте веры. В просвещении верой* (потом скажет св. Бонавентура) нам дается возможность сформулировать через *объект, образ* и *мысль* критерий достоверности *истины* знания как *«субстанции этой веры и материи познания»*[32], в соответствии с формулой св. Августина: *веруй, чтобы разуметь*[33]. В тривиуме наблюдается *целостность* универсума. Теология выступает как знание о *«невидимом»* и *«умозрительном»,* установившемся *«из углубленного размышления о Боге, из нетелесного характера души»*[34]; математика — знание *«об умопостигаемом, видимом количестве невидимой материи», «когда мы различаем материю или другие акциденции, чтобы исследовать по одному основанию как счисляемое, так и неисчисляемое»*[35]; физика — знание о *«невидимых свойствах и качествах видимой материи»* как *«исследование причин в действии и действие вещей через причину»*[36], из которых главной для викторинца является *«склонность»*, или *«любовь» (affectio, dilecto).*

Что касается квадривиума, то человеческой душе, как мы знаем, врожденна *«сила»,* нацеленная на то, чтобы исследовать, что нам *«неизвестно»*[37]. Сила реализуется в стремлении к достоверности или к определенности в *теоретическом опыте,* где познание осуществляется *«не в самой действительности»,* а в пространстве тождественной связи действительности с разумом, т. е. *«как если бы разум предположил, что она [действительность] есть»*[38]. Сущностью квадривиума является момент *динамичности познания* или *просветление разума* (потом скажет Бонавентура). В теоретическом опыте (знании) люди не столько познают окружающий мир, сколько *познают себя,* опираясь на св. Августина: *разумей, чтобы уверовать*[39]. В науках квадривиума мы познаем, *«каким образом души нисходят от умопостигаемого к разумному... посредством видимого образа... явив разделение, собираются в простом источнике своей природы»*[40]. В этом случае человек надеется на *разум (intellectus), рассудок (ratio), воображение (immaginatio), чувство (sensus).* Действительно, *арифметика* является наукой об *умопостигаемом,* определяемом одним или множеством мыслимых символов; *геометрия* придает *рациональную* форму предметам, которые в действительности не являются таковыми; *музыка* основывается на *чувственном восприятии* звуков и связана с упорядочением звуковых множеств, согласно человеческой природе; *астрономия* апеллирует к человеческому *воображению* как к чистой абстракции и является *«наукой о подвижной величине»*[41].

Теоретическое знание или науки *тривиума* и *квадривиума* выстраиваются викторинцем в *вертикаль* и *горизонталь* познания. Они являются сердцевиной деятельности человека в соответствии с учением св. Августина о *двуедином* (через веру и разум) характере познания: в тривиуме — по направлению к *вере*, и тогда получается научное знание, *созерцательное* и *Богооткровенное,* где его достоверность есть характеристика нашей уверенности в присутствии Божием; в квадривиуме — по на-

правлению к большему *уразумению,* и тогда мы получаем знание в *опыте* реальных жизненных дел, познавая и совершенствуя нашу природу.

Это был иной, чем у Ансельма и св. Бернарда, но, тем не менее, августинианский шаг в понимании *связи* веры и разума, более всего подготовивший схоластическое богословие. Гуго окажет решающее влияние на францисканца Бонавентуру.

Раннее францисканство

Определявшая со времен Птолемея *весь мир*, средиземноморская ойкумена в XII–XIII вв. сделала новый шаг в социальных отношениях по двум направлениям: интенсификация морских связей и рост портовых городов. К тому же увеличилось свободное население в культурных центрах Европы, а расцвет епископального образования и взлет цистерцианской духовной активности привели к появлению университетов. Когда Жак Ле Гофф говорит: «*Забытые сегодня компиляции были в Средние века основным делом интеллектуальной активности, и не только в распространении, но и в образовании идей...*», когда он указывает, ссылаясь на М-Д Шеню, *«что "Книга Сентенций" переводит Библию в разряд школьной науки и делает ее основным учебным пособием факультета богословия в XIII в.»*[42], то он выделяет университет, *Universitas studiorum et magistrorum parisiensis,* как новую и необычайную *протяженность* интеллектуальной деятельности. Впрочем, почему же «необычайную»? Разве университет не вписывается в средневековую коммунальную жизнь? Разве он не закрепит в XV–XVI вв. эту специфику во *власть знания,* которая будет существовать отныне наряду с *духовной* (власть церкви) и *светской властью* (власть князя)?

Что касается веры и разума, то *обновление*, или более правильно организованная гармонизация этой связи, все-таки происходит не в университете и не в цистерцианском монастыре, а в другой среде, удаленной от монастырской и университетской жизни.

В 1206 г., когда Франциск будет проходить мимо церкви Сан-Дамиани недалеко от Ассизи, и кто-то вдруг подтолкнет его в духе, и он войдет в церковь, и начнет молиться перед изображением распятого Христа, и услышит голос от изображения, который скажет: *«Франциск, неужели не видишь ты, что храм мой разрушается? Иди и восстанови его для меня»,* и Франциск ответит: *«Охотно сделаю, Господи!»*[43], то это и будет новой страницей в истории христианской *веры,* настоящей *вехой* в движении к обновлению *разума.*

Франциск и его братья, *Ordo Fratrum Minorum*[44], подводят черту под XII в. и открывают XIII в.; они завершают эпоху *Интеллектуального ренессанса* и начинают эпоху *Схоластики.*

Нам важно подчеркнуть новую атмосферу братских отношений, где связь веры и разума складывается не *в тексте* по поводу высказывания, а *здесь* и *сейчас* в человеке — в действительности, в которой Франциск и его ученики исполняют евангельские заповеди на виду у всякого, кто пожелает это заметить: *«"Итак, иди и всецело сделай то, что ты услышал, и будь благословен Господь наш Иисус Христос, Который соблаговолил показать свой евангельский путь". Слыша это, мессер Бернард вышел и продал то, что имел, а был он очень богат, и с великой радостью раздал все бедным, вдовам, сиротам и странникам, монастырям и госпиталям. И во всем этом святой Франциск помогал ему с преданностью и усердием.*

Некий человек по имени мессер Сильвестр, видя, что святой Франциск сам

дает столько денег бедным и позволяет раздавать, движимый жадностью, говорит святому Франциску: "Ты же не заплатил мне за те камни, какие ты купил у меня для восстановления церквей, а теперь у тебя есть деньги, плати". Тогда святой Франциск, пораженный такой жадностью и не желая спорить с ним, как истинный блюститель Евангелия опустил руки на колени мессера Бернарда и полные денег переложил на колени мессера Сильвестра, говоря, что если он пожелает больше, ему больше будет дано. Довольный полученным, мессер Сильвестр ушел и вернулся домой и, рассуждая о том, что произошло днем, раскаиваясь в своей жадности и размышляя о рвении мессера Бернарда и о святости святого Франциска, в следующую ночь, а также в две другие получил от Бога такое видение, что изо рта святого Франциска исходит золотой крест, который вершиной своей касается неба, а концы распростерлись с востока до запада. Вследствие этого отдал он Богу то, что имел, и сделался братом, и достиг в Ордене такой святости и милости, что разговаривал с Богом, как делает это один друг с другим, чему много раз был свидетелем святой Франциск»[45].

В атмосфере духовного опьянения св. Франциск не отделим от братьев, по крайней мере, в начале движения и до 1219 г., когда кардинал Уголино (будущий папа Григорий IX) не посетит Генеральный капитул Ордена в Ассизи. Франциск, Пьетро Катани, Бернард, Эгидий, Леоне, Массео, Сильвестр, Анджело Такреди, Руфин, Иллюминато, Илия, Джинепро, Симоне делают одно духовное дело — исполняют заповеди и тем *подражают Христу*, *апостолам* и *первым ученикам*. Правда, в духовном рвении Франциск идет чуть впереди братьев, поэтому он учит *своим примером*. Чему же учит Франциск? Вместо *inania verba*[46] он учит братьев вещам *святым, праведным* и *полезным*; вместо суетной любознательности вводит культ *простоты,* вместо стремления к мирской славе основывает *scholam humilitatis*[47], в которой чистота наших духовных устремлений противостоит мраку душевного эгоизма. Наконец, Франциск отрицает школярскую ученость и мирскую мудрость во имя *«dominam nostrum sanctam paupertatem»*[48]. Сосредоточенность на *исполнении Евангелия*, *sequela Christi* рождают в его душе какое-то особенное отношение к творению. Франциск открывает для средневекового человека красоту Природы: *«И когда приблизились они к скалистой подошве самой горы Верния, захотелось святому Франциску отдохнуть под дубом, какой был тут на пути и посейчас еще там. И, находясь под ним, начал святой Франциск обозревать места и дали, и вот слетелось вдруг огромное число различных птиц, каковые своим пением и хлопаньем крыльев устроили великий праздник и великую радость, и кружились вокруг святого Франциска так, что некоторые из них пролетали над его головой, другие — над плечами, некоторые — над его поясом, некоторые — над его коленями, а некоторые же — у его ног. Видя это, товарищи его и крестьянин были поражены в самое сердце. Святой Франциск, возвеселившись духом своим, так им говорит: "Я верю, дорогие братья мои, что Господу нашему Иисусу Христу нравится, что мы устраиваемся на этой уединенной горе, потому что такую радость показывает Он нам сейчас через наших сестер и братьев птиц"»*[49].

Только после смерти Франциска братья начинают понимать, кем был для них этот человек. Они вспоминают его как своего друга, духовного наставника и учителя. Особенно стараются Леоне, Руфин и Анджело Танкреди. По совету Генерального министра Ордена бр. Крещенцио д'Эзио они пишут в 1246 г. «Житие трех товарищей» (Legenda trium sociorum). Хотя еще в 1227 г. Леоне составляет «Зерцало Совершенства» (Speculum Perfectionis). Поль Сабатье говорил об этом францискан-

це и его труде: *«Бр. Леоне, напротив, изобразил жизнь человека, в котором он принимал участие, секретарем, другом, исповедником и лекарем которого он был; больше, чем кто-либо иной, он знал внутреннюю жизнь своего "героя", никогда две жизни не были так едины, и никогда два друга не были так неразлучны. Отсюда и характерная специфика легенды»*[50]. Прежде всего братья заботятся *о святости* св. Франциска. Поэтому не случайно бр. Салимбене — человек поколения, которое не могло уже увидеть святого, идет как в паломничество к бр. Леоне, чтобы узнать, в чем состоял духовный подвиг главы их Ордена. Он записывает *со слов Леоне* суждение, долженствующее подчеркнуть уникальное *духовное соответствие* Франциска: *«Так что был в этом веке только один, т. е. блаженный Франциск, кому Христос сподобил запечатлеть Свои V ран. Мне сказал брат Леоне, товарищ его, который присутствовал, когда того омывали для погребения, что выглядел он будто распятый, снятый с креста»*[51].

Кроме Леоне, Руфина и Анджело Танкреди следует выделить еще бр. Эгидия (1190–1262) — третьего в Ордене[52]. Этот друг и последователь Франциска долго проповедовал в разных местах Италии, был на Востоке у Гроба Господня. Наконец, он обосновался недалеко от Перуджи в еремитории Монтерипидо. Эгидий известен «Изречениями» (Dicta)[53] и тем, что отличался несколько *экстатическим* поведением. Он оказал большое влияние на братьев из Анконской марки, положивших в Ордене начало движению спиритуалов[54]. *«Однажды говорит брат Эгидий одному ученому: "Веруешь ли ты, что велики дары Божии?"* — читаем мы, например, в главах «Истинного учения и известных изречений брата Эгидия» — Отвечает ученый: "Верую". На что говорит брат Эгидий: "Я хочу показать, что ты не веруешь по-настоящему". И затем говорит ему: "Какова цена того, чем ты владеешь в этом мире?". Отвечает ученый: "Цена может быть в тысячу лир". Тогда брат Эгидий говорит: "Отдал бы ты свою собственность за десять тысяч лир?" Отвечает ученый без колебания: "Конечно, охотно бы отдал". А брат Эгидий говорит: "Совершенно точно, все блага этого мира — ничто в отношении вещей небесных, следовательно, почему бы тебе не отдать то, чем ты обладаешь, Христу, чтобы можно было купить небесное и вечное?"»[55].

Другое высказывание, показывающее глубоко *личный* характер связи веры и разума как *знания*, проявляющегося сначала в волевом усилии, затем в благом деянии во имя спасения души: *«Высшее знание состоит в том, чтобы всегда творить добро, трудясь добродетельно и хоронясь правдиво от всякого греха и от всякой причины греха, и всегда различать слова Божии.*

Однажды говорит брат Эгидий кому-то, кто хотел идти в школу изучать науку: "Брат мой, почему ты хочешь идти в школу? Я научу тебя, что вершиной всякого знания и всякой науки является страх и любовь. Этих двух вещей тебе будет достаточно, потому что столько науки [достаточно] человеку, сколько он использует, и не больше. Не старайся слишком учиться для пользы других, но всегда учись и старайся и употребляй те вещи, какие являются полезными для тебя самого"»[56]. Эгидий был не только наставником для братьев, но и хранителем преданий о св. Франциске. С ним советовался св. Бонавентура.

С Бонавентурой (1221–1274) мы выходим за пределы ранней францисканской общины с ее стремлением к евангельской простоте и возвращаемся в университет. Генерал Ордена, магистр богословия Парижского университета, Бонавентура начал свой духовный путь во францисканской богословской школе в Париже у магистра Александра из Гэлса (1243–1245). Он завершил жизнь кардиналом Церкви и при-

знанным богословом на Леонском соборе. Воспитывался Бонавентура, конечно же, не только в университете, но и в среде, хранящей предания о францисканской миссии. Именно от Эгидия, как нам представляется, идет основа учения о единстве знания, которое развивает наш богослов. Бонавентуру называют вторым основателем Ордена. Нам кажется, что в том отношении, что он соединил в своем учении Интеллектуальный ренессанс со Схоластикой. Поэтому, как говорит один автор, Бонавентура *«представляет религиозный и человеческий результат XIII в., человека христианской веры, одновременно обладающего интеллектуальным знанием и связанного с христианской жизнью, человека действия и созерцания, человека Церкви, призванного историей, второго основателя Ордена»*[57].

В учении о связи веры и разума Бонавентура следовал за св. Ансельмом и отдавал предпочтение вере перед разумом, богословию и Писанию — перед философией. Вот, например, в пассаже из «Проповеди на Шестоднев» предостережение против разума и философии: *«Прибегать же к философии особенно опасно (Ис. 8, 6–7)... Известно ведь, когда блаженный Франциск проповедовал султану, тот попросил его, чтобы он вступил в диспут о вере с его священниками. Франциск сказал, что на предмет веры не может рассуждать, поскольку она — сверхразумна, а по Писанию, так, ведь его мусульмане не принимают. Но он попросил, чтобы султан приказал развести костер, через который прошли бы он и священники султана. Отсюда — не следует смешивать воды философии и вино Св. Писания, как если бы вино обращать в воду. Что было бы худшим чудом. И ясно, что веру не по разуму, а по Писанию и чуду можно узнать. И в церкви первых веков философские книги сжигали (ср.: Деян. 19,19; Лк. 11,11). И не хлеба ведь следовало обращать в камни!»*[58]. Но другим источником вдохновений Бонавентуры были богословско-философские труды св. Августина и Гуго Сен-Викторского, впрочем, исключительно популярные в университетской среде в XIII в. Нам хотелось бы остановиться на небольшом произведении «О единении наук в богословии» (De reductione artium ad theologiam)[59], написанном Бонавентурой примерно в одно время с «Проповедями».

Здесь учение Бонавентуры *христоцентрично par excellence*. Христос есть *Свет*, Который несет всякому человеку разум и достоверность истины его веры. Как *Свет*, Христос в воплощении и через искупительную жертву *просвещает* всякую реальность, которая в глазах грешника выглядит затемненной. Поэтому для верующего, если Бог молчит, все творение говорит за Него, *Verbum divinum est omnis creatura*[60]. *«И так поразмысли,* — пишет наш автор, — *что у Всевышнего Творца всякая тварь появилась не иначе чем посредством Вечного Слова, "в Котором все пребывает"*[61], *и посредством Которого происходят не только твари, обладающие неким решающим признаком, но и твари, обладающие образами, которые они могут усваивать в познании и в любви»*[62].

В соответствии с древним учением о четвероякости природы человека Бонавентура делит познание на четыре направления: *«Поскольку все просвещение познанием*, — читаем мы далее в «De reductione», — является внутренним, мы можем разумно разделить, как мы говорим, то, что является внешним светом, т. е. светом механики; нижним (inferius) светом, т. е. светом чувственного познания; средним (interius) светом, т. е. светом философского познания; и высшим (superius) светом, т. е. светом благодати и Св. Писания. Первый свет просвещает в соответствии с искусственными предметами (figura); второй — в соответствии с естественными образами; третий — в соответствии с интеллектуальными истинами; четвертый, высший — в соответствие

с истинами спасения»[63]. Учение Бонавентуры развивается в русле августинианства и является богословием творческого акта и просвещения. Его можно определить и как богословский христоцентризм, и как философский экземпляризм. *«Поскольку в Высшем Боге следует различать,* — читаем далее, — *основание действующей причины, основание формальной или архитипической и основание целевой, то есть причина существования (causa subsistendi), основание разумения (ratio intelligendi) и порядок жизни (ordo vivendi)»*[64]. Творческая деятельность есть свойство человека, так сказать, *habitus cum ratione factivum*[65]; группируя знания о мире, человек создает концепции или *архетипы.* Если вещи и архетипы несут в себе следы (*vestigii*) Божьего *присутствия — просветления*, то науки должны обладать этими следами. Науки являются *светом,* который более всего вспыхивает в теологии. Отсюда человеческая научная деятельность складывается, с одной стороны, на основании спекулятивно-волевого усилия, ведущего к просветлению разума, а с другой стороны, на устремленности человека к вере, связанной с желанием любви и единения с Богом, в Котором и состоит блаженство, полнота Славы и Спасение.

Таким образом, у Бонавентуры все знание получает завершение в теологии, которая есть высшая Мудрость. *«И так видно, каким образом "многоразличная премудрость Божия" (Еф. 3, 10), которая с необходимостью передается в Св. Писании,* — восклицает Бонавентура в конце трактата, — *слышится во всяком познании и во всякой природе. Видно также, каким образом все познание служит теологии и в ней находит образцы и понятия, необходимые всякого рода познанию. Видно также, сколь обилен сияющий путь, и каким образом во всяком предмете, который мы чувствуем или познаем, присутствует Сам Бог, чтобы воздвигалась вера и прославлялся Господь»*[66].

Гармония веры и разума выступает в виде *единого разума, просветленного верой.* Философия не противостоит теологии, она не является ее служанкой. Философия — внутренняя часть теологии и ступень, ведущей к Высшему познанию. Таков вывод великого богослова Средневековья. Мы наблюдаем иную эпоху, чем XII в. Это было время, для которого проблемы универсалий, свободы воли или даже мудрости не столь важны; великие понятия прошлого стушевываются рядом с понятиями *единого, бытия, сущности* и *существования,* которые, в свою очередь, в XIII в. становятся актуальными в связи с ростом влияния арабского перипатетизма и греко-арабского неоплатонизма.

Цепь древнегреческой и латинской философии в том, что касается *связи* веры и разума в трудах Бонавентуры, проходя через Августина, Ансельма, Бернарда, Гуго Сен-Викторского, арабский перипатетизм и неоплатонизм, проповедь Франциска Ассизского и его братьев, оказалась одним концом накрепко прикованной к *университету.*

Заключение

Особенностью католического богословского подхода к проблеме гармоничности *связи* веры и разума, в отличие, например, от православного подхода, является: 1) что он первый в той или иной мере был связан только со св. Августином, 2) а начиная с XIII в., был также открыт для восточного языческого и нехристианского влияния. В нашем случае — перехода от XII к XIII в. — даже стиль письма средневековых авторов во многом зависел от епископа из Гиппона. И хотя масса тогдашнего знания к XV в. разошлась по университетским течениям, наследие св. Августина

было общим источником и служило своего рода *скрепой,* стягивающей духовное и интеллектуальное пространство Европы в единое целое.

Взаимодействие, или *связь*, веры и разума — одна из центральных тем св. Августина. *«Если вы не верите, то потому, что не удостоверены»*[67], — эти слова Исайи, повторенные и апостолами, повторяет и св. Августин во многих богословских суждениях[68]. Поставленная им проблема связи веры и разума, например, у св. Ансельма в *«Proslogion»,* превратилась в целостное учение о *укорененности* самой связи в сознание человека[69]. Связь эта занимает центральное место в учении Гуго Сен-Викторского и у св. Бернарда (дискуссия с П. Абеляром).

В иных условиях XIII в. эта проблема по-своему решается св. Франциском, при этом мы хотели бы подчеркнуть, что происходит своего рода *сдвиг* в самом осознании проблемы, давший начало более широкому толкованию гармоничности *духовного* и *интеллектуального* у Бонавентуры.

И хотя с тех пор люди также ели и пили, рожали детей, скорбели в горестях и веселились в радостях, названные духовные и интеллектуальные борения повлияли на церковную и социальную жизнь и со временем изменили течение истории в Европе.

Если уж мы говорим о некоем новом *знании (разуме)*[70], глобальных информационных системах, социально-технической активности на планете, надо иметь в виду и принципиальную особенность XX в., которая состоит в проявления святости и мученичества за веру. Надо иметь в виду, *явлении веры Христовой* в беспрецедентных за всю историю нашей эры гонениях на христиан. И если мы теперь рассуждаем о *глобальном проявлении разумности*, то надо помнить и о *массовом явлении веры.* Но, это — иная тема.

Как в XII–XIII вв. христианство начинало выходить из своей колыбели — пределов Средиземноморской ойкумены, постепенно становилось мировой религией, так в XXI в. христианство укрепляет духовные и интеллектуальные границы всей Земли, стремясь к *«умиротворению связи между разумом и религией (верой)»*[71] на планете.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Leclercq D. J.* St. Bernard et l'esprit cistercien, ed. Seuil. Paris, 1966. P. 7.

[2] Ср.: ПС. 54, 6.

[3] *Cardinal Joseph Ratzinger.* Benoît XVI. L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain: Traduit de l'italien par Gabriel Ispérian / Ed. S. Augustin. Milano, 2005. P. 92.

[4] Ibid. P. 111.

[5] Понятие *интеллектуальный ренессанс* восходит к работе: *Haskins Ch. H.* The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge, 1927. — Следует обратить внимание на сборник, сыгравший большую роль в утверждении этого понятия в научных кругах: Renaissance and Renewal in the Twelfth Century / Eds. R. Benson and G. Constable. 1982; Toronto, 1991; а также на труды: *Constable G.* The Reformation of the Twelfth Century. Cambridge, 1996; *Jaeger C. S.* The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200. Philadelphia, 1994.

[6] *Lobrichon G.* La Bible des maitres du XII siècle, in: Bernard de Clairvaux. Histoire, Mentualité, Spiritualité (Colloque de Lyon-Coteaux-Dijon) // Sources Cretiènns. Nr 380, Paris, 1992. P. 218.

[7] См.: *Otten W.* From paradise to paradigme. Leiden; Boston, 2004. Introd. P. 2; см. также: *Southern R. W.* 1) Medieval Humanism and Other Studies. Oxford, 1970; 2) Scolastic Humanism and the Unification of Europe. Vol. I–III. Oxford, 1995.

[8] San Bernardo Opere (OSB). T. I. P. 818 (II, X, 19) // San Bernardo Opere, I — VI/1–2. Milano, MCMLXXXIV.

[9] *Libera A. de.* La philosophie médiévale. Paris, 1985. P. 310–312.

[10] Передача империи (светской власти), передача святых предметов (духовной власти), передача знания (интеллектуальной власти).

[11] Soliloquium. PL XXXII. Lib. II. P. 855(cap. I).

[12] Ibid. XXXIII. P. 449. — Консентий пишет буквально следующее: *«Ego igitur cum apud memetipsum prorsus definierim, veritatem rei divinae ex fide magis quam ex ratione percepi oportere»* (Я ведь, помнится, прямо определил, что следовало бы познавать истину Божественных предметов более из веры, чем из разума). Августин отвечает письмом. CXX. P. 452–462.

[13] Ibid. P. 453.

[14] Ibid. PL XXXVIII. P. 255–258: *«Omnes homo vult intelligere; nemo est qui nolit; credere non omnes volunt. Dicit mihi homo, intelligam ut credam; respondeo, crede, ut intelligas. Cum ergo nata inter nos sit controversia talis quodam modo, ut mihi dicet, intelligam; ego ei respondeo: Imo crede, ut intelligas»*, — поскольку ведь и апостолы сначала поверили, а потом познали, Кто был Христос, поэтому вера предшествует разумению. *«... Intelligam, inquis, ut credam. Crede, inquam, ut intelligas. Respondeat phropheta: Nisi credideris, non intelligetis (Is. VII, 9)»*. Но и вера от разумения возрастает (*Fides intelligendo crescit*), и к этому можно только добавить, что именно в этом смысле говорит ап. Павел «вера от слышания» (Рим. X, 17): *«Fides eos adduxit, ut audient; fides eos fecit presentes verbo Dei: sed ipsa fides quae germinavit irreganda est; nutrienda est; roboranda est»* (Ibid. P. 257). Таким образом, следует «верить, чтобы разуметь» и следует «уразуметь, чтобы поверить» (*Quomodo et credendum quod intelligatur, et intelligendum quod credatur*) *«... Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit intelligam ut credam; et ego dico sicut phropheta, Imo crede, ut intelligas; verum dicimus, concordemus ergo intellige, ut credas et crede ut intelligas. Breviter, dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus: Intellige, ut credas — verbum meum; crede, ut intelligas — verbum Dei!»*.

[15] S. Anselmus в «Dialogus de libero arbitrio» говорит буквально следующее: *«Libertatem arbitri non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec ejus esset definition, nec Deus nec angeli, qui peccare nequerunt, liberum haberunt arbutrium: quod nefas est dicere»* (PL. CLVIII. P. 489) (Я не думаю, что свободу выбора следует связывать со способностью грешить и не грешить. Поскольку таково определение, то ни Бог, ни ангелы, которые не могут грешить, не обладают отсюда свободным выбором: такое даже грешно говорить) — намек, считают комментаторы, на «De corruptione et gratia» св. Августина. Точнее, Августин имеет в виду только человека как раз в противовес Богу и ангелам. *«Liberum itaque arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere: sed in malo faciendo liber est quisque justitiae servusque peccati; in bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo qui dixit "Si vos Filius liberaverit, tunc vere leberi eritis" (Io. VIII, 36)»* (PL XLIV. P. 917). Видимо, поводом для Ансельма послужило иное высказывание, другого автора.

[16] Из глубины души (*греч.*).

[17] Psychologie et morale aux XII et XIII siècle par D. Odon Lottin. T. I. P. 12 etc.

[18] Монах бенедиктинского монастыря Мармутье Гонилон (†1083) писал, что о Боге ничего нельзя утверждать, пока не установлено Его существование. Около 1078 г. Ансельм написал *Proslogion*, где опроверг доводы Гонилона, взяв за основу Пс. 13, 1 (*«Сказал безумец в сердце своем: нет Бога»*). См. также: *Libera A. de.* La philospphie médiévale. P. 192, 302.

[19] Psychologie et morale aux XII et XIII siècles par D. Odon Lottin. T. I. P. 14.

[20] Ibid. P. 16.

[21] PL CLVIII, 494.

[22] См., напр.: OSB. T. I. P. 296, 17: *«Sponte afficit, et spontaneum facit»* (Любовь действует добровольно и добровольность творит); Ibid. P. 302, 22: *«Dixi supra: causa diligendi*

Deus, Deus est. Verum dixi, nam et efficiens et finalis» (Выше я сказал: причина любви к Богу — Он Сам. И верно сказал, ибо Он — действующая и целевая причина любви); Ibid. P. 308, 26: *«Ex occasione quippe frequentium necessitatum crebris necesse est interpellationibus Deum ab homine frequentari, frequentando gustari, gustando probari quam suavis est Dominus»* (Поэтому в нужде человек часто обращается к Богу, обращаясь же к Нему, вкушает Его, а, вкушая, познает, как благ Господь» (ср. Пс.33,9), впрочем, глагол *gustare (gusto)* используется Вульгатой в этом псалме, как мы видим.

[23] Интересно, что Бернард в этом трактате не употребляет термина *вера (fides),* но во многих случаях говорит о *неверных (infideles)*, напр.: OSB. P. 274, 2; или *верных (fideles)* (напр.: Ibid. P. 280, 7).

[24] OSB. T. I. P. 360, 2.

[25] Ibid. P. 360, 2.

[26] Ibid. P. 362, 2.

[27] Ibid. P. 898, 6.

[28] Hugonis de Sancto Victore Didascalicon. De studio legendi. A critical text... by Br. Ch. H. Battimer in: Studies in medieval and renaissance Latin. Vol. X. Washington, 1939. P. 4.

[29] *Ghellinck J. de.* (s.j.) Le movement théologique du XII siècle (Studies Recherches et Documents). Bruges, 1948. P. 188.

[30] «Дидаскаликон» Гуго Сен-Викторского состоит из двух частей (VI книг): кн. I–III содержат изложение научного знания *тривиума* и *квадривиума, механики, этики* и *логики;* кн. IV–VI касаются первоначального изложения сведений о Библии, библейской экзегезе, правилах толкования библейских текстов, основ августинианской монашеской аскезы.

[31] Hugonis de Sancto Victore Didascalicon... I, II, I. P. 24.

[32] PL CLXXVI. P. 331.

[33] См.: примеч. 12 и 13.

[34] Hugonis de Sancto Victore Didascalicon... I, II, II. P. 25.

[35] Ibid. I, II, III. P. 26.

[36] Ibid. I, II, XVI. P. 34.

[37] Ibid. I, I, V. P. 9.

[38] Ibid. I, II, XVII. P. 36.

[39] См. примеч. 12 и 13.

[40] Hugonis de Sancto Victore Didascalicon... I, II, V. P. 29.

[41] Ibid. I, II, VI. P. 29–30.

[42] *Le Goff J.* Les intellectuals au Moyen Age. Paris, 1985. P. IV.

[43] Sanctus Bonaventura Opera Omnia, iussi R. P. Bernardini a Porta Romaniano, Aloysio a Parma et David Fleming edita, studio PP. Collegi a S Bonaventura, ad Clara Aquas (Quaracchi), 1883–1901. T. VIII. P. 508.

[44] Орден Меньших Братьев (*лат.*).

[45] Цветочки Славного мессера Святого Франциска и его братьев / Пер. с раннеитал., предисл. и коммент. А. А. Клестова. СПб., ММ. С. 8.

[46] Пустые слова (*лат.*).

[47] Школа смирения (*лат.*).

[48] Госпожи нашей святой бедности (*лат.*). См., напр.: Opuscula S. Francisci et scrita S. Clara Assisiensium, variis adnotationibus et indicibus cura et studio Ioannis M. Boccali ofm ornate con tradizione italiana a fronte presentazione e note a cura di Luciano Canonici ofm, Assisi, ed., Porziuncola, 1978. P. 144.

[49] Цветочки Славного мессера Святого Франциска и его братьев. С. 170.

[50] Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda Antiquissima, auctore fratre Leone, nunc primum edidit Paul Sabatier. Paris, 1898. P. XVIII.

[51] Chronica Salimbene de Adam Ordinis Minorum, edidit Osvaldus Holder-Egger // Monumenta Germaniae Historica... Hannoverae et Lipsiae, MDCCCV-MDCCCCXIII. Scriptorum. T. XXXII. P. 195.

[52] Жизнь блаженного брата Эгидия, товарища святого Франциска. С. 247–260. — В «Цветочках Славного мессера Святого Франциска и его братьев» см.: Коммент. С. 388, примеч. 178. См. также: Franciscan Literature of Religions Instruction before the Concil of Trent, by Bert Roest (prof. univ. Groningen). Brill, 2004. P. 3–7, note 17. P. 375–377.

[53] См.: Цветочки славного мессера Святого Франциска и его братьев. Коммент. № 95.

[54] Анконская марка — северо-западная область в средневековой Италии и провинция Ордена. Здесь жили Иакопо да Масса, Куррадо д'Оффида и Пьетро да Монтичелли, Иоанн да Пенна, Уголино, Иакопоне да Тодди и др. См.: Коммент. № 68–83, 89, 95, 99 в «Цветочках славного мессера Святого Франциска и его братьев»; Franciscan Literature of Religion Instruction... P. 377–379.

[55] Там же. С. 263–264.

[56] Там же. С. 299.

[57] Jacques Guy Bougerol Introduction à l'étude de Saint Bonaventure. Strasbourg, 1961. P. 45.

[58] Sanctus Bonaventura Opera Omnia... T. V (Coll. XIX). P. 422.

[59] Ibid. T. V. P. 319–325.

[60] Слово Божье есть все творение (*лат.*). См. цит.: Jacques Guy Bougerol... P. 44.

[61] Ср.: Кол. 1, 5–6.

[62] Sanctus Bonaventura Opera Omnia... T. V. P. 323.

[63] Ibid. P. 319.

[64] Ibid. P. 320.

[65] Свойство, связанное с разумением (*лат.*).

[66] Sanctus Bonaventura Opera Omnia... T. V. P. 325.

[67] Ис. 7,9.

[68] См. в этой связи: *Маppy А. И.* Святой Августин и августинианство. М., 2000.

[69] PL CLVIII. P. 223B–246C. Proslogion seu alloquium de dei existentia. — Название трактата было дано позже и не отражает существа поставленных и решаемых Ансельмом проблем. См. в этой связи: Alain de Libera La philosophie médiévale... P. 302–305.

[70] Свидетельством чего, например, является «Болонская декларация» — программное заявление о гармонизации образования в целом в Европе, сделанное европейским сообществом в 1988 г. в Болонском университете по случаю 900-летия этого старейшего учебного заведения (см.: «Мягкий путь» вхождения российских вузов в Болонский процесс. М., 2005).

[71] *Cardinal Joseph Ratzinger. Benoit XVI.* L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain... P. 109.

О. Э. Душин

СТАТУС ВООБРАЖЕНИЯ В УЧЕНИИ О ПОЗНАНИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО*

Влияние и значение метафизических идей и теологии Фомы Аквинского в истории католицизма и западноевропейской культуры трудно переоценить. Еще при жизни он был востребован в качестве талантливого полемиста и оригинального мыслителя. Ему принадлежала выдающаяся заслуга в примирении и синтезе аристотелизма с христианской догматикой, на базе чего сформировалась его знаменитая теория гармонии веры и разума. Именно он был направлен на факультет искусств Парижского университета для опровержения позиции Латинских аверроистов. Под влиянием его тонких интерпретаций работ Стагирита многие ученые перешли на сторону ортодоксии, тем самым смятение умов было преодолено. Примечательно, что впоследствии Католическая церковь обращалась к его наследию в самые сложные и драматичные периоды своего исторического развития. Канонизация Фомы Аквинского состоялась в 1323 г. во время печально известного Авиньонского пленения пап. В 1567 г. в ситуации сокрушительных межконфессиональных противоречий Фома был объявлен Учителем Церкви. Его идеи были противопоставлены новым веяниям протестантизма. При этом в ходе заседаний Тридентского собора «Сумма теологии» лежала на специальном столе в центре зала рядом с Библией. Таково было признание авторитета Фомы в эпоху Контрреформации. В 1879 г. в условиях торжества в западноевропейской культуре идей иррационализма и эстетики зла папа Лев XIII издает энциклику с символичным названием «Вечный Отец», в которой провозглашает средневековое учение Фомы Аквинского в качестве официальной богословской доктрины современного католицизма. В 1914 г. папа Пий X утвердил «24 томистских тезиса» и на самом высоком уровне еще раз признал особый статус теологии Фомы в рамках католической ортодоксии.

Не меньший интерес представляют и те оценки, которые встречаются в отношении Фомы Аквинского у светских исследователей. Так, известный немецкий социолог Вернер Зомбарт считал, что именно с Фомой связан процесс рационализации поведения западноевропейского индивида, развернувшийся в эпоху позднего Средневековья. В контексте собственных исследований он напоминал, что средневековый

богослов в своих этических выкладках призывал к ограничению сферы эмоциональных переживаний и к строгой регуляции поведенческих актов, обусловленных любовными отношениями. Это, согласно взглядам немецкого ученого, в свою очередь, повлияло на формирование буржуазного менталитета. Кроме того, необходимо отметить, что средневековое учение Фомы Аквинского послужило истоком для развития мощного движения неотомизма, объединившего представителей самых разных стран, и оно было признано в качестве одного из ведущих направлений философии XX столетия. Поэтому обращение к концепции воображения Фомы Аквинского с философской точки зрения представляется вполне оправданным. Как известно, данная тема имеет длительную историю в рамках становления европейского философского дискурса, она отражена в различных вариациях интерпретаций, начиная с эпохи античности и вплоть до наших дней (в частности, в дискуссии, развернувшейся между М. Хайдеггером и Э. Кассирером вокруг понимания воображения у И. Канта).

Собственная позиция Фомы Аквинского складывалась в пространстве между двух влиятельных альтернативных теорий его времени — августинианства и аверроизма. Первого направления придерживались Роджер Бэкон, Бонавентура, Генрих Гентский. Они отстаивали непосредственную Божественную иллюминацию человеческого сознания. Со вторым была связана группа преподавателей факультета искусств Парижского университета во главе с Сигером Брабантским и Боэцием Дакийским. Они являлись сторонниками «монопсихизма» и полагали, что у людей есть общий пассивный интеллект и индивидуальные фантазмы. Фома, естественно, тяготел к аристотелизму, но стремился найти оригинальное и независимое от аверроистов видение и понимание проблемы. Следуя Стагириту, он выделял три уровня души: вегетативную (растительную), отвечающую за способность роста и развития, чувственную (животную), связанную с ощущениями и чувственными восприятиями, и разумную (интеллект и интеллектуальные способности). Чувства, в свою очередь, он разделял на два вида: внешние и внутренние.

Данную дифференциацию Аквинат устанавливает, в частности, в «Комментарии на трактат “О памяти и припоминании” Аристотеля» (De memoria). Согласно его пониманию, внешние частные чувства дают нам пять видов ощущений (зрение, слух, осязание, обоняние, вкус), но в силу своих различий они не способны создать целостное представление о вещи. Отдельное чувство может отличить зеленое от белого, но через зрение мы не можем освоить, например, вкус предмета. Непосредственное чувственное восприятие (своего рода контакт с вещью) осуществляется через материю, когда горячее ощущается таким образом, что и мы сами становимся горячими. Чувственно-спиритуальное познание реализуется через воздух, т. е. материальный образ вещи формируется вне материи. Внутренние чувства — это общее чувство, воображение, эстимативная (оценивающая) способность и память. Общее чувство обеспечивает соединение отдельных ощущений в единый образ вещи. Это задает наше восприятие пространства. Воображение (фантазия) сохраняет данные образы предметов и выступает в роли своего рода сокровищницы наших представлений. Но образы вещей здесь рассматриваются вне соответствующей процедуры категоризации и логических определений, имеется в виду только чувственный образ вещи (similitudo/phantasmata). Это, в свою очередь, определяет формирование представления о движении и времени, так как здесь появляются различения, с одной стороны, между близко и далеко, с другой стороны, между прежде и позже. Таким образом, восприятие пространства, движения и времени у Фомы Аквинского

связано с общим чувством и воображением. Человек не может ничего понимать при отсутствии образов. Даже те люди, которые уже имеют знание, осознанные идеи, не могут думать о том, что они знают, при отсутствии образов. При разрушении воображения, подчеркивает Фома Аквинат, мы не способны ничего понимать, включая то, что познали прежде. По сути, это приводит к безумию. На языке современной науки подобное состояние, когда человек не способен воспринимать предметы в целостности, называется «агнозией».

Эстимативная (оценивающая) способность реализуется тогда, когда, например, образ волка вызывает у овцы чувство страха и задает непосредственную потребность бежать. Человек же приходит к подобным актам, прежде всего, на основе интеллектуальной способности суждения, хотя и ему может быть присуща в некоторых ситуациях непосредственность действия. Память есть разновидность имагинативной видимости, и лишь привходящим образом она включает интеллектуальные суждения. Значение памяти шире, чем воображения, так как в ней закрепляются не просто образы вещей, а соответствующие чувственные реакции (плохо/хорошо, приятно/неприятно). Воображение развертывается от предметов к душе, тогда как память — от души к предметам. При этом человек обладает активной способностью припоминания (реминисценции), он не спонтанно воспроизводит образы, а «рассудительно», в определенной последовательности. Однако ни припоминание, ни деятельность ума невозможны вне возвращения к образам, именно они помогают нам восстановить осознанные прежде идеи. Отсутствующие объекты чувств могут быть восприняты только в нашем воображении. И память, и воображение предполагают в качестве начала своей деятельности общее чувство, так как они способны представлять только те предметы, образы которых формируются в общем чувстве. Тем самым необходимо признать, что Фома в значительной мере основывается и воспроизводит теоретические установки Аристотеля. Процесс человеческого познания для него развертывается от простейших частных форм ощущений наших отдельных органов чувств до воображения и памяти, которые суммируют и накапливают общие представления о предметах окружающего мира. Воображение при этом все же оказывается ближе к чувственному познанию, чем память, так как ее деятельность уже в большей степени связана с активностью души, с интеллектуальными способностями человека. Здесь возникает следующая важная проблема, с которой столкнулся Фома в связи с его спором с аверроистами, — это соотношение чувственного (включая воображение) и интеллектуального познания.

Для Фомы как последователя Аристотеля было несомненным то, что познание начинается с данных органов чувств, и, более того, просто невозможно без них, но, с другой стороны, он признает, что познавательная активность все же принадлежит человеку и реализуется через активный интеллект. «Все наше познание, — пишет Фома, — исходит из чувств, но это не значит, что все, что мы знаем, воспринято чувствами или известно через некий непосредственный чувственный эффект (результат, воздействие): ум сам известен себе через его активность, и это не может быть чувственно измерено (воспринято)» (de Malo 6, ad. 18). Чувственное всегда дает только единичное, тогда как активный интеллект извлекает общее, универсальное, производит категоризацию наших знаний. Чувственное познание является лишь материальной причиной, истоком и основой, но не исчерпывает всей полноты процесса интеллектуального познания человека. Это — лишь необходимое для человека в его земной ситуации условие познания, но оно не является достаточным. В таком подходе Аквинат не выходит за рамки аристотелизма.

Фома выступает против непосредственного узрения истины через призму экземплярных форм (вечных понятий), чего придерживались сторонники августинианства. При этом он не отрицает наличия подобного интеллектуального света и вечных понятий (rationes) в основании нашего разума, но для него нет познания вне фантазмов и «чтойностей» материальных вещей. Присутствие неких фундаментальных принципов и постулатов в истоках нашего сознания совсем не означает, что мы способны непосредственно воспринимать истину в горизонте вечных понятий. Это доступно только чистым и совершенным душам, людям блаженным и святым, да и то в мире ином. Для того чтобы данные интеллектуальные основания нашего сознания начали актуально «работать», необходимо, чтобы чувственность представила нам образы (фантазмы). Только тогда можно завести «машину познания». При этом человек нуждается не только в образах как источнике идей, но и в том, в чем их можно реально обнаружить, в самом внешнем материальном мире, и с помощью чего их можно обрести, т. е. в теле и чувственных органах восприятия.

С другой стороны, Фома Аквинский не мог согласиться и с принципом всеобщего «монопсихизма», так как с его точки зрения, индивидуализированы не только чувственные образы вещей (фантазмы), но и сама процедура мышления. Процесс мышления имеет двоякий характер, в нем реализуется деятельность и активного, и пассивного интеллекта, но это — единый ум. «Итак, ум способен воздействовать, — утверждает Фома, — на наши образы, чтобы сделать их актуально познаваемыми, и эта способность ума называется активным (действующим) интеллектом; и он также способен быть детерминированным репрезентациями чувственно воспринимаемых вещей; и эта способность есть пассивный (рецептивный) интеллект» (Summa contra Gentiles. 2.77). Мышление человека неизбежно универсально по своей природе, так как в его сути заключен активный интеллект, в основании которого лежат всеобщие правила и принципы. Оно не способно непосредственно познавать истину, что присуще ангелам, так как ограничено опытными данными чувств, с них все начинается, ими задается процесс познания. Единичность как таковая в онтологическом смысле определяется «качественной» материей, а интеллект познает только форму. Поэтому мы ограничены узкой полосой между чувственными восприятиями, которые не могут схватить индивидуальную природу вещи в ее единичности, и общими определениями, которые, в свою очередь, не достаточны для того, чтобы выявить всеобщую суть вещей в ее непосредственной полноте.

Для нас остается открытым только процесс абстрагирования — перехода от species sensibilis, которые формируются общим чувством и воображением, к «чтойностям» вещей, к species intelligibilis, к логическим определениям, которые задаются деятельностью активного интеллекта (intellectus agens). В рамках данной процедуры извлекаются общие родо-видовые характеристики познаваемых предметов, затем они усваиваются пассивным интеллектом (intellectus possibilis). Но сам процесс этой трансформации остается у Фомы Аквинского до конца не разъясненным, что признает даже такой классик неотомизма, как Этьен Жильсон. На базе species intelligibilis в нашем сознании складываются соответствующие понятия (conceptus), которые закрепляются в особой мыслительной реальности (esse intentionale). Ни понятия, ни чувственные ощущения нас никогда не обманывают, ошибки же заключаются в процедуре рассуждения, в сфере дискурсивного разума, в соединяющем и разделяющем рассудке, когда развертываются наши суждения. Они обусловливаются неточностями в заключениях, когда вывод не согласуется с тем, что есть, ибо истина, в понимании Фомы, предстает как «соответствие вещи и интеллекта».

Таким образом, статус воображения в учении о познании Фомы Аквинского имеет, несомненно, существенное значение. Во-первых, именно в воображении формируются и закрепляются наши чувственные образы вещей, без наличия которых невозможно не только припоминание, но и деятельность интеллекта. Во-вторых, на основе фантазмов реализуется процесс абстрагирования, выявляются «чтойности» материальных вещей, и происходит актуализация активности нашего интеллекта. В-третьих, с воображением связаны некоторые ошибки, когда мы представляем предмет неадекватно. В-четвертых, воображение играет заметную роль и в сфере морали, так как порождает страсти, поэтому требуется строго контролировать его и обуздывать. Итак, можно сказать, что для Фомы Аквината процесс человеческого познания в принципе невозможен вне деятельности воображения.

ПРИМЕЧАНИЕ

* Светлой памяти Константина Андреевича Сергеева. Данная статья отражает материалы доклада, прочитанного в ноябре 2005 г. на заседании постоянно действующего семинара Центра онтологических исследований воображения при кафедре онтологии и теории познания факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Л. В. Цыпина

НАУКА НЕЗНАНИЯ И МИСТИЧЕСКОЕ УМОЗРЕНИЕ*

> Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать; но кто любит Бога, тому дано знание от Него.
>
> *Ап. Павел, 1 Кор. 8, 2–3.*

Напряжение любви и знания, обретения и поиска, взаимопринадлежности и обладания задает горизонт мистического умозрения. Тайна не открывает себя, но притягивает адепта возможностью прикоснуться. И тем сильнее и непреодолимее это притяжение, чем удаленней и недостижимей его источник. По справедливому замечанию С. Аверинцева, «мистика в собственном смысле возникает лишь тогда, когда религиозное умозрение подходит к понятию трансцендентного абсолюта, а развитие логики делает возможным сознательное отступление от логики в мистике»[1]. Это отступление знаменуется торжеством незнания, а осознанность, отчетность, трезвость «истощившей» себя мысли само незнание делает «ведающим», ученым. В какой мере «наука незнания» может быть отождествлена с апофатической теологией — via remotionis платонизирующей богословской традиции? Является ли ее целью уразумение последней и окончательной непостижимости Божественной сущности путем отбрасывания любого воспринимаемого предиката? Справедливо ли видеть в ней «интеллектуальный опыт бессилия, поражения мысли перед лицом того, что за пределами умопостигаемого»[2], или парадокс, свойственный «человеческому языку, который наталкивается на непреодолимые пределы, если захочет выразить посредством языка то, что выражается самим языком?»[3].

Прежде чем ответить на эти вопросы утвердительно, имеет смысл напомнить, что для философии как движения к наилучшему, благому изнутри собственной немудрости незнание оказывается двойной границей. «Все люди от природы стремятся к знанию», — утверждает Философ, и, избавляясь от невежества, восходя от опыта к искусству и рассуждениям, открывают сферу первой философии — науки «наиболее божественной», свободной и ценимой. «А таковой может быть только одна эта — в двояком смысле. А именно: божественна та из наук, которой, скорее

всего, мог бы обладать бог, и точно так же Божественной была бы всякая наука о Божественном»[4]. Наука о Божественном возможна как откровение тайны, что бы под ней не подразумевалось: чудо манифестации бытия как преимущество сущего перед несущим или мистерия соединения бесконечного с конечным в Боговоплощении. Наука, принадлежащая Богу, есть скорее хранение тайны, обнаруживающей собственную границу благодаря проблематизации любого и всяческого познания «наукой незнания».

«Существуя в условиях раздвоения расчета и суеты, человеческое сознание полагает, что находить можно только в результате поиска, что строить можно лишь собирая отдельные части, а достигать цели — лишь при помощи определенных средств.»[5] Присутствие, зияющее в незнании, убеждает в обратном. Но это не дискурсивное и даже не интеллектуальное убеждение. Хотя «наука незнания» ни в коей мере не является гносеомахией и не ограничивается установлением пределов ведения человеком многообразия существующего, чувственного или умопостигаемого. Она несводима ни к спекулятивной технике апофазы, ни к эстатическому самопревосхождению ума в естественном созерцании. Незнание, по мнению бл. Августина, — это «матерь восхищения», след соприкосновения с непосредственностью Божественной жизни, с чудом как таким «экстазом реальности», который не может быть инициирован самим человеком. Ничтожащая все проявления конечного, бездна Божественного присутствия(mysterium tremendum) являет себя как одновременно пленяющая, преображающая и возвышающая сила благодати (mysterium fascinosum), вызывая «такое состояние сознания, в котором оно исторгается из своего нормального равновесия и испытывает потрясение всей своей структуры. Разум достигает своей пограничной линии, отбрасывается назад к себе, а потом снова возвращается в свою экстремальную ситуацию»[6]. В этом возвратном движении он открывает новое измерение познания — хранение неизреченного таинства Богообщения и научается символическому выражению его непостижимости. Так в опыте соприкосновения с действительностью «Царства непоколебимого» (Евр., 12, 27) рождается «наука незнания», трансцендирующая сферы чувственного и умопостигаемого бытия. Она призвана возводить ум к «Богоначалию» (Дионисий Ареопагит), поскольку оказывается вместилищем «проявительной икономии Творца» (В. Лосский).

I. Августин: смирение незнания и духовное прикосновение

Бл. Августин, устанавливая порядок изучения философией «пограничных», «последних» вопросов о природе души и познании Бога, напоминает: «Первый приводит нас к познанию самих себя, другой — к познанию нашего происхождения. Тот приятнее нам, этот дороже, тот делает нас достойными блаженной жизни, а этот — блаженными. Первый — предмет исследования для учащихся, последний — для уже ученых»[7]. Ученым (docti), устремившимся к тому, чтобы стать «блаженными» (beati), надлежит упражняться в мудрости, ведущей к «познанию двух миров и самого Отца вселенной, о котором в душе нет другого познания, кроме знания, каким образом она не знает его (cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat oculus cordis)[8]. Восходящим к источнику движением познавая порядок вещей (ordo rerum), душа, во-первых, обнаруживает собственное незнание Бога, отвергая все то, что им не является. А затем, утверждаясь в этом незнании, сознает, во-вторых, негативную пользу наук, состоящую в способности приводить всякое знание к незнанию Первопричины. Что бы ни совершала душа в своем стремлении к

Единству: различала с целью очищения, устраняя чуждое, или объединяла, приводя к первоначальному виду и восстанавливая свое, — целью ее свершений является блаженное видение, неуразумеваемое, но достижимое неким «духовным прикосновением». «Подобное "духовное прикосновение", хотя и исключает постижение, не есть ни мысленный переход в мистическом неведении "за грань разума", ни начало бесконечного "шествия". Это, наоборот, предел апофатического незнания, ибо хотя свет истинного познания не обретен, но он "схвачен" в преходящем и временном контакте тварной мысли с предвечно настоящим Божиим»[9]. Дерзновение видеть Бога «оком сердца» (oculus cordis) непредставимо, неоценимо и невыразимо.

Как человеческое разумение подстерегает «мрак телесных представлений и туман чувственных образов»[10], так способность выражения истощается «войной слов» (pugna verborum). «Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о земле, водах и воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, о себе не думая, умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и все, что проходит и возникает, если наступит полное молчание... и заговорит Он Сам... да услышим слово Его, не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, не в загадках и подобиях, но Его Самого, Которого любим в созданиях его; да услышим Его Самого — без них, — как сейчас, когда мы вышли из себя и быстрой мыслью прикоснулись к Вечной мудрости, над всем пребывающей»[11]. Это мгновенное касание сути, вечно-настоящее и мимолетное одновременно, подобно «первой вспышке, которая, словно сияние, поражает тебя, когда говорится: "истина"»[12]. Августин виртуозно доносит до нас не только наполненность и исполненность этого мига вечного настоящего, но и сложность его состава. За облистающим душу прикосновением следуют «воздыхания неизреченные» и постижение «начатков Духа» — прообразов того, чем будет жизнь вечная. Достигнув «страны неиссякаемой полноты», «мы чуть прикоснулись к ней всем трепетом нашего сердца (toto ictu cordis). И вздохнули, и оставили там "начатки духа", и вернулись к скрипу нашего языка, к словам возникающим и исчезающим»[13]. «Наука незнания» Августина не приобрела еще формы мистического богословия в духе Дионисия Ареопагита, она сохраняет наивную непосредственность соединения (couneus) любящего с Возлюбленным и лишь в «воздыханиях», в «начатках» намекает на грядущее торжество нетварной действительности Царства.

II. Дионисий Ареопагит: диалектическая структура и мистическая сверхзадача апофазы

Более зрелый, глубокий и решительный подход к сопряжению апофазы с событием Откровения реализован Дионисием Ареопагитом. Он принадлежит к совершенно иной, чем Августин, исторической эпохе. Мысль таинственного греческого созерцателя вбирает в себя спекулятивную технику неоплатонической философии, особенно Прокла, и умозрительные достижения «тринитарного» века — виртуозную терминологическую работу великих каппадокийцев. «На Ареопагитиках, прежде всего на языке, лежит печать позднего неоплатонизма. У автора особая своеобразная и очень изощренная богословская терминология. Но неоплатоническое влияние совсем его не поглощает и не подавляет. В философские и эллинистические формулы он заключает новое христианское содержание, новый мистический опыт. Автор не столько мыслитель, сколько созерцатель, и спекулятивное дерзновение внутренне обуздано в нем пафосом неизреченности и живым литургическим чувством»[14].

Дионисий вновь обращается к всепревосходящему тайнознанию сверхразума (υπερ νουν), обретаемому в «пресветлом сумраке сокровенно таинственного молчания»[15]. Границей Богопознания и мерой тварного разумения является то, что в своем пресущественном бытии Бог абсолютно непостижим. Его жизнь невместима никаким человеческим помышлением, его безымянность неименуема никаким человеческим именованием, его природа «непознаваема и превосходит всякий смысл и ум»[16]. В то же самое время Бог, сокрытый и сокровенный, не содержит в себе ничего, кроме того, что Им Божественно открыто в Слове Божием. Посредством Слова Бог открывается, присутствует и действует в устройстве всего существующего, в мире как собственном «произведении, хранящем некие образы и подобия Его Божественных прообразов»[17]. Полнота Богоявления во Христе есть одновременно вершина всех теофаний: Божественных пребываний и действий в творениях посредством «сущетворных исхождений» (προοδοι) и «благотворных промышлений»(προοιαι), посредством энергий и сил.

Такой взгляд открывает новый горизонт для «науки незнания», ибо «Бог познается и во всем, и вне всего»[18]. Катафатическое и апофатическое богословие находится не в отношении противоречия, а в отношении дополнения. Движение через потенцирование всех и всяческих определений, прилагаемых к вещам мира, приводит к некоторому знанию о Боге, поскольку он открывается в творении. А последовательное и неуклонное исключение любых утверждений, которые по природе своей частичны и ограничены, свидетельствует о совершенной непостижимости Божественной природы. Дионисий подчеркивает: «И разумом Бог познается? и неразумием. И Ему свойственны и разумение, и смысл, и знание, и осязание, и чувство, и мнение? и воображение, и имя, и все прочее, и Он не уразумеваем, не осознаваем, не называем. И Он не есть что-то из сущих и ни в чем из сущих не познается. И Он есть “все во всем” и ничто ни в чем, и от всего всеми Он познается, и никем ни из чего»[19].

Путь отрицаний имеет то преимущество перед путем утверждений, что он не ограничивает познающего частичным знанием, но приводит к совершенному незнанию (αγωσια) Бога как «изъятого из всего сущего». «Апофатическое “не” не следует перетолковывать и закреплять катафатически, апофатическое “не” равнозначно “сверх” (или “вне”, “кроме”) — означает не ограничение и превосходство, “не” не в системе тварных имен, но в противопоставлении всей этой системе тварных имен и даже самих категорий космического познания»[20]. Апофатическое «не» сопровождает путь отрешений (αφαιρεσεις), который можно уподобить искусству ваятеля, извлекающего скрытую красоту статуи из глыбы мрамора путем удаления лишнего. Дионисий учит «отъятия предпочитать прибавлениям»[21], чтобы в восхождении от низшего к высшему достичь «сокращения умозрений» и «обрести не малословие, а совершенную бессловесность и неразумение»[22] в соединении со сверхсущностным лучом Божественного мрака.

В этой точке постижение Божественного совпадает с его испытанием, опытным переживанием, диалектическая структура апофазы Дионисия разрешается в мистическjм соединении (ενωσις). Вот как он сам свидетельствует об этом: «И существует также Божественнейшее познание Бога, осуществляемое через незнание путем превосходящего ум единения, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами, оттуда и там освещается не доступной исследованию глубинной Премудростью»[23]. В исступлении, самопревосхождении ума, апофатически очищенного от разнородной примеси и собранного в «еди-

новидную простоту», Богоподражание (θεομιμησις) предвосхищает грядущее обожение (θεωσις) «сынов воскресения». Экстатическое восхищение — только прообраз совершенной причастности Творцу, возможной для сотворенного сущего. «Сверхразумное уразумение в ничего-не-знании» — только предвосхищение окончательного уподобления причиненного своей Причине, осуществляемое единящей силой Святого Духа. Круговращение Божественной любви оправдывает и объединяет оба богословских метода — «утвердительный, отвечающий нисхождению божества в Силах и явлению Его миру через Иисуса Христа, и отрицательный, соответствующий восхождению творений к обожению или восхищению их в экстазе, совершаемому, так же как и теозис, силой Святого Духа»[24]. Непостижимая бездна Премудрости поглощает диалектику отрицаний и утверждений. Противопоставленные термины совпадают в таинственном одновременном видении (συνοψις), которое в различении отождествляет. «Синопсис» Дионисия, как справедливо заметил Лосский, представляет собой венчающую апофазу «интеллектуальную дисциплину непротивления противоположностей»[25]. Преимущество «синопсиса» перед символическим богословием и умозрительным Богоименованием в том, что в нем заключено христианское исповедание трансцендентности. Не утверждение сокрытости Божества — предмет «мистического богословия», а освобождающее от чувственного и умозрительного соединение с тем, «кто выше всякой сущности и познания», через возведение к пресущественному сиянию божественной тьмы. В симфонии и гармонии мистического единения обретается немудрая Премудрость, которой «несвойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к ней совершенно неприменимы ни утверждение, ни отрицание; когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной»[26].

III. Николай Кузанский: математический символизм предположений и «сладостность Бога»

Мистические обертоны мысли Николая Кузанского можно расценить как «рецидив платонизма» в сердце схоластического дискурса. Однако же он, как ученик и последователь Дионисия, озабочен христианским выражением трансцендентности триединства, которое исключает умаление Творца в творении. По мысли философа, идее убывающей эманации противостоит понятийная диада «explicatio — complicatio», постигаемая методом ученого незнания. Выражение «docta ignorantia» Кузанский заимствовал у Августина, который употребляет его в письме к Пробе (ок. 412 г.) для противопоставления случайного, произвольного использования апофатических предложений в отношении предмета заведомого незнания водительству святого Духа. Немощь человеческого познания врачуется научением Духа, когда ум, таинственно постигая свою удаленность от истины, отвергает все ей не соответствующее. Напомним, что становление Николая Кузанского как мыслителя охватывает период между двумя озарениями, о которых он упоминает в своих сочинениях. Первому из этих озарений, случившемуся во время морского путешествия 1438 г., Кузанец обязан постижением пути ученого незнания[27]. Второе — произошло на закате жизни философа, в пасхальные дни 1464 г.; о нем упоминает в последнем диалоге «О вершине созерцания» секретарь и собеседник Кузанского Петр Эркленц[28].

Опытное достижение знания собственного незнания понимается как переход от

«слушания к духовному видению» и обнаруживает, что «найденное остается втайне и пребывает сокрытым и неприступным»[29]. Оно есть дар видения невидимого Бога в некоем простейшем единстве. А коль скоро «видеть Бога значит все видеть Богом и Бога — всем»[30], что невозможно и недостижимо для человека в его тварном обстоянии, знающее незнание ограничивает и освобождает одновременно.

Ограничению подлежат мысль (discursus) и всякое рассуждение (ratiocinatio), которые не обладают силой наглядного свидетельства. Человек как разумное живое существо пользуется умозаключением. Умозаключение исследует и выстраивает цепочку мыслей. Мысль (discursus) необходимо ограничена от одной границы до другой, а то, что противоположно друг другу, мы называем противоречивым. Дискурсивный разум (rationi discurrenti) мыслит в границах противоположного и раздельного[31]. Выход за указанные границы осуществляется в сфере интеллекта, способного вместить свернутость числа в единице, линии — в точке, круга — в центре. Основание умозрения (intellectum videntem) принципиально отлично от основания рассуждения (rationem discurrentem). «Присущая уму возможность видеть превосходит его способность постичь. Простое видение ума — не постигающее видение, от постижения он поднимается к непостижимому видению, — скажем, постигая одно больше, чем другое, он поднимается к видению того величайшего, или бесконечного, что выше всего измеримого умом и постижимого»[32]. Таково охватывающее все способы видения видение Бога (visio Dei), как превосходящего совпадение противоположностей (contradictoriorum). Оно может быть постигнуто человеком «в некоем непостижимом прозрении (intuiti), как бы путем мгновенного восхищения»[33].

Свойственное человеческому уму стремление постичь Бога изначально антиномично — Он максимально умопостигаем, но в силу предельности своей умопостигаемости непостижим. Его можно уподобить высшей полноте бытия или абсолютному единству, чуждому всякой инаковости. «... ничто не существует от себя кроме максимума просто, в котором “от себя”, “в себе”, “благодаря себе”, “для себя” суть одно, а именно само абсолютное бытие»[34]. Максимум — то, что лишено всяких градаций и мер, он «выше всякого противоположения» и как абсолютная простота, в которой все различия находятся в свернутом виде, совпадает с абсолютным минимумом. Подчеркнем, максимум и минимум Кузанца являются не количественными, а исключительно качественными характеристиками. «Никакая количественная логика, никакая градация сущего не может заполнить пропасть между праосновой бытия и эмпирическим существованием. Любое измерение, любое сравнение, любое умозаключение, скользящее вдоль нити существования, ограничено его кругом; оно может быть продолжено в сфере эмпирического неопределенно долго, но это безграничное движение в неопределенность не постигает самого бесконечного»[35]. Постижение, как показывает Кузанский, замыкается на понятии. Но лишь абсолютное понятие — бесконечное, неопределяемое и непостижимое «понятие — в-себе» — способно понятийно охватить все доступное пониманию.

Человеческому уму, чтобы вкусить (sapere) истины и достичь мудрости (sapientia), необходимо уподобиться Божественному «понятию — в- себе» не путем простого отражения внешнего бытия, а разворачиванием своего собственного бытия. «Поскольку зиждитель-ум ставит конечной целью своих дел себя, чтобы обнаружилась его слава, он творит познавательные субстанции, способные видеть его истину, и им, как их создатель, представляет себя видимым в меру их способности вместить»[36]. Подобно вершине угла идеально отшлифованного алмаза, которая, если бы оказалась живой, созерцая себя, нашла бы подобия всех вещей и через них составила

бы понятия обо всем, ум в «охвате точкой» сосредоточивает и единит в себе все многообразие вещей мира. Собственно, посредством ума (mens) полагается граница и мера вещам (mensuare), в его сосредоточивающей простоте укоренена как бы «живая субстанция», которая говорит в нас и судит. «Между божественным умом и нашим та же разница, что между “делать” и “смотреть”: божественный ум, мысля (concipiendo), творит, наш ум, мысля, уподобляется, создавая понятия (notiones) и интеллектуальные образы. Божественный ум есть сила, создающая бытие, наш ум есть сила, создающая уподобления»[37].

Движение «разумной жизни ума», отталкиваясь от влечения к созерцанию чувственного, повторяет динамику вселенской мистерии свертывания—развертывания, нисхождения—восхождения. «Интеллект в нашей душе нисходит в чувства ради того, чтобы чувственное могло подняться к нему, и чувственное восходит к интеллекту, чтобы интеллект мог нисходить в него: нисхождение интеллекта в чувственность — то же, что восхождение чувственности к интеллекту»[38]. Возведение непознанного к умопостигаемому единству, приобщение многообразного к неопровержимо разумной общности, прояснение спутанного и неясного в свете очевидности истины осуществимо, согласно Кузанскому, лишь с помощью науки незнания. Ее преимущественным инструментом становится математическая символика (mathematice aenigmatizando). Подобно развертыванию неделимости точки, как во всех видах существования континуума — линии, плоскости, теле, так и во всех способах измерения — длине, ширине, высоте, универсальность и неделимость Божественного интеллекта обнаруживают себя в универсуме творений — уподоблений. «В едином Боге свернуто все, поскольку все в нем, и Он развертывает все, поскольку Он во всем»[39]. Мир, как развертываемая простота Бога, есть конкретно-определившийся максимум, единство которого не свободно от множественности, но конкретизировано ею. Всякая вещь пребывает в Боге через посредничество вселенной: она оказывается ограничением единства и полноты универсума, который, в свою очередь, является ограничением единства абсолютной бесконечности — привативной бесконечностью. Так же привативно бесконечен человеческий интеллект как способность уподобления высшей свернутости, ведь познание умом «есть построение предположений на основании подобия фигуры форме[40], а полученное знание — не более чем «отражение в зеркале» или «символический намек» доступной нам математики.

В такой перспективе перед познанием, опирающимся на измеряющую способность ума, возникает проблема возвращения к фиксированному центру измерения. Человек способен разрешить эту проблему посредством той счастливой особенности своей природы, благодаря которой он является «творцом-творением без смешения и составности», способным «становиться божественным вместилищем (capax Dei), заключающим в себе какие угодно меры, возможности уподобления, правила различения и сравнения»[41]. Но все они, в конечном итоге, подчинены «правилу знающего незнания», смысл которого в том, что среди соотносимых величин и сравниваемых вещей не обнаруживается их источник. Причина всего, и в этом утверждении Кузанец солидарен с Дионисием, может быть лишь «противоположностью противоположного» (oppositorum oppositio), «бесконечностью, встающей за стеной совпадения, где возможность стать (posse fieri) совпадает с возможностью создать (posse facere), где потенция совпадает с актуальностью»[42]. Превосходящее всякую интенсивность человеческой способности вмещения и интеллектуальной возможности понимания Божественное «Posse — Могу» созерцается «сокровенным оком ума».

Перед лицом совершающейся тайны ученость оборачивается незнанием, но та-

ким, которое обеспечивает своему адепту счастье, единственно насыщающее высшее желание ума. Благоговейная непостижимость вершины созерцания апофатически потенцирует напряжение самодеятельной мысли. Интеллектуальное видение (visio intellectualis) претворяется в то блаженное видение (visio beatifica), которым Господь неустанно вглядывается в глубины человеческой души. Этот благодатный порыв, по признанию Кузанского, «есть не что иное как животворчество, не что иное как постоянный дар твоей сладостной любви, постоянное воспламенение моей любви к тебе, разожженной этим даром, и питание этим пламенем, и разгорание желаний от этой пищи, и упоение росой блаженства среди пламени, и приникание в этом питье к источнику жизни, и возрастание в нем, и обретение вечности, и приобщение к твоему бессмертию, и получение в дар недостижимой славы вышнего и величайшего царства, и участие в том наследии, которое принадлежит только сыну, и вступление в обладание вечным счастьем»[43]. Интеллектуал, философ, математик уступает место визионеру, опытно преодолевшему разделение мыслящего и мыслимого, соединившему любовь и ве́дение и обретшему, по слову апостола, «ум Христов» (1 Кор. 2, 16).

Все три рассмотренные нами версии «науки незнания» представляют последнюю как трудно достижимое искусство сопряжения апофатического и катафатического путей Богопознания, как одновременное видение непротивопоставления противоположностей. Причем диалектическая структура и риторическое описание пути отрицаний почти дословно совпадают у Августина, Дионисия и Кузанца. Тогда как путь утверждений представлен каждым из перечисленных авторов своеобычно в соответствии с философским субстратом их мысли. Однако эти различия примиряются в описанных нами непревзойденных образцах созерцательного проникновения в образ нового бытия. Виртуозы мистического видения, антиномически сопрягающие молчание и слово, собирание ума и восхищение сердца, оставляют нам путеводную нить «науки незнания» для проникновения, хотя и гадательного, в таинство «жизни будущего века». Ведь если, по слову Августина, «незнание — матерь восхищения», то его отец — Дух, возводящий таинника к вершинам созерцания, где

«Сей пилигрим по Божьей воле,
сам от себя освободится,
и все, что он узнал дотоле,
во прах и пепел обратится,
столь возрастет, что умалится
вдруг до неведенья такого,
что выше знания любого»[44].

ПРИМЕЧАНИЯ

* Светлой памяти учителя — Константина Андреевича Сергеева, не устававшего напоминать нам о том, что его незнание лишь ученей нашего, посвящает эти заметки автор.

[1] *Аверинцев С.* София-Логос: Словарь. Киев, 2006. С. 315.

[2] *Лосский В. Н.* Апофаза и троическое богословие // Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 9.

[3] *Адо П.* Апофатизм, или Негативная теология // Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб., 2005. С. 215.

[4] *Аристотель.* Метафизика, I, 2, 983a, 5-10 // Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 69–70.

[5] *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 40.

[6] *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1–2. М.; СПб., 2000. С. 117.

[7] *Августин.* О порядке // Энхиридион, или О вере, надежде, любви. Киев, 1996. С. 151, 18.

[8] Там же. С. 152,18.

[9] *Лосский В. Н.* Отрицательное богословие у блаженного Августина // Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 41.

[10] *Августин.* О Троице, VIII, 3. С. 187.

[11] *Августин.* Исповедь. Кн. 9, X, 25. М., 1997. С. 160–161.

[12] *Августин.* О Троице, VIII, 3. С. 187.

[13] *Августин.* Исповедь. Кн. 9, X, 25. М., 1997. С. 160.

[14] *Флоровский Г. В.* Corpus Areopagiticum // Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997. С. 14.

[15] *Дионисий Ареопагит.* О мистическом богословии, 1,1. СПб., 1995. С. 341.

[16] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах, 7, 3. СПб., 1995. С. 245.

[17] Там же. 7, 3. С. 245.

[18] Там же.

[19] Там же. 7, 4. С. 247.

[20] *Флоровский Г. В.* Указ. соч. С. 16.

[21] *Дионисий Ареопагит.* О мистическом богословии, 2. С. 247.

[22] Там же. 3. С. 357.

[23] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах, 7, 4. СПб., 1995. С. 247.

[24] *Лосский В. Н.* Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 65.

[25] *Лосский В. Н.* Апофаза и троическое богословие. С. 25.

[26] *Дионисий Ареопагит.* О мистическом богословии, 2. СПб., 1995. С. 367.

[27] Ср.: *Кузанский Н.* Об ученом незнании, III // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979.

[28] Ср.: «Что нового пришло к тебе в этой глубокой медитации за пасхальные дни? Возможно, ты довел до полноты все созерцания, изложенные в твоих разнообразных сочинениях» (*Кузанский Н.* О вершине созерцания, 2 // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 419).

[29] *Кузанский Н.* Апология ученого незнания, 5 // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 9.

[30] Там же. 12. С. 13.

[31] Там же. 21. С. 17.

[32] *Кузанский Н.* О вершине созерцания, 11. Т. 2. С. 424.

[33] *Кузанский Н.* Апология ученого незнания, 5. Т. 2. С. 15.

[34] *Кузанский Н.* Об ученом незнании. Т. 1. С. 99.

[35] *Кассирер Э.* Избранное: индивид и космос. М.; СПб., 2000. С. 25.

[36] *Кузанский Н.* Берилл // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 98.

[37] *Кузанский Н.* Простец о мудрости. Кн. 1 // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 410.

[38] *Кузанский Н.* О предположениях. Ч. 2 // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 264.

[39] *Кузанский Н.* Об ученом незнании. Т. 1. С. 108.

[40] *Кузанский Н.* О возможности-бытии, 43 // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 161.

[41] *Сергеев К. А.* Ренессансные основания антропоцентризма. СПб., 1990. С. 235.

[42] *Кузанский Н.* О видении Бога, 61 // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 66.

[43] Там же. 12. С. 41.

[44] *Св. Хуан де ла Круус.* Восхождение на гору Кармель. М., 2004. С. 311.

А. А. Фёдоров

СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКО-МИСТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ И ЕЕ СТАТУС В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИИ ИДЕЙ*

Европейская мистическая традиция (ЕМТ), так как она сложилась в эпохи Средних веков и Нового времени в совокупности своих персональных центров, «рефлексивных сообществ», сменяющих их в периоды распада и филиации дискрет-этапов, создала весьма могущественную по своему влиянию модель философско-мистической рефлексии. Эта модель обладает ярко выраженной спецификой, рассматривает себя (обоснованно или необоснованно), как и на заре «классической» науки, в качестве способа обращения к «предполагаемым резервам разума, расширяющим и углубляющим сферу возможного опыта»[1], и периодически (чаще всего в текстах апологетов) претендует на открытие особенного метанаучного типа рациональности.

В современной историографии истории и философии науки, истории философии и истории идей постепенно побеждает точка зрения, что подобные претензии не следует contrucido et contrudo, *рубить на куски и гнать* как не соответствующие духу информационного общества и парадигме тотальной исключительности научного опыта, но испытать заявителя на предмет объектного содержания. Иначе говоря, представить ЕМТ как такое событие, что, в совокупности своих достижений и заблуждений, неотделимо от истории философии, истории науки, истории исторического разума европейской цивилизации. Не претендуя на решение этой задачи[2], в рамках настоящей статьи попытаемся предложить решение двух вопросов: установим, что следует понимать под ЕМТ, и что в ее деятельности обнаруживается как особый тип рефлексии, обладающий актуальностью или враждебный современной эпистемологии.

I. Мистика есть особый специфический способ освоения себя в бытии как единства познающего и познаваемого, сопричастного не только непознанному, но и непознаваемому, что усиливается кардинальной перестройкой персонального мира и обострением восприятия времени-пространства метафизического мира. Полнота

этого специфического способа разворачивается в ЕМТ, которая строится в сложном сочетании трех взаимозависимых, но отличных друг от друга по способности к философско-мистической рефлексии и ее структурному качеству горизонтов:

— мистического богословия (Бернар Клервоский, Фома Кемпийский и др.), где осуществляется неспекулятивный, личностный опыт духовной теории и практики по преобразованию себя ради достижения истины;

— мистической философии (Николай Кузанский, Экхарт, Беме и пр.), предполагающей в интеллектуально-духовном опыте, помимо стадий подготовки и озарения, еще и философскую обработку, т. е. создание структуры и испытание возможности своего опыта по познанию истины в скрытом или явном сомнении и компаративистике;

— частных эзотерических доктрин, что представляют собой либо околофилософскую (антифилософскую) эклектику (Р. Фаллад, Т. Блаватская, Д. Андреев), либо опыты личного присутствия в интеллигибельном мире (Э. Сведенборг), либо идеологические конструкции, наподобие масонских доктринальных текстов.

Внимательное исследование событий, происходивших в философско-мистическом горизонте ЕМТ, позволяет выделить там четыре крупнейших (но ни в коем случае не единственных) «сообщества идей», или «рефлексивных сообщества»[3], оказавших заметное влияние на историю европейской мысли и по отношению к которым все прочие события мистической интеллектуальной деятельности в традиции либо являются вторичными, либо попросту нарушающими ее идентичность.

Прежде всего, речь идет о той проблеме, что, по словам Шеллинга из «Системы мировых эпох», «является отправным пунктом всякого философского исследования», — это вопрос о времени. Причем в том его виде, что позволяет отличить особые статусы времени мира (физического времени) и времени человека (психологического времени). ЕМТ в первый период своего существования, начиная с Оригена (185–253), с которым связывают первое философское осмысление Библейского послания[4], и завершая мейстером Экхартом (1260–1327), открывающим эпоху немецкой спекулятивной мистики, задает своеобразный стиль в «христианском» решении этой проблемы на следующие 500 лет, считая от верхнего предела вплоть до Шеллинга. Ориген, Августин и Экхарт впервые в христианской интеллигенции заявляют, что время — это *нечеловеческая среда*, противная истинной сущности человека и представляющая собой лишь аспект его существования в искаженном первогрехом мире. Ориген будет развивать идею «апокатастасиса»[5], своеобразного *маятника времени,* предполагающего его многомерность и неравномерность хода; Экхарт, наследуя во многом Августину и доводя его идею до совершенства, обнаружит, рассуждая о настоящем как произведении «искусства стягивать» (die Kunst zuziehen)[6] время и фактически предвосхищая кантовскую идею «трансцендентального Я», что время обладает свойствами дискретности и аддитивности.

Вторым крупным событием философско-мистического горизонта ЕМТ стало «ареопагитское» сообщество, образованное богословско-мистическим проектом псевдо-Дионисия Ареопагита (V/VI вв.) и философско-мистическими проектами Экхарта и Николая Кузанского (1401–1464). Впоследствии эта «струна» ЕМТ переживет второе рождение через интуиции немецкой спекулятивной мистики в «антиномическом монодуализме» С. Л. Франка (1877–1950), диалектической теологии К. Барта (1886–1968) и обосновании и критике метафизики М. Хайдеггера.

В «ареопагитском» сообществе ЕМТ сформировались и получили тщательную разработку несколько важнейших для истории философии и истории идей темы.

Прежде всего — это «положение об основании», т. е. вопрос о том, что есть целое-как-целое, и какова динамика целого, целого-как-разделенного. Философов-мистиков будет интересовать нелинейное самопроявление и саморазвертывание целого во всей его полноте без распада — разделения на фрагменты. Эти события в ЕМТ происходят в контексте формирования, начиная с Николая Кузанского, парадигмы, которую П. П. Гайденко называет «метафизикой относительности», а Г. Ромбах — «функционалистской онтологией»[7], что рассматривается в качестве одной из главнейших характеристик философии эпохи Нового времени. В немецкой спекулятивной мистике, наследующей «ареопагитскому» сообществу, идея саморазвертывания целого будет обострена еще больше. Для Т. Парацельса и Я. Беме задача будет стоять так: выразить динамику целостности, целого-как-целого, разделяя его не на части-фрагменты, целое-как-разделенное, пусть и подчиняющееся принципу субаддитивности, но воплощая целостность каждый раз как целостность в процесс, динамику, экспрессию, определить целое как становящееся и возрастающее, такое свойство целого-как-целого, как возможность *быть иным,* отличать себя от себя. Возможно, это фундаментальный принцип человеческого знания о мире, на котором в последней трети XX столетия выросла синергетика[8].

Другой, не менее изящно выраженной идеей «ареопагитского» сообщества ЕМТ была концепция понимания «ничто» как первоосновы всего, противостоящей всем сотворенным существам. «Ничто не имеет начала; потому Бог, дабы сотворить нас своими подобиями, не мог сделать нас не из чего лучшего, только как из ничто. Хотя и породила душу творческая Божья сила, но в ней, как и в Нем, нет вещества»[9]. Экхарт полагал, что ничто есть эволюционная величина. Это ubique, *вездесущее*; но его выражение всегда разное. Возникает своеобразная концепция иерархии ничто, многообразия однообразного основания, являющего себя всякий раз по-разному, но при этом, для этой неисчерпаемости, существующее как ничто.

Третье сообщество философско-мистического горизонта ЕМТ, которое следует назвать «герметическим», образуется двумя крупнейшими явлениями в истории европейской мысли — анонимными текстами «Герметического Свода» и «Асклепия», сформировавшимися в позднеэллинистическую эпоху (III–IV вв.), и их идейным наследством, воплотившимся в антропологических проектах Джаноццо Манетти (1396–1459), Джовани Пико делла Мирандолы (1463–1494), Лодовико Лаццерелли (1450–1500). Радикальной идеей этого сообщества, запечатлевшейся во всей нововременной истории идей, была оригинальная концепция антропологического активизма, наилучшим образом выраженная Пико.

Человек (Антропос-андрогин), утверждает «Герметический Свод», есть третий сына Поймандера (Божественного ума), и для него свойственно, неотъемлемое от его Божественной сущности, желание творить, столь же неотъемлемое от желания «обладать властью»[10] над сферой творения. «Быть» для человека совпадает с императивом «иметь». Пико, разворачивая эту тему, понимает человека еще более радикальным образом: это сын Божий, совершенный именно своей уникальной незавершенностью. Это существо незаконченное, «занимающее центр мира и творчески неопределенное и непредсказуемое»[11]. Причем важно отметить, что если для всех творений существует «узаконенный предел», то человек не стеснен никакими пределами, он — «свободный мастер», который будет *вынужден* в своей неопределенной свободе сам себя достраивать, досоздавать. Человек — это уникальное сочетание возможностей, концентрат вероятностей, каждую из которых (или все вместе) он способен воплотить в действительность.

В этих установках впервые формируется активистская парадигма нововременного исторического разума европейской цивилизации. Видимо, именно герметическое сообщество усилиями своих многочисленных эпигонов не в малой мере способствовало тому, что уже в XVIII в. становятся столь распространены пафос человекобожества и идея человекобожественного титанизма и революционаризма[12], где революционность есть намеренное разрушение «естественных пределов» бытия, или намерение установить их самостоятельно. Человек рассматривается как существо, которому доступно любое деяние в мире и над миром — для него не существует пределов, и само бытие в своей целостности есть следствие присутствия в нем человека.

Четвертое сообщество ЕМТ, сообщество немецкой спекулятивной мистики, начинаясь с Экхарта, Кузануса, продолжаясь в трудах Сб. Франка (1499–1542), В. Вейгеля (1533–1588) и завершаясь философско-мистическим проектом Я. Беме (1575–1624), помимо многого прочего содержит в себе одну чрезвычайно существенную для европейского исторического разума идею. Это *«идея меня»*, «истории меня», идея «авторства Я», что не просто есть герметические право-уверенность на человекобожественное деяние в силу омоусии человека и Творца, но убежденность в том, что, как писал Николай, «у творческой деятельности человека нет другой конечной цели, кроме человека»[13].

Человеку в его целостности человеческого нет нужды ни в чем за пределами человеческого, «он не выходит за свои пределы, когда творит»: человек самодостаточен в силе для творения, средствах для творения и возможностях для творения — он всемогущ и... бессилен. Но это бессилие Бога — человек ограничен не «герметическим» пределом «сродственного закона» иерархии трех миров: умопостигаемого, небесного, земного; он воплощает их в себе, а значит, идея предела так же включается в мир человеческого. Возникает концепция «предела человека», которая будет активно разрабатываться в истории идей, в том числе и русскими философами-мистиками в последней трети XVIII — первой трети XX в.

У Беме эта идея *персоналистского мироморфизма*, создания такого «Я», что есть мир, вмещающий в себя целое, приобретет весьма любопытное измерение **этики радикальной ответственности** человека перед Божественным всемогуществом, ответственности за целое-как-целое. *Оно* невыразимо, ужасно, благорасположено, милосердно, неисчерпаемо, оно до того неразлично, что нуждается в ком-то, кто не есть его омоусия, и даже не важно, есть ли его подобие, в ком оно себя может не только отличить, рождаясь заново, но кому может довериться, кто не может обмануть это доверие Бога целого-как-целого, но способен позаботиться о нем.

В ЕМТ период последней трети XVIII — первой трети XIX в. охарактеризовался тремя важными событиями.

Во-первых, это фаза кризиса идентичности традиции — можно с уверенностью сказать, что с Я. Беме в начале XVII в. завершилось создание всех крупных философско-мистических рефлексивных сообществ и начинается процесс распада, когда происходит произвольное, нарушающее поле семантической вероятности традиции совмещение мистико-богословских, философско-мистических, частных эзотерических проектов, где весьма случайным образом сочетаются идеи герметизма, апофатики, немецкой спекулятивной мистики и пр. Формируется сеть взаимозависимых эзотерических, богословских, натурфилософских проектов, претендующих на довольно ограниченное число целей:

(1) обновленческая волна во французском католицизме, начиная с Ф. С. Фенелона (1651–1715), автора «Путешествия Телемака» и «Доказательства бытия Божье-

го», что читали и изучали А. Кантемир, А. Кутузов, Н. Карамзин, Н. Новиков, В. Одоевский, пиетистско-квиетистских построений Жанны Мари Бувье де Ла Мот де Гюйон (1648–1717), продолжающаяся у реформаторского мистика Дютуа (1721–1793) в его трехтомной «Божественной философии. . . » (1790–1793) и четырехтомной «Христианской философии» (1800), завершающаяся в реконструированном традиционализме Ф. Ламенне (1782–1854) и Л.-Г.-А. Бональда (1753–1840) и исходящих из них талантливых проповедников и писателей Ж. Б. Лакордера (1802–1861) и П. Л. Кера (1805–1860) и, помимо прочих, этими четырьмя последними живо интересовались А. И. Тургенев и П. Я. Чаадаев;

(2) «философия чувства и веры», сочетание сентиментализма с просветительским рационализмом, бытовой мистикой и физиогномикой у И. К. Лафатера (1741–1801), швейцарского мистика, с которым состояли в переписке Н. М. Карамзин и А. И. Тургенев, и Г. Юнга-Штиллинга (1740–1817), немецкого писателя-мистика, чрезвычайно широко известного в России в 10–20 годах XIX в., которого, вероятно, следует расценить как одного из наиболее удачливых «литературных» последователей Сведенборга;

(3) альтернативистские по отношению к формирующемуся научному знанию или доктринальной религии частные эзотерические и натурфилософские проекты И. Риттера (1776–1810), Л. Окена (1779–1851), которыми интересовался Одоевский, Й. Герреса (1776–1848) с его энциклопедическим полубеллетристским трудом «Христианская мистика».

Во-вторых, возникает явное к супер-синтезам[14], концептуальным построениям, имеющим тенденцию к созданию нового откровения (Э. Сведенборг), нового, в контексте времени, понимания исторической сущности человека (Л. К. де Сен-Мартен), обоснованию и созданию поэтического синтеза персонального мира (Ф. Гельдерин), переосмыслению, философской обработке и упорядочению важнейших персональных философско-мистических опытов (Ф. К. фон Баадер), или созданию новой философии бытия и времени у Шеллинга, который предпринял оригинальную попытку синтеза трансцендентальной философии и спекулятивной мистики.

В-третьих, в последней трети XVIII — первой трети XIX в. ЕМТ вторгается во всей полноте в русский исторический Разум. В этот период в русской культурно-философской среде возникает настоящее «синтетическое сообщество» русской ветви мистической традиции. Оно имеет четыре основных этапа-стадии: 1) аккумуляция и освоение полноты поля ЕМТ и создание «коллективного произведения» философско-мистической антропологии «мира Новикова—Кутузова»[15] (1779–1797), исходящего из московских масонских лож (Н. И. Новиков, А. М. Кутузов, И. Г. Шварц, И. В. Лопухин, И. П. Тургенев, М. М. Херасков и др.). На этом этапе главной будет проблема человека: выработка критериев «предела» человека, концепция человека целого-как-целого и целого-как-разделенного и пути преображения. Важнейшим итогом коллективных усилий единомышленников-сочувственников философов-мистиков «новиковского круга» было создание базовых полевых параметров русского фрагмента поля ЕМТ, т. е. системы основных понятий и концептуальных элементов, которая послужит исходным пространством деятельности М. Н. Сперанского и В. Ф. Одоевского; 2) персональный мир Сперанского, направленный на проблему целого-как-целого и проблему «пределов» ради создания концепции «общения» (коммуникации) и ответственности себя в целом. Здесь возникает этико-аксиологический проект философско-мистической рефлексии целого; 3) персональный мир Одоевского, где важнейшим предметом рассуждений будет целое-как-разделенное и, вновь,

как у «новиковцев», проблема «пределов человека» и его преображения — итогом чего станет этико-эстетическая концепция философско-мистической рефлексии; 4) философско-мистический проект В. С. Соловьева, сложившийся в рукописном корпусе «София» (1876). Можно сказать, что трактат был событием ожидаемым и необходимым для европейской философско-мистической традиции, так как она сложилась в России начиная с философов-мистиков «новиковского круга», продолжаясь у М. М. Сперанского, В. Ф. Одоевского, С. С. Уварова. Очевидно, что молодой Соловьев предложил модель, хотя уже и несколько запоздалую, универсального синтеза, так же как это недавно пытались сделать в рамках той же традиции Сведенборг, Баадер и Шеллинг. Действительно, в соловьевской «Софии» преломляется вся полнота философско-мистической традиции, чрезвычайно корректно, рационально, при этом опираясь на личный опыт озарения-откровения. Предложенная автором философско-мистическая концепция послужит исходной моделью для темы всеединого в русской религиозной философии.

Основание в «Софии» личностное, основание как Mysterium Magnum уже есть «Я», ипостасное само по себе, предшествующее не только сущности, но и существованию, как существование у Шеллинга предшествует сущности. Тогда основание есть уже, перефразируя Шеллинга, не «бесконечная потенция бытия», но «die unendliche Potenz des Dasein», бесконечная потенция присутствия, безразличное ко всему кроме себя самого ввиду того, что нет ничего, кроме присутствия самого основания. Все, что с ним происходит, есть *«история меня»*, эволюция целого-как-целого. Личностное предшествует Божественному, подобно тому как вера предшествует Богу. Личностное уже есть присутствие основания, которое еще только станет «Божественными ипостасями», и о нем следует сказать, повторяя Николая Кузанского: оно «не выходит за свои пределы, когда творит».

II. Итак, следует утверждать, что в интеллектуально-духовном опыте философско-мистического горизонта ЕМТ в совокупности его основополагающих сообществ и синтезов, помимо традиционных для любой мистической традиции и любого мистического опыта стадий подготовки и озарения, осуществляется еще и философская обработка, т. е. создание структуры и испытание возможности своего опыта по познанию истины в скрытом или явном сомнении и компаративистике ради создания спекулятивной философии[16]. Такая спекулятивная философия, или опыт философско-мистической рефлексии, характеризуется следующими основополагающими признаками.

1) Процессуальный холизм. Идея целого-как-целого, или, в иной терминологии, Абсолюта, воспринимаемая, во-первых, как (a) эпифеномен мышления, данное в целостном единстве уникальное знание целого, во-вторых (что является обязательным условием этого типа рефлексии), как (b) способность обнаружить динамику целого-как-целого — такой особый тип его развертывания, в котором стоит задача снятия соотношений аддитивности и неаддитивности и имеется намерение сконструировать (выразить) холистическую экспрессию Абсолюта.

(a) В первом случае, который уже есть начало спекулятивного процесса, речь идет о весьма традиционном для всех типов мистического следования явлении — озарении, которое в философско-мистическом горизонте ЕМТ становится особым логическим механизмом. Озарение есть признание возможности чистого созерцания целого во всей его полноте. Но это гораздо более сложная ментальная конструкция, чем кажется на первый взгляд. Первичным определением будет экстатическое состояние, в котором мистику в процессе чистого или даже эмпирического созерцания

открывается непознаваемое-как-целое во всей его полноте. Здесь — непосредственное вторжение нуминозного в человеческое; эти состояния есть прерогатива персонального опыта, они формообразующие для сообществ ЕМТ. При этом озарение может быть «априорным опытом» той или иной истории частной рефлексии, т. е. чужой опыт озарения, знание о нем могут быть использованы в качестве исходной точки философско-мистического проекта. Более того, в поле ЕМТ, особенно в смешении дискрет-этапов, в их взаимодействии с просветительством, сентиментализмом, рационализмом в XVIII–XIX вв. исторического времени формируется представление о своего рода «традиции» «априорных опытов», откуда можно черпать энергию для своих философско-мистических размышлений. Именно так в первой трети XIX в. поступят французские католические мыслители Ж. Бональд и Ф. Ламенне (на чьих идеях во многом основывается чаадаевский проект разума), возводя традицию в ретроспективе к ее первоисточнику, Божественному откровению: «начальное откровение, что Бог дал человеку, сотворяя его, есть единовременно и начало наших знаний, и основа их истинности»[17].

Тогда и в случае экстатического опыта, и традиции априорных опытов в философско-мистическом горизонте ЕМТ во всех крупных проектах можно говорить о разворачивании озарения как абдуктивного процесса[18], который, в отличие от индукции, опирается на твердо установленные факты, что определяет выбор возможной стратегии дальнейшего логического следования ради объяснения. В таком случае исходным пред-фактом абдукции будет являться то, что в ЕМТ называлось «гнозис», «сциенция», «цимцум», «ученое незнание», «новая наука», но данные не как информация, но как фасцинация[19]. Все эти феномены есть, по сути дела, некое знание о целом-как-целом, имеющее статус откровения. Начальным фактом-условием абдукционного процесса в ЕМТ будет, однако, не содержание или структура этого знания, но сам по себе факт его данности, своего рода код, настраивающий адресата на прием сообщения и выработку из него информации, где функция фасцинации заключается в том, что она «поглощает» адресата в событие состоявшегося факта и не позволяет оторваться от него, пока не начнется его «информационное» разворачивание и осмысление (так было и с Беме, и с Лютером, и со Сперанским). Именно так можно реконструировать событие интенциальности во внутреннем мире агента поле-континуума ЕМТ в процессе мистической процедуры озарения.

(b) Далее начинается собственно процесс создания семиотического объекта, который имеет дело с тем, что в современной гносеологии называется, в том числе, и «эстафетными структурами»[20]. Псевдо-Дионисий, Экхарт, Николай Кузанский, Парацельс, Беме, Сведенборг, Шеллинг, Шварц, Кутузов, Лопухин, Сперанский, Одоевский, Соловьев, каждый в свое время и в своей культурно-философской среде, будут пытаться разрешить эту в общем-то неразрешимую задачу — создать модель динамики-экспрессии Абсолюта при «эпи»-условии целостности целого: т. е. обнаружить разворачивание целого в элементах так, чтобы целое оставалось только целым. Именно для эксплицирования этого явления в настоящем исследовании был использован следующий, в контексте категориального аппарата ЕМТ, термин «неразличие». Вообще же такой процесс логического следования можно назвать «логикой парадокс-фрактала», где фрактал, между прочим, может пониматься как структура, состоящая из частей, подобных целому[21].

2) Логика парадокс-фрактала. «Логика парадокса», или, как определял это В. С. Библер, воспроизведение в мысли субъекта мысли и предмета мысли как нетождественных мысли[22], *немыслимого бытия*, или, как у Шеллинга, — «unvorden-

kliche Sein», *непредмыслимое бытие,* что нельзя мыслить целиком заранее, прежде чем оно есть. Это не тождество бытия и мышления, как у Гегеля, но бытия и «Я» в «авторстве Я». Это не тождество противоречий, но их «антиномический монодуализм», как у С. Л. Франка, доведенный до состояния неразличия как процесса[23]. Логика парадокса — всегда становление и свершение. Она предполагает две взаимозависимые стадии: первую (a) условно можно обозначить посредством метафоры «тайна»; вторую (b) — выразить в качестве собственно процесса рационализации итогов озарения и постулирования «тайного» в логике парадокс-фрактала.

(a) Следует заметить, что здесь «тайное» нельзя рассматривать как «эзотерическое» в понимании «закрытого», но как постулирование, как у С. Л. Франка, или В. Налимова[24], интуитивно осознаваемого присутствия в мире не только непознанного, но и *непознаваемого.* Здесь речь идет о проблеме мета-мышления и эпифеноменального основания: в ЕМТ аксиоматическими для любого философско-мистического проекта являются утверждения, во-первых, о невозможности исчерпывающей экспликации экспрессии-динамики Абсолюта, во-вторых, о постоянном присутствии этой «недовысказанности» в любом познавательном акте. Таким образом, в логике парадокса находит воплощение свойственная через посредство герметики идея предела, в данном случае — как предела познанию.

(b) Собственное развитие логики парадокс-фрактала характеризуется, по нашему мнению, двумя параметрами. Во-первых, это — сложная совокупная процедура логического следования, исходящая из абдукции и обязательно включающая в себя: антиномичность мышления, особые, наряду с традиционными, способы герменевтического следования, такие как мериологический и энтимематический, создание и использование метафор-категорий, многоуровневой системы метафорических категорий, что демонстрируют все без исключения авторы философско-мистического горизонта ЕМТ как в «западной матрице», так и в «русской ветви». Во-вторых, философско-мистическая рефлексия, понятая как логика парадокс-фрактала, есть нелинейный континуальный процесс итераций, самореферентная рекуррентная процедура фрактал-объекта, где важнейшей характеристикой становится *неисчерпанность*, имитация или поиск иерофании, проявления Абсолюта — и здесь оно не может быть редуцировано к совокупности интенций и интенциальных актов, понятых в контексте логики Куайна. Совершенно не случайно у Экхарта, Парацельса, а особенно Беме и впоследствии Шеллинга, возникает потребность многократно, со множеством повторений еще и еще раз пытаться развернуть процесс экспрессии целого-как-целого. Тогда действительно такой метод может быть расценен по образцу логического фрактала как «совокупности итерационной и масштабной обратной связи»[25]. Но этот процесс имеет внутренний и внешний резервы, спасающие его от следования в «дурную бесконечность»[26]. Процесс философско-мистической рефлексии, имеющий своей целью процесс-динамику целого-как-целого (т. е. процесс абсолютный, бесконечный), оцениваемый в *логике парадокс-фрактала*, превращается в систему конечных понятий только в процессе самопересечения и коагуляции значений — посредством увеличения собственной сложности, что может послужить основой для процесса структуризации[27]. Такой эффект в ЕМТ достигается только тогда, когда устанавливается взаимная обусловленность человека и Абсолюта в его динамике в идее персонального мира.

3) Персоналистская онтология. Идея персонального мира в ЕМТ представляет собой важнейшее событие, которое заключается в установлении онтологического статуса «Я», что значит обнаружить взаимообусловленность человека и Абсолюта.

Собственно здесь как раз и раскрывается наиболее яркая страница «истории меня» в истории идей европейского исторического Разума и, начиная, вероятно, с Экхарта, не только закладывается, но и самым активным образом начинает реализовываться один из самых оригинальных влиятельных и совершенных проектов персоналистской антропологии[28]. Этот проект довольно тесным образом связан с концепцией преображения внутреннего мира, которая, как это удачно продемонстрировали философы-мистики «мира Новикова—Кутузова», синтезировав в своих исканиях всю сумму размышлений в ЕМТ на этот счет (конечно, самым общим образом), может существовать в трех видах: осуществление достижения онтологического статуса истины как целого, отождествление с Высшим существом и «закрытие» человека в своем новом, ставшем имманентным, внутреннем сверхсущностном персональном мире (Сведенборг, Гёльдерин, Шварц); самоустранение человеческой личности и становление такой самодостаточной сверхличности, которая в силу своей совершенной целостности имеет дальнейшей целью своего развития воплощение в себе всего наличествующего бытия (отчасти — Беме, Баадер, Лопухин, отчасти — Сперанский); в итоге «восполнения» человеческих несовершенств до уровня целостности истинного личного подобия Божеству — возникновение самоценной личности, в которой индивидуальное сочетается с универсальным и которая необходимо стремится к воплощению в профанном мире (Экхарт, отчасти — Беме, Кутузов, отчасти — Сперанский, Одоевский). Тогда можно говорить о «взаимообусловленности» преображенного «Я» и сверхсущего как о достижении эффекта внутренней *адаптации*[29]. В таком контексте это понятие следует рассматривать как составляющую функционалистской онтологии (тот случай, когда вслед за Шеллингом можно повторить, что бытие в аспекте его сущности есть понятие) или даже средство осуществления метафизики относительности, где действительно «все существующее с самого начала отнесено к другому и определяется только через эту его отнесенность»[30].

Вообще в ЕМТ, особенно в сообществе немецкой спекулятивной мистики, идея персонального мира как взаимообусловленность, стремление к *адаптированности* человеческого и абсолютного, получила осмысление в концепции этики неразличия с ее дальнейшим преодолением и пересозданием в этику радикальной ответственности. С точки зрения современной метаэтики этику неразличия, вероятнее всего, следует рассматривать как онтологическую референтную перформативную этику. Такое определение находится на грани между когнитивизмом и нонкогнитивизмом и исходит из убеждения в металогичности бытия; обладании собственным предметным значением, основанием которого является метакайрос как повод-для-повода, а сущностью — исходящее из кайроса действие-поступок; в проявлении в виде категорических императивных казусов. В свою очередь, этика радикальной ответственности имеет ряд производных и способна становиться *категорической* радикальной ответственностью (у И. Шефлера), *тоталитарной* этикой радикальной ответственности (у Э. Сведенборга), этикой *безразличия* (у Ф. Гёльдерина).

Следует констатировать, что во всех крупных современных проектах анализа этики ответственности ЕМТ как один из важных источников формирования этой парадигмы практически не рассматривается. При этом, скажем, знаменитая концепция Verantwortungsethik Ганса Йоанса, высказанная в его книге «Принцип ответственности»[31], в гораздо большей степени наследует (в секулярном варианте) линии «Беме—Хайдеггер», чем, как хотелось бы думать К.-О. Апелю, линии «Кант—Гелен». Причем необходимо отметить, что Апель по-прежнему настаивает на единственном понимании этики ответственности в условиях современ-

ной цивилизации как трансцендентально-прагматической «деонтологической этики справедливости»[32]. Универсализация этой точки зрения, на наш взгляд, приводит в итоге не к созданию принципа «со-ответственности», а к инволюции в сторону этики неразличия, весьма трагического в своих последствиях.

Таким образом, в истории европейского исторического Разума, во многом благодаря немецкой спекулятивной мистике, начиная с Экхарта, Николая Кузанского, Вейгеля и Беме начинается своеобразная «история меня», оказавшая могущественное влияние на становление истории идей в современной европейской цивилизации. Эта «история» имеет, по крайней мере, три очевидных «генетически» преемствующих ей продолжения. Во-первых, имманентизм, который, утрачивая трансцендентное как опору своих определений и способность установления предела интерпретаций, воплотится в несдерживаемую метафизику свободы, ведущую в отдаленных последствиях к «дезонтологизации субъективизма» (термин П. П. Гайденко). Во-вторых, установка на готовность творить новое, невзирая на авторитеты и на гарантии трансляции в традиции познания мира, что воплощается в идею прогресса с ее особой пространственно-временной структурой. В-третьих, история *персоналистского мироморфизма*, воплощенная в идее этики радикальной ответственности, найдет свое продолжение, и порой опасное осмысление, в идеях Ф. М. Достоевского, М. Хайдеггера, Э. Левинаса, Г. Грасса, У. Эко, Ю. Хабермаса и послужит одним из истоков этики ответственности в современном глобализме, чья реализация — все еще дело будущего.

4) Наконец, философско-мистическая рефлексия предполагает в качестве обязательного условия присутствие суждений, выраженных в гипотетической модальности, и практически полное отсутствие перформативных суждений. Действительно, процесс рефлексии над событием озарения, процесс логического следования в контексте логики парадокс-фрактала в философско-мистическом горизонте ЕМТ во всех крупных, как западных, так и русских, проектах представляет из себя именно историю поиска и сомнения: наблюдается практически полное отсутствие суждений перформативного, а зачастую, как в «Переписке» Я. Беме, и денотатического характера. И здесь скорее следует говорить не о недостатках, но об эвристических достоинствах ЕМТ в истории исторического Разума. Применительно к философско-мистическому горизонту традиции речь должна идти о ничуть не надуманной эвристической роли философско-мистической рефлексии в *истории возникновения проблем* современной науки. Причем сразу же следует избавиться от обвинений в аналогическом способе мышления и подчеркнуть, что речь идет об аналитической компаративистике генезиса идей, об истории их возникновения (*апоретика* как искусство правильно ставить вопросы).

ПРИМЕЧАНИЯ

* Работа выполнена в рамках гранта Президента РФ МД-2055.2005.6 для государственной поддержки молодых российских ученых.

[1] *Порус В. Н.* Альтернативы научного разума: (К анализу романтической и натурфилософской критики классической науки) // Альтернативные миры знания. СПб., 2000. С. 23. См. также: *Порус В. Н.* Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С. 176.

[2] См. об этом подробнее: *Федоров А. А.* Европейская мистическая традиция средних веков и Нового времени в истории философии и истории идей // Философские науки. 2001. № 4. С. 130–140.

[3] См. об этом подробнее: *Федоров А. А.* Европейская мистическая традиция и русская философская мысль: последняя треть XVIII — первая треть XIX века. Н. Новгород, 2001. С. 51–119.

[4] См.: *Balthasar H. U. von.* Origenes. Geist und Feuere. Freiburg, 1991. S. 11.

[5] «... восстановление всех (αποκαταστασις τον παντον)» в совершенном единении с абсолютным Богом. Эта идея лучше всего передана Оригеном в «О началах» (кн. 3, гл. 6 «О свершении мира», 2–9).

[6] *Eckchart M.* Deutshe Predigten und Traktaten / Hrsg. u. übers. von J. Quint. München, 1963. S. 23. Pr 1

[7] *Гайденко П. П.* Волюнтативная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры / Под ред. В. В. Иванова. М., 1997. С. 73; *Rombach H.* Substanz, System, Struktur. Munchen, 1965. Bd 1. S. 162.

[8] К. Майнцер, председатель Немецкого синергетического общества, возводит истоки теории сложных динамических систем к лейбницевской идее существования иерархического порядка в природе с непрерывной шкалой сложности от монад до сложных организмов, апробированной в ином интенциальном измерении у Экхарта, Парацельса и Беме (*Mainzer K.* Tinking in Complexity. The Complex Dynamics of Matter, Mind, and Mankind. Berlin, Springer, 1997. S. 80).

[9] *Eckchart M.* Op. cit. S. 204.

[10] Герметический Свод. Трактат I: Поймандер // Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / Пер. О. Ф. Кудрявцева. М., 1996. С. 41.

[11] *Pico della Mirandola G.* De hominis dignitate. CD-version de l'Université Paris-VIII [1998]. P. 37.

[12] П. П. Гайденко считает источником этих парадигм мистику Экхарта, Беме, Ангелуса Силезиуса (*Гайденко П. П.* Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С. Л. Франка // Вопросы философии. 1999. № 5. С. 139).

[13] *Кузанский Н.* О предположениях // Кузанский Н. Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 398; Т. 2. С. 260.

[14] См. об этом, напр.: *Козловски П.* Философские эпопеи. Об универсальных синтезах метафизики, поэзии и мифологии в гегельянстве, гностицизме и романтизме // Вопросы философии. 2000. № 4. С. 37–52.

[15] Термин Ю. М. Лотмана. См.: *Лотман Ю. М.* Сотворение Карамзина. М., 1987. С. 41.

[16] П. П. Гайденко замечает по этому поводу: «Мистик стремится отрешиться от внешнего мира, мира множественности и изменения, но в то же время и ясной оформленности; он уходит от этого мира в безмолвие и нерасчлененность... той душевной глубины, пребывание в которой дает ему полноту религиозного переживания... Но если он хочет выразить эту несказанную полноту с помощью понятий, то он создает спекулятивную философию, как это делает, в частности, Николай Кузанский» (*Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 290).

[17] *Lamennais F. de.* Défense de l'Essai sur l'indifference en matère de religion. Lyon, 1821. P. 92.

[18] «Имеется факт C; но если A было бы истинно, тогда C имело место; следовательно, есть основания полагать, что A истинно» (The Philosophy of Peirce. Selected writings. N. Y., 1990. P. 151).

[19] См., напр.: *Мусхелишвили Н. Л., Сергеев В. М., Шрейдер Ю. Д.* Дискурс отчаяния и надежды: внутренняя речь и депрагматизация коммуникации // Вопросы философии. 1997. № 10. С. 51–54.

[20] «... такие образования, которые нельзя разложить на отдельные элементы. Последние можно различать в составе целого, но не выделять из него» (*Розов М. А.* Знание как объект исследования // Вопросы философии. 1998. № 1. С. 107).

[21] *Федер Е.* Фракталы. М., 1991. С. 22.

[22] См. об этом: *Библер В. С.* К философской логике парадокса // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 28–42.

[23] Здесь обнаруживается существенное влияние этой идеи, например, на позицию Ньютона в преддверии создания теории тяготения и представления об абсолютном пространстве. П. П. Гайденко указывает, правда, довольно «пунктирным» образом, на системное влияние немецкой спекулятивной мистики на философские воззрения английского физика (*Гайденко П. П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. СПб., 2000. С. 234–235).

[24] См., напр.: *Налимов В. В.* Размышления на философские темы // Вопросы философии. 1997. № 10. С. 71; см. также: тайна — «это не просто загадка или иррациональный феномен, но нередко и логический предел, граница между миром очеловеченных, освоенных явлений и внечеловеческой стихийностью бытия» (*Крымский С. Б.* Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 46).

[25] *Тарасенко В.* Фрактальная логика. М., 2002. С. 110.

[26] «Для логического фрактала всегда найдется преобразование, переводящее его в вырожденный ряд или ряд с аттрактором первого рода» (Там же. С. 130).

[27] Собственно, здесь речь идет о феномене «хаотических ассоциаций» в мышлении и языке и рекурсивно-реккурентных процессах, в самоорганизации которых возникает параметр порядка (см., напр.: *Матурана У., Варела Ф.* Древо познания. М., 2001. С. 66–67, 160–161).

[28] В. К. Шохин, полностью игнорируя изыскания деятелей ЕМТ, считает, что по сей день такой проект существует только как «то, чего еще нет» (*Шохин В. К.* «Проект» персонологической антропологии и философия ценностей // Вопросы философии. 2002. № 6. С.117).

[29] С точки зрения общей теории систем адаптация это «приноровление системы признаков телеобъектом-системой к особенностям среды его обитания для реализации им его целей в этой среде» (*Урманцев Ю. А.* Природа адаптации // Вопросы философии. 1998. № 12. С. 36).

[30] *Гайденко П. П.* Волюнтативная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры. М., 1997. С. 73.

[31] «“Мы” должны принять на себя некую метафизическую ответственность за предоставленное нам бытие и... за продолжение бытия человечества» (*Siehe H. J.* Das Prinzip Verantworung. Versuch einer Etik für die technologische Zivilisation. Frankfurter am Main, 1979. S. 87).

[32] *Апель К.-О.* Понятие первичной взаимоответственности как предпосылка планетарной макроэтики // Философия без границ. М., 2001. Ч. 1. С. 58.

Г. В. Вдовина

МОЖЕТ ЛИ ЗНАК ОЗНАЧАТЬ САМ СЕБЯ?

ОБ ОДНОЙ СЕМИОТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЕ В СХОЛАСТИКЕ XVII в.*

В «Философских курсах Королевского коллегиума Саламанки», опубликованных иезуитом Луисом (Людовиком) де Лоссада в 1724 г., приводится выразительный и наглядный пример знака, который означает сам себя: «Если бы некий военачальник, желая отпраздновать некогда достигнутую победу, устроил несколькими годами позже театральное представление, в котором сам принял бы участие, с теми же воинами и знаменами, и разыграл бы на сцене жестокую битву, которую сам же и выиграл, то и военачальник, и каждый воин представил бы самого себя и был бы знаком самого себя»[1]. Эту светскую иллюстрацию идеи самоозначивания Лоссада завершает фразой, выдающей его истинные резоны: «Этот пример католики используют против еретиков»[2].

В самом деле, для католиков XVII в. важнейшим богословским вопросом, связанным с проблемой самоозначивания, был вопрос о реальном присутствии Христа в Евхаристии, равно как и о способе этого присутствия. Особая актуальность этого вопроса объяснялась, конечно, противостоянием со стороны учителей Реформации католическому богословию таинств, и прежде всего богословию Евхаристии. Суть католического учения о Евхаристии составляло реальное присутствие Христа в освященных хлебе и вине, которые пресуществляются в истинное Тело и Кровь Господа (доктрина *transubstantiatio*). Впервые провозглашенное в качестве официального учения Церкви на Четвертом Латеранском соборе в 1215 г., это учение было затем тщательно разработано св. Фомой Аквинским в «Сумме теологии» на основе аристотелевского различения субстанции как онтологического ядра вещи (именно она становится в таинстве Телом и Кровью Христа) и ее внешних признаков — акциденций внешнего вида, вкуса, запаха и т. д. (остающихся неизменными и после пресуществления). Лютер, Цвингли и Кальвин равно отвергали католическую доктрину трансубстанциации, но с разных позиций. Лютер уже в 1520 г., в трактате «Вавилонское пленение Церкви», заявил о том, что Христос присутствует в Евхаристии *наряду* с хлебом и вином. В 1530 г. это положение было закреплено в тексте

«Аугсбургского исповедания», подготовленного Филиппом Меланхтоном и разъясняющего основания лютеранской веры. Согласно этому тексту, Христос истинно и субстанциально присутствует «в хлебе, с хлебом и под видом хлеба» и вина (арт. 10). Таким образом, Лютер признавал реальное и субстанциальное присутствие Христа в Евхаристии, но отказывался толковать его, с опорой на Аристотеля, как субстанциальное превращение евхаристических веществ: хлеб и вино сакраментально соединяются с существом Христа, но не пресуществляются в него. Более радикальную позицию занимал Кальвин. Он учил, что Тело и Кровь Христа не входят физически в хлеб и вино, но истинно соединяются с ними Святым Духом, и вкушение их идет на пользу или на гибель вкушающему в зависимости от его веры. Следовательно, Кальвин тоже признавал присутствие Христа в Евхаристии реальным, но эта реальность имеет духовный, а не физический характер. Наконец, Цвингли вообще отвергал реальное присутствие, но учил о чисто символическом характере Трапезы Господней. В словах Евангелия «...сие есть Тело Мое» (Лк. 22.19) он толковал глагол «есть» в смысле «означает», «представляет», а таинство Евхаристии в целом понимал как собрание общины, объединенной воспоминанием и чтением о спасительном деянии Христа. Это собрание создает особый контекст, в котором хлеб и вино, оставаясь физически абсолютно неизменными, выступают как драгоценные памятные знаки, подобно тому как в обычной жизни вещи, подаренные нам любимыми людьми или связанные с какими-либо значительными событиями, нагружены для нас особым смыслом, никак, тем не менее, не влияющим на их физическое естество.

Ответом Католической церкви на реформационные учения о Евхаристии стали постановления и каноны XIII и XXII сессий Тридентского собора (1545–1563). В них была окончательно сформулирована и торжественно провозглашена доктрина трансубстанциации: «Святой Собор учит... что после освящения хлеба и вина Господь наш Иисус Христос, истинный Бог и человек, истинно, реально и существенно присутствует в священном таинстве Святой Евхаристии под видом этих чувственных предметов»[3]. «При освящении хлеба и вина происходит превращение всецелого существа хлеба в существо Тела Христа, Господа нашего, и всецелого существа вина в существо Крови Христовой. Святая Католическая церковь правильно и сообразно называет это превращение пресуществлением.»[4]

Таков был тот богословский контекст, в котором Луис де Лоссада ставит в своем философском курсе проблему самоозначивания. В самом деле, ни Лютер, ни Кальвин, ни, тем более, Цвингли не допускали возможности физического тождества между Тем, Кто установил священный знак Трапезы Господней в обозначение Самого Себя, и самим этим знаком. Напротив, католическая доктрина трансубстанциации утверждает не что иное, как реальное тождество знака и означаемого: «Господь Иисус в Жертвоприношении Мессы предлагает Сам Себя в напоминательный знак Самого Себя, некогда закланного на алтаре Креста, как явствует из постановления Тридентского собора, сес. XXII, гл. 1 и 2. И этому не противоречит то, что одно и то же оказывается знаком и означаемым, как на то возражают еретики»[5]. Для того чтобы это было возможным, достаточно, чтобы знак отличался от означаемого некоторыми внешними обстоятельствами или привходящими признаками, не затрагивающими тождества физической природы. Подобно тому как физическое тождество военачальника и воинов, участвовавших в реальном сражении, а затем представляющих самих себя в праздничном действе, не мешает, благодаря «различию в обстоятельствах», провести различение между ними как знаками и ними же как означаемыми самих себя, так различия в обстоятельствах места и времени,

но главным образом во внешних и материальных акцидентальных признаках, делают рационально приемлемым реальное тождество знака евхаристической жертвы с означаемым ею всецелым Христом. Пресуществление — великое таинство, но не абсурд, в противоположность мнению реформаторов. Как analogia entis позволяет нам от созерцания земного бытия приблизиться к бытию Божественному, так всматривание в факты самоозначивания в нашей земной жизни позволяет по аналогии приблизиться к тайне реального присутствия Христа в пресуществленных вине и хлебе.

Таково богословское измерение проблемы самоозначивания в семиотике XVII в. С другой стороны, эта проблема имела выраженное эпистемологическое измерение. Здесь главный вопрос заключался в следующем: не являются ли понятия, которые мы принимаем за знаки внешнего мира, всего лишь знаками самих себя? Не встают ли знаки-понятия экраном между познающим интеллектом человека и миром, в итоге предъявляя нам лишь плоды нашего собственного внутреннего творчества? Этот «матричный» сюжет разбивается в семиотических трактатах схоластов XVII в. на несколько сплетающихся и расходящихся линий: взаимное отношение репрезентации (в широком смысле) и означивания (в узком смысле); прямое и рефлективное познание внутренних формальных знаков (т. е. понятий, постижений, интеллектуальных актов); допустимые границы тождества знака и означаемого.

1. В том, что внешний мир существует, у схоластов XVII в. сомнений не было. В этом их вполне убеждал и опыт чувственных восприятий, и повседневный опыт в более широком смысле — вся практическая жизнь людей, в которой они самыми разнообразными способами имеют дело со множеством материальных вещей. Эта реалистическая (пусть наивно-реалистическая) фундаментальная позиция не требовала в их глазах обоснования. Да и в любом случае вопрос о самом существовании внешнего мира, с их точки зрения, не мог быть решен исследованием содержания наших познаний, потому что для этого содержания и для того способа, каким оно присутствует в интеллекте (esse obiectivum — «объективное», объектное бытие), ничего не меняется от существования или несуществования предмета вне интеллекта. Проблема заключалась в другом: существуют ли мир и вещи в мире именно так и такими, как и какими мы их себе представляем, — вернее, как и какими предъявляют их нам наши собственные понятия? Эта проблема заключала в себе два вопроса. Вопрос первый: можем ли мы с уверенностью утверждать, что понятия репрезентируют нечто отличное от самих себя? Вопрос второй: если да, можем ли мы с уверенностью утверждать, что они предъявляют нам не что иное, как истинную картину внешнего мира? На оба эти вопроса семиотика дает лишь предварительные и самые общие ответы, предоставляя их подробное исследование когнитивной психологии и метафизике; но эти ответы определяются именно тем, как интерпретируются понятия с точки зрения проблемы самоозначивания.

Различение репрезентации в широком смысле и означивания в узком смысле — путь семиотиков XVII в. к тому, чтобы разомкнуть мир понятий и открыть интеллекту доступ к внешним вещам. В формулировке авторов «Коимбрского курса диалектики» (1606), «знак есть все то, что предъявляет познавательной потенции нечто другое, отличное от себя»[6], ибо «ничто не может быть знаком себя»[7]. И в более развернутом виде: «Мы установили, что нет ничего приводящего [интеллект] в познание другого, что не сводилось бы к некоторому виду знака. Я сказал: другого, потому что когда нечто доставляет знание самого себя — например, сущность ангела и отделенной души, — то это не знак, а объект»[8]. Таким образом, любое знание мы

приобретаем через предъявление вещей нашей познавательной способности, но это предъявление может осуществляться либо по способу знака, либо по способу объекта. В первом случае мы имеем дело с одной конкретной разновидностью репрезентации — с означиванием как таковым, во втором случае — с репрезентацией в широком смысле. Означивание всегда подразумевает некоторую опосредованность познания реальности, репрезентация в широком смысле допускает, что познаваемый объект непосредственно предъявляет сам себя нашей познавательной потенции[9]. Опосредованный характер познания через знак проявляется по-разному в зависимости от того, с какой группой знаков мы имеем дело. Если речь идет об инструментальных знаках[10], то понятно, что использование инструмента предшествует производимому результату, в данном случае — познание означающего предшествует познанию означаемого; поэтому инструментальный знак встает между означаемой вещью и познавательной способностью человека как промежуточная производящая причина (causa efficiens), через которую причина первичная, т. е. сама познаваемая вещь, воздействует на интеллект и производит знание как свое следствие. Что же касается формальных знаков[11], к каковым как раз и относятся понятия, то здесь ситуация иная. Независимо от того, каким путем, скажем, понятие огня возникло в нашем интеллекте (догадались ли мы о присутствии огня потому, что увидели дым, т. е. благодаря инструментальному знаку, или наблюдали огонь своими глазами, т. е. восприняли его непосредственно, как объект), содержание уже наличного понятия так относится к реальности огня, как образ относится к отображенному. Другими словами, одно дело — физический процесс образования понятия, и другое дело — формальное отношение его содержания к самой вещи. В своем формальном содержании понятия всегда являются только знаками, никак не объектами. В самом деле, никакая материальная реальность не присутствует в интеллекте непосредственно и сама по себе, а только через замещающие «образы и подобия», т. е. через понятия, соотносясь с ними так, как соотносятся между собой формальная причина и ее следствие. «Но везде, где есть подобие [similitudo]... должно быть некоторое различие, потому что... подобие — это общее свойство различных вещей: в противном случае имелось бы не подобие, а тождество.» «Итак, коль скоро формальные знаки суть подобия, они с необходимостью должны отличаться от означаемых.»[12] Отсюда следует тот вывод, что, в отличие от внешней репрезентации вещей, которая может осуществляться либо непосредственно, либо через посредство других вещей (инструментальных знаков), внутренняя репрезентация — репрезентация реальности через ее понятия-подобия — всегда совершается только по типу означивания в узком смысле. А это подразумевает, что всякое понятие в конечном счете указывает не само на себя, а на нечто вне себя. Это верно даже для таких понятий, которые обозначают вымышленные предметы, потому что некую фиктивную вещь они всегда репрезентируют вторичным образом, паразитируя на уже имеющихся понятиях и представлениях о вещах реальных. Стало быть, все множество понятий, присутствующих в интеллекте человека, уже самим фактом своего наличия означает присутствие в этом интеллекте образа иного. Это иное есть мир, который отличен от интеллекта по своему физическому бытию, но совпадает с ним в общем «качестве»: в формальном содержании. Объяснить тот познавательный механизм, благодаря которому достигается это совпадение, — дело когнитивной психологии; семиотика же констатирует, что формальное содержание понятий принципиально разомкнуто, потому что обладает принципиальной инаковостью по отношению к самим понятиям.

2. Итак, с точки зрения человеческого познания полное и абсолютное совпадение

означающего и означаемого невозможно — ни в роде инструментальных, ни в роде формальных знаков. Но нет ничего невозможного в относительном самоозначивании, под которым понимается либо рефлективное познание знака, либо, при наличии субстанциального тождества, некоторое различие между знаком и означаемым в привходящих обстоятельствах времени, места и т. д.

В учении о рефлективном познании знаков их необходимо промежуточный характер как проводников к познанию чего-то отличного от них самих выступает с полной ясностью, причем у тех самых авторов, которые, на первый взгляд, утверждают прямо противоположное. В «Целостном философском курсе» Франсиско де Овьедо, изданном в Лионе в 1640 г., читаем: «Некоторые спорят о том, принадлежит ли к сути знака, чтобы обозначаемый объект был от него реально отличен. Я полагаю, что к сути знака не принадлежит отличие от означаемой вещи, потому что может иметься интеллектуальный акт, обращенный на самого себя (cognitio reflexa supra se ipsam), который репрезентирует самого себя и, следовательно, является знаком самого себя»[13]. Это утверждение, однако, не должно ввести нас в заблуждение, коль скоро сам Овьедо разъясняет его следующим образом: «Нет ничего несообразного в том, чтобы одно и то же от познания себя приводило [интеллект] в другое (aliam) познание себя же, а этого достаточно для сущности знака. Ибо к сущности знака не принадлежит приводить в первичное познание означаемой вещи, но достаточно приводить в какое-нибудь (aliquam) познание вещи, пусть даже вещь предполагается уже познанной»[14]. Что фактически утверждает здесь Овьедо? Он утверждает, что: 1) рефлективное познание знака осуществляется вторичным образом после того, как он уже некоторым образом познан первично; 2) речь, следовательно, идет о разных познавательных актах: первично знак познается как вещь, приводящая в познание чего-то другого, т. е. как средство, а не объект познания; вторично же знак познается как цель и непосредственный объект познания. Если знаком здесь выступает понятие интеллекта, то мы получаем два разных акта, нацеленных на два разных предмета: в первом случае — на внешнюю вещь, отображаемую в понятии; во втором случае — на само понятие, которое тоже есть реальная вещь, существующая в интеллекте, хотя и в другом модусе реальности, нежели вещь внешняя; и о нем тоже образуется понятие как о реальной вещи: понятие о понятии. В этих двух актах — прямом и рефлективном — одно и то же понятие тождественно по своему «физическому» бытию как одна и та же акциденция в интеллекте; но оно выступает в двух разных ролях и функционально отнюдь не остается тем же самым. А поскольку любые знаки, как это известно со времен Августина и его трактата «О христианском учении», представляют собой не какой-то особый, выделенный разряд физических вещей, а обычные вещи, только наделенные добавочной «знаковой» функцией, постольку функциональное различие для знака есть различие сущностное: одна и та же вещь, исполняя две разные семиотические функции, неизбежно оказывается двумя разными знаками.

3. Сходная ситуация возникает и в том примере Лоссады, который мы привели в самом начале; только Лоссада, в отличие от Овьедо, вполне осознает это несовпадение физического тождества и семиотического — функционального — различия в случаях так называемого самоозначивания. В самом деле, хотя военачальник и его воины, равно как боевые знамена и оружие, физически остаются теми же самыми вещами, что и в реальном сражении, разыгрываемое действо отделяет от реальной битвы временной промежуток в несколько лет, т. е. обстоятельства времени оказываются совсем иными. Лоссада не только констатирует это расхождение, но и

формулирует общее правило: на вопрос о самоозначивании можно ответить утвердительно, «если имеется различие в отношении акциденций, или хотя бы обстоятельств места или времени, или, в крайнем случае, ментальное различие (distinctio rationis)»[15]. Другими словами, говорить о совпадении знака и означаемого можно только до этих границ. Примером ментального различия может служить, например, Божественное самопознание, на которое некоторые авторы[16] ссылались как на самый сильный довод в пользу возможности самоозначивания. В самом деле, в Боге, знающем Самого Себя, знание и знаемое по природе предельно тождественны. Однако и здесь, при полном реальном тождестве и единстве познавательного акта, между знанием-знаком и знаемым-означаемым пролегает distinctio rationis: различие между тем и другим как между *quo* и *quod*, между актом как таковым и его объектом[17]. Таким образом, говорить о самоозначивании можно только в том случае, если понимать означивание в расширительном смысле: как предъявление чего-либо познавательной способности независимо от способа этого предъявления. В таком случае мы абстрагируемся от различия между знаком и объектом, означаемым и объектом, ограничиваясь самым общим противопоставлением познающего интеллекта, с одной стороны, и репрезентируемой реальности — с другой. «Но собственное понятие знака требует, чтобы знак некоторым образом посредничал, т. е. служил промежуточным звеном между (познавательной) потенцией и означаемым»[18], и, следовательно, самоозначивание в строгом и абсолютном смысле невозможно.

Так благодаря различению абсолютного и относительного самоозначивания, которое, в свою очередь, опирается на различение физического тождества вещи-знака и множественности ее функциональных семиотических ролей, семиотика XVII в. содействует решению двух задач: богословской задачи утверждения реального присутствия Христа в таинстве Евхаристии; философской задачи утверждения разомкнутости мира наших понятий навстречу миру реальностей.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 06-0300486а

[1] *Lossada L. de.* Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis. Pars I, tract. 5, disp. I, cap. 1, 2: «Si enim Dux aliquis, ut victoriam a se olim obtentam celebraret, quotannis deinde comoediam ageret, in qua ipsemet cum iisdem militibus et insigniis in scenem prodiret, et in cruento certamine proelium a se cruente peractum exhiberet, tunc et Dux, et miles quisque repraesentaret semet, essetque signum sui ipsius».

[2] Ibid.: «Quo exemplo utuntur Catholici contra haereticos».

[3] Sessio XIII, cap. I.

[4] Ibid., cap. IV.

[5] *Lossada L. de.* Op. cit.: «Christus Dominus in Sacrificio Missae se Ipsum offert in signum rememorativum sui ipsius in ara Crucis olim immolati, ut constat ex Tridentino sess. XXII, cap. 1 et 2. Nec repugnant, ut idem sit signum et signatum, ut obiiciunt haeretici». Лоссада имеет в виду, в частности, следующий текст: «В этом Божественном жертвоприношении, которое празднуется в Мессе, содержится и приносится в бескровную жертву тот же самый Христос, который некогда Сам принес Себя в кровавую жертву на алтаре Креста» (Conc. Trident., Sessio XXII, cap. II).

[6] Conimbr. Dialectica. P. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 2, a. 1: «Est... signum omne id, quod potentiae cognoscenti aliquid aliud a se distinctum repraesentat».

[7] Ibid., q. 1, a. 2: «... nihil posse esse signum sui».

[8] Ibid., q. 2, a. 3, sect. 3: «Statuimus nihil ducere in cognitionem alterius, quod in aliquam speciem signi non reducatur. Dixi alterius, quia idem cum parit notitiam sui, ut essentia Angeli et animae separatae, non est signum, sed obiectum».

[9] Ibid.: «Quia significare solum se extendit ad alia diversa a significante; repraesentare vero, et ad alia, et ad ipsum repraesentans».

[10] То есть о таких знаках, которые должны быть сами познаны, прежде чем через них будет познано означаемое. Так, дым как знак огня сначала схватывается познавательной способностью именно как дым, и лишь после этого, осознав факт наличия дыма, мы приходим к познанию факта наличия огня.

[11] Формальными авторы XVII в. называют знаки, которые приводят нас к познанию означаемого, но сами при этом не познаются. Основную, а у некоторых авторов и единственную категорию формальных знаков составляют понятия: своим формальным содержанием они репрезентируют интеллекту те или иные вещи, но сами как физические изменения в субстанции интеллекта остаются непознанными.

[12] Ibid.: «Ubicunque est similitudo ... oportet quod sit aliqua distinctio; quia... similitudo est rerum differentium eadem qualitas: alias non esset similitudo, sed identitas». «Cum ergo formalia signa sint similitudines, consequens est necessario, ut different a significatis.»

[13] *Oviedo F. de.* Cursus integer, Logica, controv. VIII. P. 1. N 4: «Disputant nonnulli, an de ratione signis sit, ut obiectum, quod significet, ab ipso realiter sit distinctum. Censeo de ratione signi non esse distinctionem a re significata, quia potest dari cognotio reflexa supra se ipsam, quae se ipsam repraesentet, et consequenter sit signum sui ipsius».

[14] Ibid.: «Neque inconveniens est, idem ex cognitione sui ducere in aliam cognitionem sui ipsius, quod sufficit ad rationem signi, quia non est de ratione huius ducere in cognitionem primam rei significatae; sed sufficere ducere in aliquam rei cognitionem, etiamsi res supponatur iam cognita».

[15] *Lossada L. de.* Op. cit.: «In tertiam puto etiam affirmandum, cummodo detur distinctio quoad accidentia, vel circumstantias, saltem loci, aut temporis, vel ut minimum distinctio rationis.

[16] Напр.: *Арриага P. де.* Cursus Philosophicus, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 1, § 5.

[17] *Lossada L. de.* Cursus Philosophici... Pars I, tract. 5, disp. I, cap. 1, 3: «Dices: etiam absque tali dinstictione dari potest signum sui ipsius. Nam cogitatio Divina seipsam repraesentat, nec non cognitio creata in se reflexa... Resp. Exempla ista, in primis admitti possunt ob aliqualem distinctionem rationis, quae consideratur in cognitione Divina v. g., prout se habet *ut quo, et ut quod*, seu prout est actus et obiectum».

[18] Ibid.: «Propria namque signi ratio requirit, ut signum aliquatenus mediet, sive interveniat inter potentiam et signatum».

Р. А. Лошаков

СМЫСЛ КАК МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ*

В данной статье[1] мы постараемся рассмотреть те метафизические импликации, которые образуют скрытый фундамент научного знания. Данную задачу предполагается решить путем обращения к понятийному языку классической физики, которая уже в лице своего основателя Галилея неустанно декларировала свой принципиально антиметафизический характер. Однако в качестве первого шага в направлении поставленной нами задачи необходимо прояснить природу метафизических вопросов.

Все вопросы, так или иначе возникающие в процессе научного исследования, можно разделить на *эмпирические*, решаемые на основе наблюдения, и *формальные*, ответ на которые может быть получен исключительно при помощи математических процедур. Так, вопрос о величине расстояния между Землей и Луной может быть решен только на основании результатов астрономических наблюдений, тогда как для решения вопроса о свойствах числа π нам нет никакой необходимости прибегать к эмпирическим измерениям геометрических окружностей, поскольку этот вопрос решается путем выяснения общих свойств иррациональных чисел. Вместе с тем структура любой физической теории включает в себя как эмпирические, так и формальные моменты. Физика бэконовского образца, основывающаяся исключительно на данных наблюдений, невозможна в той же мере, как и физика, ставшая частью некой «всеобщей математики». С одной стороны, мы можем сколь угодно долго наблюдать падающие предметы, но никакие выводы из этих наблюдений «по индукции» не способны сами по себе привести нас к открытию закона всемирного тяготения. С другой стороны, даже самая формализованная физическая теория немыслима без эмпирических данных, которые невозможно получить на «кончике» математического доказательства. Примером такой сугубо формализованной, а следовательно, законченной теории может служить специальная теория относительности Эйнштейна, которая, вместе с тем, была бы невозможна как теория, если бы не включала в себя такой не выводимый эмпирический факт, как постоянство скорости света.

Однако означает ли это, что научная теория не содержит никаких иных компонентов помимо эмпирических и формальных? Разобраться в этом нам поможет следующий пример. Ответом на вопрос «что есть скорость?» будет известная в механике формула, определяющая скорость как отношение пройденного пути ко времени. Таким образом, механическое определение скорости включает в себя такую переменную, как время. Но *что такое время?* Очевидно, что этот вопрос не может быть решен ни при помощи эмпирических наблюдений, ни путем математических процедур. Поэтому вопросы такого рода, как «что есть время?» или «что есть мир?», «что есть человек?», принято квалифицировать в качестве метафизических вопросов.

Каков же общий характер всех метафизических вопросов? Он состоит в том, что *субъект метафизического вопроса никогда не может стать объектом нашего опыта.* Так, предмет, который я в настоящее время вижу перед собой (например, эта книга), в полной мере может быть представлен как объект моего опыта, причем в равной мере как донаучного, так и научного, поскольку эту вещь, при необходимости, путем отвлечения от всех ее утилитарных характеристик, можно объективировать как *просто тело* (как *corpus omne*, в терминологии Исаака Ньютона), чтобы в этом качестве рассматривать ее наряду с другими объектами физики. При этом можно заметить, что условием возможности всякого опыта является та *пространственная дистанция*, которая отделяет меня от самого предмета, и в силу которой предмет дан мне как средоточие различных перспектив. Книга, которую я держу в руках, может рассматриваться мною в непрерывной смене ее аспектов и ракурсов. В этом смысле пространство, наряду со временем, является онтологическим условием *объективности* нашего опыта, поскольку объект есть не что иное, как предмет, рассматриваемый *извне его самого*; объективность предмета центрирована позицией его наблюдателя. Поэтому объективный опыт есть, в полном смысле этого слова, *внешний* опыт; всякий *внутренний* опыт предмета носил бы *мистический*, но не объективный, характер. Однако именно в силу самих онтологических оснований объективности опыта оказывается невозможен опыт мира как целого и времени, взятого в абсолютном смысле; невозможен именно потому, что мы всегда находимся *в мире* и пребываем *во времени.* Объективный опыт мира, т. е. опыт мира как целого, стань он для нас возможен, был бы равнозначен Божественному опыту, поскольку только Бог как сущее «выше всякого выше» (Григорий Нисский) способен иметь «внешний» опыт нашего мира, рассматривая его в трансцендентной самому миру перспективе. Подобным же образом объективный опыт времени был бы для нас реальным опытом *вечности.* Следовательно, поскольку субъект метафизического вопроса представляет собой целое в абсолютном смысле, то он не может быть дан в конечных формах нашего опыта.

На первый взгляд кажется, что физика как точная наука, основывающаяся на экспериментальных данных и использующая совершенный математический аппарат, исключает такого рода вопросы. С точки зрения физики всякий вопрос, обнаруживающий явную метафизическую интенцию, есть не более чем *гипотеза*, которая, возможно, и обладает определенным эвристическим потенциалом, но лишена предметного научного значения. По меньшей мере, такие гипотезы можно рассматривать в качестве *личной метафизики* исследователя, примером которой служит хорошо известное высказывание Эйнштейна: «Бог не играет в кости». Более того, рождение физики как точной науки стало возможным только благодаря радикальному устранению всех вопросов метафизического порядка.

Действительно, физика, в том смысле, в котором мы сегодня употребляем это понятие, возникает в XVII в., когда усилиями Галилея была создана земная динамика, представляющая собой результат применения точных математических методов к совокупности механических проблем. Однако галилеевской науке предшествовала (и определенное время существовала наряду с ней) аристотелевская физика, являвшаяся в полном смысле *философской* наукой, поскольку ее целью было выяснение *природы* (φύσις) явлений. Поскольку же природа явления рассматривалась Аристотелем как *основная причина его существования*, то знание природы явления означает нашу способность дать ответ на вопрос, *почему* данное явление существует. Вся аристотелевская физика представляет собой поэтому исследование феноменов в свете исходного вопроса «почему?». Почему тела падают на землю? Потому что, отвечает Аристотель, эти тела обладают таким фундаментальным качеством, как «тяжесть», которое и образует их природу. Данная природа выражается в *стремлении* (δύναμις) всех тяжелых тел к своему «природному месту» — Земле. Напротив, «легкость» есть природное свойство таких феноменов, как пар, дым, газ, устремляющее их к периферии мира.

Поэтому если внимательно всмотреться в основания галилеевской науки, то мы увидим, что она является не следствием медленного накопления эмпирического материала, будто бы не умещавшегося в рамки аристотелевской физики и поэтому требовавшего ее пересмотра, а результатом изменения метафизической парадигмы, которое выразилось в том, что вопрос «почему?» оказался замещен вопросом «как?». В рамках галилеевской физики вопрос «*почему* падают тела?» лишен всякого смысла; имеет смысл только вопрос «*как* падают тела?». В свою очередь, последний вопрос, в отличие от предыдущего, обладает тем неоспоримым преимуществом, что он *допускает точное математическое описание движения тела в категориях пространства и времени.* Поэтому, начиная с Галилея, *пространство* и *время* рассматриваются как фундаментальные понятия физики. Именно это обстоятельство самым решительным образом отличает галилеевскую физику от аристотелевской, в которой пространство и время относятся к акцидентальным категориям сущего и поэтому не имеют большого значения при исследовании природы явлений. Тем самым тело никогда не является для Аристотеля *просто телом*; тело — это всегда индивидуальная сущность, характеризуемая набором своих качественных признаков, а не геометрический объект. Замена вопроса «почему?» на вопрос «как?» и, как следствие этого, выдвижение пространства и времени в качестве фундаментальных категорий сущего необходимо имплицирует образ мира как механической вселенной; *отныне реальный мир есть мир тел, движущихся в пространстве и времени.* Начиная с Галилея, природный мир все более понимается по образу совершенной машины. Тем самым задача познания мира определяется в точном соответствии с основной задачей кинематики: зная положение и скорость всех тел определенной системы, вычислить все ее прошлые и будущие состояния. Мир предстает как движение тел в геометрическом пространстве, определяемом по «оси» времени. Разумеется, такая смена метафизической парадигмы не происходит в одночасье и не является делом рук одного Галилея. Создание Галилеем земной динамики можно рассматривать как последнее звено цепи, начало которой было положено той редукцией метафизических сущностей к наблюдаемым, интуитивно постижимым «феноменам», которая была произведена в XIV в. «бритвой Оккама».

Каковы, однако, последствия галилеевской революции? Значительность достижений галилеевско-ньютоновской физики может быть адекватно оценена только в

масштабе ее потери, которая выражается в утрате самой *природы*. Другими словами, точность новой науки становится возможной только потому, что все вопросы, касающиеся *природы* исследуемых явлений, *a priori* исключены как вопросы *метафизического* порядка. Как признается сам Галилей, мы ничего не можем знать о природе таких сил, как гравитация, электричество, магнетизм; все, что нам доступно, — это квантификация действий этих сил в терминах движения. Именно поэтому Ньютон, следуя Галилею, не уставал повторять, как в публикуемых работах, так и в частных письмах своим корреспондентам, что сформулированный им закон всемирного тяготения ничего не говорит нам о природе гравитации. Более того, все рассуждения о природе гравитации неизбежно носят гипотетический характер и не могут, в силу этого, быть допущены в «экспериментальной философии». В этом состоит смысл известного ньютоновского императива *«I don't feign hypotheses»* («Гипотез не измышляю»). Действительно, выяснение природы гравитации потребовало бы от нас определения ее *причины*. Но открыть причину гравитации значит дать ответ на вопрос «*почему* существует гравитация?», который по своей интенции относится к разряду метафизических вопросов. Однако физика как точная наука может и должна подходить к явлениям исключительно в свете вопроса «как?». Поэтому формула всемирного тяготения всего лишь описывает в математических терминах действие силы, называемой «гравитация», нисколько не приближая нас к познанию ее природы. Таким образом, когда физик использует хорошо известное выражение «сила природы», то это лишь свидетельствует о незнании им самим природы этой силы. Философский анализ этой ситуации был дан в «Критике чистого разума» Канта — произведении, которое сам Кант настоятельно рекомендовал читать глазами физика. Современная Канту галилеевско-ньютоновская наука является всего лишь описанием явлений, ноуменальная природа которых остается для нее недоступной.

С тем большим удивлением мы встречаем в первом издании ньютоновских «Принципов», среди определений массы, скорости и аксиом движения, совокупность положений, именуемых *гипотезами*, два из которых были в последующем, втором, издании «Принципов» переименованы Ньютоном в «философские правила» (Regulae philosophandi)[2]. Эти правила выглядят следующим образом.

1. *Мы допускаем не больше причин природных вещей, чем это требуется для объяснения их явлений. Следуя этому правилу, философы говорят, что природа ничего не делает понапрасну.*

2. *Одним и тем же природным следствиям мы должны, насколько это возможно, приписывать те же самые причины.*

Второе положение в дальнейшем получает дополнительную, математическую, формулировку: *различные события, выраженные одним уравнением, должны рассматриваться как произведенные одной и той же причиной.*

Самого беглого взгляда на эти «правила» достаточно для того, чтобы убедиться в том, что оба они являются вариациями метафизического принципа простоты природы, известного средневековой мысли в следующей формулировке: *natura simplicitatem amat*. При этом особенно интересным выглядит то обстоятельство, что для усиления первого правила Ньютон прибегает к телеологическому по своей сути аргументу. В полном противоречии с галилеевским и со своим собственным пониманием природы как бездушного слепого механизма Ньютон говорит здесь о природе как о мыслящем субъекте, сознательно ставящем себе цели и не делающем ничего напрасного для их достижения. Однако самое важное для нас заключается в

том, что эти правила не могут быть получены ни при помощи эмпирической индукции, восхваляемой самим Ньютоном как единственно достоверный метод научного познания, ни путем математической дедукции. В самом деле, эмпирическая верификация любого из этих правил потребовала бы от нас экспериментальной проверки в *масштабе вселенной*. Другими словами, данные правила являются на деле ничем иным, как *метафизическими принципами,* поскольку они относятся к тому *целому* мира, которое никогда не может стать объектом нашего опыта. Этот, совершаемый Ньютоном, переход из физики в область столь нелюбимой им метафизики фиксируется, в том числе, и переходом от языка бесстрастного объективирующего описания к языку долженствования: «требуется», «мы должны».

Очевидно, что эти положения, несмотря на то что они никак не могут быть эмпирически верифицированы, выполняют в ньютоновской физике чрезвычайно важную роль и не могут быть устранены под предлогом их явно метафизического характера. Какую же функцию они выполняют? Этот вопрос мы выразим в виде следующего парадокса: *опыт мира как целого невозможен для нас по той причине, что наш опыт всегда частичен; однако возможно ли познание части без знания целого?* Мы оказываемся в ситуации греческой «апории», будучи стиснуты двумя равными невозможностями; с одной стороны, невозможность знания мира как целого обрекает нас на знание, которое носит неустранимо частный характер, но, с другой стороны, мы неспособны иметь это частное знание без знания целого. Решение этого парадокса, в первом приближении, может быть дано следующим образом: *всякое высказывание о мире возможно только потому, что наш язык содержит в себе определенные импликации мира как целого.* Следовательно, дальнейшая наша задача заключается в надлежащем прояснении характера этих импликаций, которого можно достичь только путем строгого различения *значения* и *смысла*. Значение есть *субъект* высказывания. Так, значением высказывания «это — прекрасная книга» будет сама книга как предмет высказывания. Всякое высказывание, в силу того что оно всегда является высказыванием *о чем-то*, наделено значением; высказывание, не имеющее значения, есть попросту отсутствие какого-либо высказывания. Что же, в таком случае, является смыслом? Такие высказывания, как «это — прекрасная книга», «это — прекрасный пейзаж», «это — прекрасная картина», имеют различные значения, но при этом — *один смысл*, содержащийся в слове «прекрасное». Заметим, что смысл («прекрасное») не может быть субъектом какого-либо высказывания, причем элементарный вопрос «что есть прекрасное?» сразу же делает нас участниками известного платоновского диалога.

«Сократ: Так ответь мне... что же такое это прекрасное?

Гиппий: Понимаю, любезный, и отвечу, что такое прекрасное... Знай твердо, Сократ, если уж надо говорить правду: прекрасное — это прекрасная девушка.

Сократ: Дорогой мой, а что же такое прекрасный горшок? Разве не прекрасное?»[3]

Простоватый Гиппий, не искушенный в искусстве дистинкций, просто не видит различия значения и смысла и, соответственно, не понимает вопроса Сократа, который спрашивает его вовсе не о том, какой предмет прекрасен, а о том, что есть прекрасное *само по себе*, т. е. прекрасное как нечто *абсолютное*. Искусство Сократа направлено, таким образом, на уяснение положительного незнания: располагая интуитивным пониманием прекрасного, мы не способны выразить это понимание в каком-либо высказывании. Здесь мы получаем полное решение того парадокса, с которым мы столкнулись: *целое уже присутствует в высказывании как его смысл,*

однако оно не может быть субъектом какого-либо высказывания. Различие значения и смысла может быть проведено нами таким образом, что смысл, в отличие от значения, всегда заключает в себе целое[4]. Сам язык пронизан метафизическими интуициями, поскольку смысл является ни чем иным, как *собственным свободным пространством самого языка.*

Различив значение и смысл, мы обретаем основу, необходимую для решения вопроса о тех функциях, которые выполняют ньютоновские «философские правила». Сами по себе эти правила лишены всякого физического значения; вместе с тем необходимая функция этих правил заключается в том, что именно они задают и очерчивают тот горизонт, в границах которого ньютоновские дефиниции массы, скорости, движения *имеют смысл.* Возьмем в качестве примера ньютоновский закон всемирного тяготения. Физическое *значение* этого закона выражается его известной формулировкой: *сила тяготения прямо пропорциональна массам тел и обратно пропорциональна квадрату расстояния между ними.* Однако данный закон имеет *смысл* только при условии введения таких метафизических абсолютов, как *абсолютное пространство* и *абсолютное время.* В самом деле, предположение о том, что ньютоновский закон описывает всего лишь данные наших наблюдений, *лишено всякого смысла.* Закон Ньютона потому и называется законом *всемирного* тяготения, что он говорит не о серии наших наблюдений, а о *мире.* Но последнее возможно только в том случае, если мир берется как пространственно-временное целое. Другими словами, мысль должна совершить некий непостижимый *перескок*, чтобы, оторвавшись от потенциально бесконечной серии наблюдений, охватить собой целое мира. Однако и сам этот перескок становится возможным только при наличии определенных метафизических посылок, в нашем случае — посылок абсолютного пространства и времени, выполняющих у Ньютона функцию *метафизических понятий.* Действительно, что такое абсолютное пространство и абсолютное время, если не мир и время в целом? Однако ничто абсолютное не может быть объектом нашего опыта; ничто абсолютное не может стать субъектом какого-либо высказывания. Нигде и никогда в нашем реальном опыте мы не встречаемся с абсолютным пространством и абсолютным временем. Прекрасно сознавая метафизический характер этих понятий, Ньютон, тем не менее, никак не может избавиться от них как ненужного метафизического балласта, поскольку именно эти понятия обеспечивают *универсальный* характер сформулированных им законов физики. Отсюда его титанические, но тщетные попытки наполнить понятие абсолютного пространства физическим содержанием, сделав его доступным эмпирической верификации[5]. Однако в области физики Ньютон также не способен схватить плоть этих понятий, как и освободиться от их призрака[6].

Таким образом, метафизика, изгнанная новой наукой за дверь, возвращается через окно в виде метафизических принципов и понятий. При этом наука Галилея—Ньютона, гордящаяся своей независимостью от всяких априорных, не извлеченных из опыта понятий, обнаруживает странную зависимость от метафизических предпосылок. Эта зависимость перестанет нас удивлять, как только мы увидим, что эти предпосылки выполняют функцию *конечного обоснования* научного знания, которую сама наука выполнить не в состоянии, поскольку находящиеся в ее распоряжении два возможных способа обоснования — эксперимент и математическое доказательство — страдают *онтологической неполнотой.* В первом случае — это неполнота эмпирической индукции, во втором — неполнота всякой формальной системы, продемонстрированная известной теоремой К. Геделя. Это означает, что наука невозмож-

на ни в виде системы эмпирически верифицированных высказываний, ни в виде *mathesis universalis*, создание которой было самой дорогой мечтой Лейбница.

Сделаем в заключение вывод метафизического характера, для чего нам потребуется повторить уже высказанный ранее тезис: *смысл высказывания не может быть субъектом какого-либо высказывания*. Исходя из этого мы можем сделать заключение о принципиальной, онтологической невозможности научной картины мира как целого. Наука онтологически ограничена таким образом, что она всегда будет ничем иным, как описанием вещей *в мире*. Другими словами, наука всегда будет ограничена *объективными значимостями вещей мира* и никогда не сможет раскрыть его *смысл*. Она никогда не превратится в науку о *бытии мира*, т. е. никогда не станет *онтологией*. Поэтому вопрос «что есть мир?» допускает только один-единственный корректный ответ: мир есть *чудо*. Однако лучше всего об этом сказал великий метафизик прошедшего века Людвиг Витгенштейн: «*It is not how things are in the world is mystical, but that it exists*»[7].

ПРИМЕЧАНИЯ

[*] Посвящается светлой памяти профессора Константина Андреевича Сергеева.

[1] Статья написана на основе публичной лекции, прочитанной перед сотрудниками Института космической физики Г. Кируна (Швеция).

[2] По-видимому, это переименование связано с тем, что термин «гипотеза» не имел во времена Ньютона однозначного применения. Чаще всего под гипотезами понимались произвольные конструкции, призванные «спасти явления», т. е. объяснения ad hoc. В этом смысле гипотезами могут быть названы сконструированные Птолемеем эпициклы, с целью подогнать под уже существующую систему иррегулярности в движении небесных тел. В этом же смысле Оссиандер в своем предисловии к труду Н. Коперника «Об обращении небесных сфер» говорит о коперниковской системе как о произвольной математической конструкции, чистой гипотезе.

[3] *Платон.* Собрание сочинений. Т. 1. М., 1990, С. 394.

[4] В этой связи можно предложить следующую инверсию логического позитивизма: смыслом обладают только метафизические предложения, тогда как все эмпирически верифицируемые высказывания, напротив, бессмысленны.

[5] Известный опыт с жидкостью во вращающемся сосуде, который Ньютон считал демонстрацией абсолютности пространства, ничего не доказывает, что и было убедительно показано в конце XIX в. Э. Махом.

[6] Это не значит, что теория относительности, отбросившая ньютоновские абсолюты, свободна от каких бы то ни было метафизических предпосылок. Просто эти предпосылки иного рода, чем предпосылки классической физики; их экспликация требует отдельного анализа.

[7] «Мистическое не то, каким образом вещи существуют в мире, а то, что он есть» (Tractatus Logico-Philosophicus, 6. 44).

ПУБЛИКАЦИЯ

Франсиско Суарес

О ДУШЕ

РАССУЖДЕНИЕ IX

Об интеллектуальной способности

Вопрос 1.
Имеет ли интеллект адекватный предмет познания и каков он

1. Этот вопрос в значительной мере связан с последующими, где мы в деталях рассмотрим то, что познается нашим разумом; однако мы не можем оставить этот вопрос без внимания, не изменив порядку нашей науки, и потому кратко исследуем его.

Первый аргумент против. Отрицательный ответ кажется истинным: если бы у него был такой предмет, то это было бы сущее, но это не так. Доказательство меньшей посылки в том, что сущее — предмет ангельского интеллекта, следовательно, не человеческого. Вывод верен, потому что разум человека, будучи менее совершенной способностью, должен иметь менее универсальный объект; и потому что, если бы это было не так, разум ангела и разум человека были бы одного и того же вида, ибо у них был бы один объект.

2[*-й аргумент*]. Сущее — предмет метафизики, следовательно, не объект интеллекта: иначе способность и один из ее навыков (habitus) имели бы один и тот же адекватный предмет, что выглядит неподобающим.

3[*-й аргумент*]. Интеллект и воля имеют один и тот же предмет, так как все, что мыслит интеллект, может любить воля; следовательно, сущее настолько же является предметом воли, насколько предметом интеллекта; следовательно, сущее не может быть предметом интеллекта. В самом деле, его предмет должен быть отличным от предмета воли.

[В этом вопросе] Св. Фома полагает, что предметом человеческого интеллекта является чтойность материальной вещи. Так говорится в 1-й части, 12-м вопросе, 4-м пункте; и в 84-м в[опросе], 7-м п[ункте]; 85-м в[опросе], 1-м п[ункте «Суммы теологии»]; Каэтан в тех же местах[1], Капреол в 1-й ч[асти], 2-м р[ассуждении], 1-м в[опросе]. Это мнение оспаривает Скот в 1-й [части], 3-м р[ассуждении], 3-м в[опросе], говоря, что предмет нашего интеллекта есть сущее, взятое с точки зрения истинности (ens inquantum verum).

2. П е р в ы й в ы в о д таков: Все, что обладает какой-либо сущностью (entitas), может познаваться нашим разумом.

Этот вывод разделяется всеми и устанавливается как опытным путем, так и по индукции, поскольку наш интеллект познает Бога, ангелов и материальные вещи, а в них и акциденции, и сущности; и т. д.

Т а к ж е интеллект может познавать все умопостигаемое (intelligibile): ведь умопостигаемое и интеллект соответствуют друг другу (intelligibile et intellectus adaequantur); впрочем, то, что имеет сущность, является умопостигаемым; и т. д.

Н а к о н е ц, это относится к душе, обособленной от тела. Она познает Бога в его сущности, ангелов и т. п.

3. В т о р о й в ы в о д: Адекватный предмет нашего интеллекта самого по себе — сущее как таковое (ens ut sic).

Это очевидно из сказанного выше: область адекватного предмета есть все то, к чему может прилагаться способность; но интеллект может познавать все, что находится в области сущего; следовательно [и т. д.]:

Однако с п р о с я т, включает ли это самое сущее, что является адекватным предметом интеллекта, сущие разума (entia rationis)? Некоторые утверждают это в силу того приведенного довода, что адекватный предмет должен охватывать все, что познает способность, а интеллект познает сущие разума; — иначе он, познавая их, познавал бы не свой предмет.

4. Т р е т и й в ы в о д: Сущие разума не содержатся непосредственно в области сущего, которое является адекватным предметом разума.

Д о к а з а т е л ь с т в о. Предмет [, соответствующий некоторой] способности[,] должен быть каким-либо образом единым с точки зрения формального понятия, в которое должно включаться все относящееся к предмету этой способности; но реальное сущее и сущие разума в реальности не имеют такого единого формального понятия; в силу этого сущее как общее для обоих не может быть адекватным предметом для интеллекта, поскольку они едва ли имеют большее единство, чем единство словесное.

И, отвечая на довод против, я согласен, что когда мы выдумываем и некоторым образом познаем сущие разума, то берем их всегда в связи с реальными сущими, как, например, лишенности — в отношении к свойству (privationes per habitum), о чем говорит Аристотель в кн[иге] 3, гл[аве] 6[2].

Кроме того, как удачно заметил св. Фома в «Вопр[осах о чем угодно]», [вопрос] 11, 2-й п[ункт], все, что познается, познается как оно есть; но сущие разума сами по себе суть не что иное, как лишь видимости сущих; поэтому они должны познаваться через истинные сущие[3] или через соотнесенность с ними. Также не все, что познается интеллектом или некоторой способностью, должно само по себе и непосредственно входить в его предмет; достаточно того, чтобы оно каким-либо образом подчинялось ему или соотносилось с ним, как мы неоднократно говорили применительно к свойствам (sicut in habitibus saepius diximus) и, в той же связи, к чувствам. Отсюда следует, что предмет интеллекта есть истинное реальное сущее, и все, что познается интеллектом, должно либо быть, либо выглядеть таковым (debet esse tale, vel fingi quasi tale). Ниже мы сформулируем сходные утверждения по поводу воли.

5. Ч е т в е р т ы й в ы в о д: Соразмерным предметом (objectum proportionatum) человеческого интеллекта в его естественном состоянии является чувственная, или материальная, вещь.

Д о к а з а т е л ь с т в о. Действительно, наша душа в ее естественных условиях должна находиться в теле как его форма; из чего следует, что к сущности нашего интеллекта относится познание через виды (species), получаемые от чувств; следовательно, сам по себе он должен познавать только чувственные вещи как соразмерные себе (proportionatas). Вывод верен, потому что только от таких вещей он может

получать виды посредством чувств, поскольку только эти вещи впечатывают (imprimunt) виды в сами чувства; а ведь соразмерен интеллекту тот предмет, который может познаваться им через его собственный вид.

Таково мнение св. Фомы в месте, цитировавшемся выше, и Аристотеля, в этом смысле [рассуждающего] в т[ексте] 10^4, где он говорит, что наш интеллект воспринимает чтойности чувственных вещей, и в гл[авах] 7 и 8^5, где он замечает, что мы постигаем умом то, что нам предъявляется в чувственных образах. Это является общепринятым, включая даже мнение самого Скота в 4[-й части], р[ассуждении]49, в[опросе] 11.

6. Но могут спросить, что мы понимаем под именем чувственных вещей: только ли чувственные акциденции или также материальную субстанцию, которая подлежит им.

Однако? поскольку этот вопрос будет исследован ниже, скажу, что нечто может называться соразмерным нашему интеллекту д в о я к о.

Первым способом, когда [нечто] может познаваться посредством собственного вида, который ясно представляет его; и этим способом только чувственные акциденции сами по себе соразмерны нашему познающему интеллекту.

Вторым способом вещь может называться соразмерной, когда может быть познана нашим разумом ее чтойность (potest quidditative cognosci ab intellectu nostro), — хотя бы через ее адекватные следствия; и в этом смысле материальная субстанция также соразмерна нашему интеллекту.

Д о к а з а т е л ь с т в о этих утверждений будет дано в последующих [разделах][6].

Но могут в о з р а з и т ь: Наш разум — духовный; поэтому материальная вещь не может быть ему соразмерной.

О т в е т и м: Правда, он духовный, но является способностью души, которая есть форма тела; поэтому с телесной стороны он только телесные вещи постигает как соразмерные себе; а со стороны своей духовной [природы] может постигать их духовно.

7. На первый аргумент в начале [этого вопроса] ответим, что разум человеческий и ангельский принадлежат к одной и той же степени способностей и в ней различаются большей или меньшей степенью совершенства. Это дал понять св. Фома в 1-й ч[асти], 79-м в[опросе], 8-м п[ункте], 1-м подп[ункте], и поэтому по степени универсальности предмета между ними нет различия.

8. *Каким образом различаются разум ангела и разум человека.* Требуется, однако, ответить на вопрос о том, как различаются эти способности.

Одни утверждают, что эти способности различаются не по виду, а как свойства, проистекающие из разных сущностей. Это различие, которое обычно встречается между чувствами человека и животного; так считает Альберт [Великий], [в] предпоследней главе 1[-й части «Комментария на книги Аристотеля»], этому следуют Каэтан в 3[-м пункте] 76[-го вопроса] 1[-й части «Комментария на "Сумму теологии" св. Фомы»], Сильвестр из Феррары в гл[аве] 94 2[-й части «Комментария на "Сумму против язычников"»], Каэтан Тиенский в т[ексте] 9 2[-й части «Комментария на книги] "О душе"».

Но мне не нравится этот аргумент: ведь эти способности являются свойствами сущности лишь постольку, поскольку являются способностями; следовательно, если эти способности не различаются по виду как таковые, то не различаются и как свойства.

Спросят: пусть даже как свойства — к какому виду качества они относятся? Не иначе, как к первому. Следовательно, нет никакого различия.

Далее, эти способности как таковые суть акциденции, причем не общие, а собственные; следовательно, как способности они должны быть свойствами; следовательно, рушится различие.

Наконец, если мы берем эти способности в их собственных сущностях, не обращая внимания на то, от этой или иной сущности они происходят, я спрашиваю: принадлежат они к одному и тому же виду или нет? Если они одного вида, то они не изменятся [по виду] в зависимости от того, в каком субъекте пребывают. Если же они разных видов, то и в качестве способностей будут различными.

Итак, я полагаю, что здесь нет никакого различия, но все способности, которые как способности принадлежат одному виду, не различаются и как свойства.

Об ангельском и человеческом разуме Скот в последнем в[опросе] 1[-го рассуждения] 2[-й части], кажется, утверждает, что они — одного вида. Но это не выглядит правдоподобным, поскольку очевидно различие способов познания одного и другого.

Поэтому я говорю, что они различаются по виду, так как различаются способами познания предмета; так, ангел постигает его в совершенстве и простой интуицией, а человек — несовершенно и путем рассуждения.

Кроме того, они различаются своими соразмерными предметами: так, ангельский интеллект имеет своим адекватным предметом духовную вещь, а прежде всего — собственную сущность; наш [интеллект], напротив, — материальную вещь. Божественный же интеллект неизмеримо сильнее отличается от обоих, поскольку Он есть сама Божественная сущность, через которую Он интуитивно познает все вещи. Смотри об этом св. Фому, 2[-ю часть], главу 94 «Суммы против язычников»; 2[-й пункт] 79[-го вопроса] 1[-й части «Суммы теологии»]; а также Каэтана, 7[-й пункт 1-й части «Комментария на “Сумму теологии” св. Фомы»].

Возразят, однако, что чувства человека и животных различны по виду, и так же обстоит дело с интеллектами ангелов.

Отвечу, что выше[7] мы признали это в отношении внутренних чувств человека и животных.

И причина этого очевидна из сказанного, а также из того огромного различия, которое обнаруживается между ними.

Однако не столь ясно различие во внешних чувствах, которым, кажется, присущ одинаковый способ действия. По этому поводу Каэтан, 2[-я часть «Комментария на книги] “О душе”», гл[ава] «Об осязании», и другие по этому поводу, и Аполинарий в 1[-м] п[ункте] 8[-го] в[опроса «Комментария на книги] “О душе”», утверждают, что между их (человека и животных) внешними чувствами нет различия по виду.

Это подтверждается тем, что они суть следствия животной природы как таковой, а в этой природе живые существа сходны между собой; случается часто, что вещи, различные по виду, обладают общими свойствами, проистекающими из природы, в которой эти вещи совпадают.

И это мнение вероятно; однако неопровержимо истинно то, что, по крайней мере, человеческие чувства отличаются по сущности от всех чувств животных, поскольку обладают более совершенными свойствами познания и большим благородством nobilitatem из-за своего единства с разумной душой. Вопрос об интеллекте ангелов рассмотрим в другом месте.

9. На второй аргумент ответим, что сущее является предметом метафизики одним

способом, а предметом интеллекта — другим. Предметом метафизики оно является постольку, поскольку обозначает некоторое содержание, абстрагируемое от материи по бытию, и поэтому отграничивается от материальной стороны; а сущее как предмет интеллекта включает в себя все. Следовательно, сущее как предмет метафизики отграничивается от движущегося сущего, а сущее как предмет интеллекта включает в себя все.

10. На третий аргумент ответим, что к сфере интеллекта относится сущее как познаваемое, а к сфере воли — сущее как благое и желаемое; и в этом состоит их различие.

Пер. с лат. Д. В. Шмонина[8]

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Имеется в виду сочинение Каэтана <Комментарии на "Сумму теологии" св. Фомы> (к 1-й части, 12-му вопросу, 4-му пункту).

[2] Ср.: «... Неделимое обнаруживается так же, как лишенность. То же самое можно сказать и обо всем прочем, например о том, как познается зло или черное. А именно: их познают некоторым образом через противоположное им. Познающее же должно быть в возможности этими противоположностями, и [вместе с тем] в нем должно быть единое. Если же нечто не имеет противоположного себе, то оно познает само себя, есть [всегда] действительность и существует отдельно» (*Аристотель.* О душе. 430b 21–27 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 437).

[3] Истинное сущее — то, что в логическом смысле понимается как не содержащее в себе противоречий.

[4] Имеется в виду 10-я строка в трактате «О душе» (429b 10), где Аристотель говорит о различии между вещью и ее сущностью и задает вопрос о том, «различает ли душа существо плоти и плоть разными способностями или одной и той же, но находящейся в разном состоянии. Ведь плоть не существует без материи... она есть вот это вот в этом... Существо же плоти душа различает другой способностью: или существующей отдельно от способности ощущения, или находящейся в ней в таком отношении, как ломаная линия с самой собой, когда она выпрямляется...». Аристотель, таким образом, приходит к выводу, что способности либо разные, либо одна, но в разных состояниях. «Так дело обстоит и с тем, что относится к уму» (*Аристотель.* О душе. 429b 10–20. С. 435).

[5] Ср.: *Аристотель.* О душе. 431a 15–19. С. 438.

[6] Суарес вернется к этому ниже, в 4-м вопросе IX рассуждения.

[7] Об этом говорится в DA. VIII.1.16 и VIII.2.3–6.

[8] Перевод выполнен при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 06-0300486а.

Д. В. Шмонин

К ПУБЛИКАЦИИ ФРАГМЕНТА ТРАКТАТА «О ДУШЕ» ФРАНСИСКО СУАРЕСА

Важность этой работы Суареса исключительна. Она оказывает решающее влияние на развитие философии Нового времени. Ее бесспорный аристотелизм, однако, имеет яркий оттенок в существенных моментах, например в большей значимости биологического в человеке: для Суареса душа формирует тело, но это тело предварительно упорядочено. Внутри душевного Суарес подчеркивает активный характер рационального мышления, в отличие от других концепций, где ему уготована более пассивная роль. То же самое относится к проблеме свободы. Нет необходимости рассматривать это более подробно. Марбургские неокантианцы, Коген и Наторп, настаивали на решающем значении «О душе» Суареса и призывали к изучению работы

Хавьер Субири[1]

«Комментарии на книги Аристотеля “О душе”»[2] — важная часть философско-теологического учения Франсиско Суареса (1548–1617). Эта часть включает в себя начала антропологии (причем не только философской, но и собственно антропологии как науки о физическом строении человека), психологии и теории познания. В трактате — а это просто комментарий «на книги» Аристотеля, а не обширный самостоятельный философский трактат, имеющий целостный и завершенный вид[3], — Суарес рассматривает все основные проблемы, связанные с познавательной деятельностью человека, т. е. с познанием бытия. По мнению *превосходного доктора*, изложение онтологического порядка вещей нуждается в предварительном осмыслении гносеологического порядка; кроме того, с точки зрения хронологии наука «о душе», хотя и в незаконченном виде, была исследована Суаресом задолго до приведения им в систему собственного учения о бытии, изложенного в «Метафизических рассуждениях». «О душе» представляет собой материалы лекционного курса по тематике аристотелевских сочинений о природе, включая книги «Физики» и «О душе», прочитанного Суаресом в 1572 г. в Сеговии. В последние 2 года жизни Суарес начал работу по систематизации своего раннего трактата, которому он придавал большое значение, но успел исправить лишь рассуждение I (из XIV). Остальной текст был подготовлен к печати после его смерти. При этом, разумеется, содержательной правки не было. Редактура затронула, в основном, внешнюю сторону: был завершен перевод рассуждений и вопросов соответственно в книге (всего их получилось шесть) и главы[4]. В таком виде «Комментарии на книги Аристотеля “О душе”» вышли в свет в 1621 г., а затем выдержали несколько стереотипных изданий: Мюнхен, 1622; Лион, 1635; Париж, 1856 (как 3-й том 28-томного собрания сочинений Суареса), — которые не подвергались критическому исследованию в течение 3-х столетий.

В 70-е годы XX в. испанскими учеными была начата работа по исследованию всех редакций и списков «О душе», завершившаяся в 1991 г. критическим изданием с параллельным испанским текстом: Francisci Suarez Societatis Iesu commentaria

una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima. En 3 vols. Madrid, 1979–1991. В нем трактат «О душе» предстает в ранней аутентичной редакции, которая учитывает все имеющиеся рукописи этого произведения Суареса. Настоящий перевод фрагмента «О душе»[5] выполнен по указанному изданию. Мы не стали предварять перевод вступительной статьей, поскольку каждый, кого заинтересует учение Суареса, может обратиться к недавно вышедшей монографии[6].

ПРИМЕЧАНИЯ

[*] Светлой памяти Константина Андреевича Сергеева, ушедшего от нас год назад.

[1] *Zubiri H.* Presentación // Suarez F. De Anima. Vol. 1. P. VII.

[2] Полное название в оригинале выглядит так: «Francisci Suarez Societatis Iesu commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis *De Anima*».

[3] Его объем составляет более чем 800 с., против 80-страничного аристотелевского сочинения.

[4] Редактором первого издания был иезуит отец Бальтасар Альварес, который механически совместил исправленные и не исправленные автором главы. При этом ранний вариант подготовленных Суаресом к печати глав остался неучтенным.

[5] См. также: *Суарес Ф.* Комментарии на книги Аристотеля «О душе». Введение (фрагмент) / Пер. и примеч. Д. В. Шмонина // Verbum. Вып. 5. СПб., 2001. С. 174–183.

[6] *Шмонин Д. В.* В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.

Перевод и примечания выполнены при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 06-0300486а.

С. А. Воробьева

РЕЛИГИОЗНАЯ ДОМИНАНТА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ 40–60-х годов XIX века

Исследование ориентиров исторического развития России, стратегии достижения оптимальных идеалов ее будущего, в целом характерное для русской философско-исторической мысли, активизируется в первой половине XIX в. в связи с необходимостью критической оценки заимствования западноевропейского влияния, поиском образов социально-культурной идентичности. Эти проблемы стимулируют формирование методологических основ русской философии истории, призванных определить сущностные характеристики исторического процесса: логику, факторы и движущие силы исторического процесса, соотношение единства и многообразия в истории, смысл и цели социального развития. Становление методологии исторического познания происходит в контексте различных моделей исторической интерпретации. К ним относятся модели как сугубо иррациональной, так историософской и сциентистской ориентаций. Религиозный фактор превалирует в историческом объяснении практически во всех направлениях русской философии истории данного периода, но в разной степени, определяя тем самым основные приоритеты в области раскрытия имманентной логики исторического бытия, нравственных, социокультурных, психологических, личностных факторов социальной динамики.

Особенность русской религиозной философии — это понимание православия в истории России как явления закономерно исторического, имеющего влияние на все сферы жизни русского общества, логику его развития, в связи с чем религия в русской философии переключается в плоскость исторической гносеологии. Поэтому в религиозной форме иногда вполне рационально решались многие вопросы конкретно-исторической сферы исторического бытия, в том числе движущих сил и факторов исторического развития.

Проблема определения самобытности России как культурно-исторического феномена в контексте славянофильской и либерально-западнической традиций связывается русскими философами с духовно-ценностными, православно-христианскими факторами. Тем не менее выбор социокультурных критериев, определяющих основную направленность исследований, дает возможность, с одной стороны, обозначить

различные подходы в этой области исторического знания, сложившиеся в отечественной философии в рассматриваемый период, с другой — проследить особенности действия религиозного фактора в области исторической гносеологии.

Поиск идеала целостности в теоретической области и общественной жизни приводит к необходимости выбора системообразующего фактора, лежащего в основе подобного построения и дающего возможность проектировать будущие социальные идеалы. При этом ценностная составляющая становится одной из детерминант теоретического моделирования истории. Сознание человека, фокусирующее основные ценности эпохи, рассматривается в контексте теологических традиций, что является одной из важнейших характеристик русской общественной мысли данного периода. Эсхатологические традиции русской философии весьма способствовали постижению исторического процесса как целого через уяснение конечной цели, сакрального смысла истории выдвижением Божественного Провидения в качестве главной движущей силы исторического процесса. Эти традиции во многом связаны с общенациональными духовными приоритетами в области ценностной иерархии, что определяет выдвижение вероисповедного начала на первый план в качестве основного фактора исторического развития. В России религия приобретает роль духовной, нравственной силы, способной интегрировать национально-историческую жизнь народа в некую целостность, являясь одним из сущностных характеристик «народного духа».

Уже Н. И. Полевой указывает в числе «главных деятелей общественной жизни» «религию, знания и законы». Религию он относит к общественным законам, которые соответственно формулирует как «любовь к ближнему, уважение к родителям, исполнение обязанностей христианина» и т. д. Только на первый взгляд, считает он, человеческий ум является полной противоположностью религии. Знания как «силы вещественные» должны быть примирены с религией: «Только философ, эклектик и Христианин совершенный, и гражданин доблестный, и мудрец истинный; это-то осмелился я назвать святым миром ума и веры» [1]. Для Руси, с точки зрения Полевого, всегда было характерно смешение законов, обычаев, понятий с христианскими принципами. Так, например, на Руси были введены так называемые «виры», или продажи, в княжескую казну вместо эпитимий и казней, распространенных в Греции. «Виры» предполагали денежную компенсацию за небольшие преступления. При таком нравственном направлении религии в сферу законодательства догматика растворялась в реальных отношениях людей, становясь частью человеческих убеждений. При очевидно утопической абсолютизации гуманизма русских социальных отношений Полевой создает предпосылки для дальнейшего исследования проблемы веры в русле философско-исторического контекста.

Одним из первых «историческую сторону» христианства отмечает П. Я. Чаадаев, поднимая проблему культурно-исторической идентификации в контексте религиозного исследования. В его философии истории формулируется «отвлеченный и религиозный способ осознания истории», оценивается историческая роль христианства. Развитие истории детерминируется наличием или отсутствием в ней христианской идеи; религия понимается как показатель общего духовного прогресса общества и исторической значимости народа. По мнению Чаадаева, недостаточно объяснять историю исходя только из человеческого разума и воли. Необходимо найти объективную сторону, определяющую исторический процесс. Этой основой и является христианство, существующее и как наука, и как религиозная философия. «Нравственный разум» христианства полагается Чаадаевым в качестве критерия при оценке исторических явлений. Для этого он декларирует теоретическую основу проблемы

культурно-исторической идентификации Запада и России: альтернатива свободы и необходимости указывается как принцип противопоставления католичества и православия. Начало необходимости как основа православия рассматривается в качестве силы, внушившей русским «слепую покорность силе вещей, всякой власти», что ведет к отсутствию «места для логического развития мысли, для непосредственного порыва души к возможному улучшению... для сочувствия людей между собой, связывающего их в тесно сплоченные огромные союзы...»[2]. «Слабость наших верований», ведущая к удерживанию русских в стороне от мирового движения, говорит о том, что в России не реализовалась «социальная идея христианства». В социальной жизни Запада реализована «идея спасителя» (свободы), что явилось предпосылкой активизации всех сторон общественной жизни и прогресса европейских стран. Так, роль христианских идей Чаадаев связывает не только с воспитательным влиянием на духовную сторону человека, но «огромное действие христианства должно состоять из множества сочетаний, нравственных, умственных, социальных, где полная свобода человеческого духа должна непременно найти всяческий простор»[3]. Значение христианской религии полагается в ее влиянии на различные аспекты конкретно-исторической жизни и ту историческую роль, которую занимает народ в цивилизации.

Основу и смысл истории Чаадаев видит в духовном христианском прогрессе. Человеком управляет высшая Божественная сила, следовательно, материальный интерес — это второстепенное «убеждение». «Обособляющая идея», начало личности выводят человека в мир нравственный. Кантовский «закон духовной природы» пребывает в каждом человеке независимо от его знания; постепенное и постоянное раскрытие его составляет саму сущность человеческого разума. Поэтому христианское развитие общества как воплощение истинных ценностей человека в мире составляет основную парадигму исторического движения общества. Антропологическая доминанта истории определяет, по мнению Чаадаева, предназначение христианства в истории «осуществить нравственный закон» для объединения человечества.

Истинная духовность христианского учения, по мнению мыслителя, составляет основу нравственного прогресса человечества. «Философия христианства» определяется его основной задачей нравственного совершенствования: «В мире христианском все должно вести непременно к установлению совершенного строя на земле, да и ведет к этому на самом деле, иначе факты опровергли бы слова Спасителя»[4]. «Социальная идея» христианства, определяющая влияние на «мир сознаний», «поучает» и указывает «круг идей», в пределах которых должно развиваться общественное сознание.

На почве «убеждений» развивается история; общественный прогресс происходит лишь под влиянием мысли; интересы «всегда следовали за идеями, и никогда им не предшествовали». Все политические революции Чаадаев называет «переворотами нравственного порядка»: «Искали истину — нашли свободу и благоденствие»[5]. Материальные интересы следуют за убеждениями. Поэтому действие христианства не ограничивается только влиянием на духовную сторону человека, а направлено и на социальные преобразования. Гегелевские категории свободы и необходимости определяются как критерии исторической классификации. Так, превалирование материального, «земного» интереса в древних цивилизациях Египта, Греции, Рима обрекло их на гибель; истинная духовность, отождествляемая с идеей свободы, должна «обречь» народы на «беспредельное развитие». Христианские конфессии, также различаемые с точки зрения свободы и необходимости, определяют историческое

развитие России и Европы. Православие основано на идее необходимости; католичество — на идее свободы, вследствие соборного, кафолического начала, которое, по мнению мыслителя, присуще европейскому христианству.

Наиболее интересно проблема веры и религии как движущих сил исторического развития разработана в учении славянофильства. Идеи славянофилов в области философии истории во многом сложились под влиянием философии романтизма, где отчетливо выражена ориентация на мир чувственности, непосредственное восприятие действительности. Христианство воспринимается не как нечто внешнее, а в качестве предвечной основы бытия. Такой подход распространяется и на историческое познание. Так, Баадер историю человечества делит на три основных периода, детерминированных преимущественным развитием трех «стихий», или «элементов», человеческого бытия: «естества, души и духа». «Естество» характеризует развитие древнего мира, которому поэтому свойственно преобладание материальных природных сил, «душа» — период Средневековья, здесь превалирует психическое развитие человеческих способностей, «дух» — развитие современности, включающее в себя естественное и историческое развитие на высшем уровне христианской идеи. Христианству, полагает Баадер, свойственны «всемирность, всеобъятность, всевосприемлемость»[6].

Философия Баадера во многом определила становление философского романтизма славянофилов. Так, И. В. Киреевский разрабатывает теоретическую программу синтеза рассудка и разума на основе «высшего умозрительного единства», что А. С. Хомяков рассматривает как «великий шаг» на пути определения «цельности духа». «Философская сторона» любой науки, по мнению Киреевского, определена только истинной религией. Поэтому внешняя рассудочность, «отчужденная от жизни, лишена внутреннего импульса, определяющего ее саморазвитие, и исходя из «естественного стремления к живым убеждениям», которые находятся вне сферы логики, должна быть заменена «живым, цельным пониманием действительности». Это «высшее духовное зрение», приобретаемое не через внешнее познание, а на основе «внутренней цельности бытия». Возвращение разума к своей «первобытной полноте» возможно на основе синтеза разума в его внешней логической односторонности и внутренней духовной цельности, что предопределяет «нравственно свободное умозрение», ведущее к постижению истины. Поэтому «вершина веры» — «вера, граничащая с философией».

В статье «Обозрение современного состояния литературы» Киреевский рассматривает две стороны в философии Запада, начиная с философии Шеллинга и заканчивая системой Сен-Симона. Классифицируя эти направления, одно из них он называет «отрицательным», или «полемическим», состоящим в опровержении систем и мнений, предшествующих излагаемому убеждению; второе — «положительным», тем, что, по его мнению, должно составлять «особенность новой мысли», то основание, которое определяет «истинную» философию. Это основание есть «мысль, исходящая из надсознательного убеждения». Киреевский приводит в пример систему Шеллинга, где он видит явное «примирение веры с философией», но этот способ Киреевский полагает неубедительным ни для философов, ни для верующих. Первые упрекают Шеллинга за «изменение права разума» в угоду религии, вторые — за совершенно другой смысл, который он вкладывает в основные догматы христианства. Потребность «нового учения», основанного на «высших началах», Киреевский связывает с необходимостью включения веры в философию, что явилось бы, по его мнению, основой новых убеждений во всех сферах познания и жизни. Он пи-

шет: «Судьба Наполеона, переворот, совершившийся во всем образованном мире, опасность и спасение отечества, переначатие всех основ жизни, блестящие, молодые надежды на будущее — все это кипение великих вопросов и громадных событий не могло не коснуться глубочайшей стороны человеческого самосознания и разбудило высшие силы его духа»[7]. Становление народного самосознания Киреевский связывает с необходимостью новых народных убеждений, которые обусловили бы «всю полноту жизни народа», проявившись в реальных человеческих отношениях и понятиях.

Хомяков поддерживает мнение Киреевского, полагающего, что вера есть «непосредственное, живое и безусловное знание», «зрячесть разума». Логическая рассудочность должна быть согласована с законами мира духовного, т. е. необходимо «нравственное согласие» с «всесущим разумом». Человек как центр бытия находится, утверждает Киреевский, в состоянии единства с Богом и, следовательно, «пантеистического прозрения к Богу». Поэтому достижение истины происходит не через рассудок, а через самосознание собственной внутренней цельности. Только соединяясь с Богом, человек обретает свободу и приближается к постижению сущности бытия. Без этой внутренней свободы жизнь человеческая теряет смысл, нравственную высоту и цельность. Такое «естественное» отношение между человеком и Богом свойственно, как полагает Киреевский, исключительно православной религии, определяющей русскую духовность.

Хомяков рассматривает веру в двух ипостасях: как знание более высокого уровня и как жизненную силу, лежащую в основе бытия. Как знание более высокое, чем рассудочное, оно лишено сомнений и обеспечивает взаимодействие объекта и субъекта в познавательном процессе; через него человек различает, что в познании определено его субъективностью, а что — нет. Как жизненная сила вера является началом, обусловливающим развитие социального бытия, в целом функционально конкретизируя «волящий разум» по отношению к человеческому существованию. В характере и внутреннем смысле религии отражается склад человеческого мышления, индивидуального и общественного. Религия в этой связи рассматривается как источник изучения истории, так как в развитии верований Хомяков полагает наличие указаний на внутреннее развитие мысли на земном шаре; началам религии соответствует общий характер просвещения. Отмечая важность религиозных преданий в данном значении, он пишет: «История религий пополняет летопись племен: во многих отношениях она даже важнее истории политической, ибо для человечества, так же как для человека, жизнь духа выше жизни тела... Многие предания, общие целой системе народов, доказывают их родство столько же, сколько оно доказывается сходством физиономий и языков»[8].

«Народная вера» — главный предмет, на который должна обратить внимание историческая наука. Только таким образом, по мнению Хомякова, можно адекватно понять историю. Ведь высшим признаком, определяющим внутреннее единство народа, является господство какой-либо идеи или «духа семьи человеческой». Так, в древнем Риме историческое первенство принадлежало идее высшей правды, в Древней Греции — идее красоты. Определяя «духовные, нравственные и умственные основы развития общества, эти идеи формируются под влиянием господствующего стиля мышления в соответствующую эпоху, а религиозное сознание утверждает их в символической форме. Поэтому религию народа, полагает Хомяков, можно понять только исходя из реального исторического развития этого народа; в свою очередь, религия «принимает» в себя историю и сохраняет ее в виде предания, мифа.

Это вполне рациональная мысль, так как предполагается действительная иерархия форм общественного сознания с учетом приоритета религии, которая во многом реально определяет историческое развитие посредством влияния на нравственное, политическое сознание, научные и культурные институты. Таким образом, вера как функция воли является методологической основой философии истории Хомякова, обосновывается им в двух аспектах: умозрительном и конкретно-историческом.

Отношение славянофилов к предмету религиозной веры, несомненно, не ортодоксальное, а, скорее, рациональное, ведь ставятся задачи решить через нее философские исторические проблемы. Так, Хомяков отмечает: «Отвлеченные вопросы веры почти всеми считаются менее интересными и важными, чем вопросы дипломатии и политики» — и далее указывает на ложность этого мнения «не только с философской точки зрения (ибо вопросы религиозные касаются вечных истин и единственного истинного человеческого счастия), но и с точки зрения исторической»[9].

Роль славянофилов в области богословской науки неоднозначно оценивалась современниками. В. С. Соловьев полагал «бесплодной» религиозную деятельность славянофилов, подчинение последней спору о национальной исключительности русского народа, называл Хомякова лишь популяризатором учения французского богослова Борца-Демулэна. Большинство же исследователей богословской деятельности славянофильства, такие как Н. А. Бердяев, Н. И. Барсов и другие, высоко оценивают вклад его учения в историю отечественного богословия. Такая противоречивая оценка, вероятно, связана с тем, что Хомяков, например, имея глубокие знания в области богословия, некоторым образом диалектически развил религиозные воззрения. Как подчеркивает профессор В. Певницкий, Хомяков не ставит задачу раскрытия религиозных доктрин, а сводит ее к выработке своеобразного метода богословия через сопоставление православия, католичества и протестантства. Он занимается комплексным исследованием истории религий, пытаясь, в конечном итоге, выработать ту логическую основу, которая определяет судьбы народов.

В развитии верований Хомяков видит указания на «внутреннее развитие» мысли человечества, полагая, что религия есть не что иное, как «крайний предел всего мышления человеческого», «вывод из его духовной жизни». Символика западной и восточной церквей осмысливается им через альтернативу определенных мировоззренческих типов, основанных, соответственно, на внешних, формальных и духовно-целостных приоритетах. Критерием данной типологизации является философское осмысление Хомяковым соборности.

Смысл Православной церкви он видит в сочетании таких нравственных начал, как единство, свобода и любовь. Единство в свободе и свобода в единстве суть цельность Православной церкви. Все догматы Православной церкви есть выражение откровения, свободно принятого, что предполагает единомыслие истинных христиан. Категория свободы мыслится Хомяковым в смысловом и формальном планах: свобода — как глубокая и не подверженная сомнению вера и как утверждение в качестве главы Церкви Иисуса Христа и соответствующего отрицания единоначалия в административно-церковном аспекте.

Совершенно иной подход к свободе в западной Церкви, что обусловлено внешней стороной единства. Свобода лишена здесь истинно христианского смысла. По аналогии рассматриваются две ее формы. По отношению к Церкви как некой общности Хомяков определяет данную категорию как «свободу постоянного колебания», свободу изменения собственных решений. По отношению к отдельному лицу утверждается «свобода сомнений» в истинности религии, послушание центральной вла-

сти. Фактически такая свобода означает «порабощение христиан доктрине», которая остается для них внешним фактором. Для западной Церкви характерно признание ее главой отдельного лица, что означает фактическое отрицание христианской свободы. Свобода в таком случае, полагает мыслитель, превращается в свою противоположность — необходимость, так как в основе ее — рассудочные, логические приоритеты человеческого сознания при нивелировании истинно-нравственных, духовных ценностей. Если основанием веры становится рассудочность, логическое убеждение, внешний авторитет, что свойственно западной Церкви, она теряет свою истинную сущность духовной свободы.

Категория «взаимной любви», также лежащая в основе философской классификации религиозных форм, — это закон, являющийся основанием Церкви, практически выража.obqся в стремлении к общению людей на основе внутренней нравственной «правды». Это основа внутренней цельности жизни и ее законов.

Запад «отринул» учение о любви, что также является результатом условности рационализма, внедрения законов логики в суть духовного организма Церкви. Западный раскол уничтожил дух любви как церковную принадлежность и как нравственный смысл взаимоотношения людей; все подчинено приоритету логики, рассудочности. Так, латинство провозгласило превыше всего внешний авторитет, протестантство «отрешило» личность до уровня рассудочно-отвлеченной свободы. В целом, основной смысл западных вероисповеданий, в данном контексте, сводится к тому, что в их основе лежит дух «отдельности», изолированности как следствие общественной закономерности. Это ведет к «озлоблению», «неприязни» самих членов Церкви, что начинается с уровня нравственности, а затем переходит в «вещественное братоубийство». Вера, таким образом, фактически уничтожается, ведь изолированность в вопросах веры ведет, по мнению Хомякова, к превращению ее в «веренье», отрешенное от святости духа. Таким образом, альтернатива западного и восточного христианства исследуется Хомяковым с философской точки зрения на основе достаточно условно обозначенных категорий единства, свободы и любви; ведь соборность, или единство во множестве, не мыслится вне свободы и любви. В концепции Хомякова данные категории взаимосвязаны и не имеют смысла в противопоставлении. Философская рефлексия позволяет расчленить их с тем, чтобы более рельефно обозначить формальные и содержательные особенности православия, католичества и протестантства. Так диалектика мыслительных форм рассудочности и разумности проявляется в логическом освещении христианских религий Запада и Востока. Изначальная заданность такой схемы анализа диктует определенно априорный подход к исследованию вероисповеданий. Не учитываются такие факторы, как обычаи, образ жизни, традиции.

История определяется верой. Этапы исторического развития Хомяков делит по вероисповедному критерию в качестве основного. Вера в его концепции не отождествляется с религией. Народ как «создатель» веры диктует и возможности различного понимания религии. Поэтому разные народы понимают религию по-разному; на этом основано и противопоставление официальной и народной религии в его концепции. При этом Хомяков делит исторические этапы по приоритету достижений материальных успехов и духовного, культурного элемента общества. Гегелевские категории свободы и необходимости, трактуемые немецким мыслителем в «отрицательном» смысле, он пытается перенести в область «положительного» содержания, вкладывая в него «положительное» содержание свободы, которая у Гегеля лишь как «автономия», «независимость от принуждения». Для этого Хомяков использует

категорию «воля», которая приравнивается к истинной «свободе духа», «волящего разума». Категории свободы и необходимости преломляются в двух принципиальных тенденциях развития народов: через приоритет материальных достижений, построения сильного государства, развития прагматической стороны жизни народа и через приоритет развития духовной составляющей, культуры, построенной на основаниях истинной народной веры. Общественная жизнь народа детерминирована культурой и образом жизни народа в соответствии с верой.

Религиозные идеи Хомякова продолжает и развивает Ю. Ф. Самарин. Его интересуют такие вопросы, как учение о Боге и его связи с человеком, вопросы о развитии Церкви, значении богословской науки, соотношении веры и знания, а также о влиянии религии на историческую жизнь.

Самарин как диалектик не может остаться в русле догматического исследования религии. Вера, по его мнению, определяя историческое развитие, несомненно, меняется и сама. Мировоззренческие основы каждой эпохи создаются только через нравственные элементы, диктуемые верой: «Общественные идеалы не выдумываются и не навязываются; они слагаются сами собою, вырабатываясь постепенно, историческою жизнью целого народа, и передаются от одного поколения другому бесчисленными, незримыми нитями живого предания. Где историческое предание порвано, там идеалы теряют свою жизненность, тускнеют в сознании и в совести; где каждое поколение обзаводится для своего обихода новыми всякого рода идеалами, политическими, художественными, религиозными, там они остаются на степени мнений или увлечений, но не переходят в убеждения и не приобретают разумной силы над волею. Где с каждым десятилетием меняются основы и системы воспитания общественного и частного, там не бывает ни зрелости умственной, ни крепкого закала характеров. Ни строгости нравственных требований... Такая почва неблагоприятна для веры...»[10]. Полагая общую «непреложность» веры, Самарин выдвигает исторический подход к ее развитию в конкретных условиях. В «каждом обществе» и при «каждой исторической обстановке» она вызывает «своеобразные явления», иначе: изменения во всех отраслях человеческого развития, таких как наука, политика, искусство. Следовательно, «догмат» неизменен, но логическое формулирование догмата, определение его в связи с историческими задачами — это задача богословской науки. «Закон любви» неизменен, но применение его на практике, в реальных исторических условиях, в «жизни семейной, общественной, государственной» должен «совершенствоваться и расширяться». Наконец, «внешняя сторона Церкви» — обычаи, правила — также меняется, приспосабливаясь к обстоятельствам. Если общество, по словам Самарина, «ясно сознает и горячо принимает к сердцу» свой религиозный идеал, историческая действительность развивается прогрессивно, «сохраняет свою современность, свою свежесть». «Исторические формы» этого идеала, выраженные во всей совокупности элементов общественного сознания, также развиваются. Если же идеал начинает «тускнеть и терять свою власть», наука, искусство, политика «твердеют в том виде, в котором их захватил паралич», отнявший у религиозного начала его творческую силу. Именно отсутствие религиозных установок, способствующих нравственному фундаменту общества, порождает остановку исторического развития, несоразмерность общественных отношений требованиям эпохи. Исходя из таких размышлений Самарина справедливо было бы сделать вывод о включении философских, рациональных подходов к рассмотрению веры и ее влияния на историческую жизнь. Следует отметить, что если Киреевский и Хомяков вполне безапелляционно утверждают рационализм веры, то Самарин, придержива-

ясь, в целом, консервативной позиции, все же недалеко уходит от славянофильского религиозного реформаторства в отношении веры и ее исторического развития.

Л. Е. Шапошников, исследуя религиозное начало в учении славянофилов, вполне справедливо рассматривает веру в контексте решения ими философских, исторических, педагогических и нравственных проблем. Православие, формируя «исконно русские начала», «русский дух», словами Хомякова, оказало достаточно большое влияние на все стороны исторической жизни русского народа. При этом Шапошников указывает на вполне очевидную противоречивость «определяющего тезиса славянофильства», возникающую вследствие декларации отсутствия «православных истин» в реальной жизни. Поэтому задача славянофилов сводится, в конечном итоге, к разработке «программы очищения православия». Как полагает Хомяков, именно эта программа поможет России занять подобающее место в составе мировой цивилизации. Речь идет, прежде всего, о главном философском принципе — гармоническом сочетании свободы и необходимости. Именно в этом смысле, отмечает Шапошников, было выработано славянофилами учение о соборности, соединяющей логические, рациональные и религиозные принципы[11].

Можно утверждать наличие некоторой новой модели рациональности в философии истории славянофильства, включающей ценностную проблематику, что определило внешнюю противоречивость проблемы. Вера определяет в познании «сущность бытия», в отличие от логической мысли, постигающей внешние отношения явлений. Так, соборность, или «суть православия», по мнению славянофилов, ведет к идее общины как национальной специфики русского самосознания, что и становится определенной доминантой для исследователя, приобретает значение общенациональной ценностной установки, позволяющей идентифицировать фактические материалы, а также разрабатывать гипотезы, их объясняющие. Поэтому здесь граница между рациональностью и иррациональностью несколько нивелируется, религия утрачивает «сверхъестественность» своего значения и приобретает значение историко-эпистемологической категории, несомненно, в достаточно утопическом и преувеличенном значении. Тем не менее гносеологическая направленность историософских построений славянофилов имеет весьма перспективный характер, связывается с ценностным сознанием эпохи, по которой можно понять историю. Такой подход призывает ориентироваться на мотивы деятельности человека, анализировать склад характера, стереотипы поведения социальных групп, что играет значительную роль в структуре исторического знания.

Религия, рассматриваемая в русской философии через призму философско-исторической методологии, становится определенным фундаментом, на котором строится историческое познание. Проблема исторической закономерности, решаемая в русской философии истории в целом в теологическом контексте, проявляется в различных ракурсах и обусловливает иногда весьма рациональные выводы. Провиденциализм, преломляясь в идее исторической закономерности, не остается полностью в мистической плоскости, а преломляется в поле различных методологических принципов.

В либерально-западнической ориентации русской мысли подчеркивается, прежде всего, личностное начало в качестве основного фактора исторической жизни.

К. Д. Кавелин возрождает кантовские идеи в философии истории, что, по мнению русских позитивистов, должно было нивелировать крайности строго умозрительного и позитивистского подходов в области исторической методологии. Религия, в данной связи, призвана дополнять область положительной науки. Связующим зве-

ном между наукой и религией он полагает духовное и нравственное становление человека: «Только признание потребности духовного и нравственного развития индивидуальности как одной из основных задач жизни и возможность дойти до условий ее удовлетворения могут подготовить почву для компромисса между религией и наукой и их мирного совместного сосуществования»[12].

В поисках «разумной причины истории» Кавелин обращается к человеку, видя в нем «ключ к пониманию истории». Элемент свободной творческой деятельности человека в истории он считает необходимым дополнением объективной исторической закономерности. Провиденциальные законы истории люди не в состоянии изменить, но могут «сообразовывать» с ними свои желания и свою деятельность. Соотношение субъективного и объективного моментов в истории обусловливает историческое развитие в целом. Свободная творческая «мысль» человека должна направляться, иметь определенную идеологическую стратегию. Человек во все времена стремится улучшить свое положение. В связи с этим осуждается «невежественное консерваторство» славянофилов, призывающих к тому, чтобы «попятить Россию назад, в бессмысленном охранении окаменелых форм прошедшего»[13]. Необходимы такие субъективные идеалы, полагает Кавелин, которые могли бы стать направляющей основой сознательной жизни и деятельности человека. Причем синтетический смысл идеалов должен определяться общечеловеческими ценностями, не сводиться к сугубо националистическим.

Этика как наука о нравственной деятельности и нравственных идеалах включается в качестве составляющей исторической науки. Создание идеального типа человека должно быть основано на вечных, «вневременных» ценностях: истине, правде, душевной красоте. Поэтому христианская этика, призывающая к этой «неопровержимой» правде жизни, рассматривается им по аналогии с наукой, приравнивается к научным формулам, «положительному», «реальному» знанию. Если наука исследует лишь «внешнюю, осязательную, всем доступную сторону явлений», не может познать «сущность вещей», то религия способна выйти на уровень исследования психической деятельности человека, направить ее в русло преобразовательное; в истории это скажется в развитии всех сторон общественной жизни. Кавелин отмечает: «Идеальное совершенство христианской этики в том и состоит, что она не греческая, римская, семитская или индийская, а общечеловеческая и несравненно дальше проникла в причины и последствия мотивов, таящихся в человеческой душе»[14]. Становление человеческой личности определяет, по Кавелину, историческое развитие.

Неразвитостью личностного начала в России он объясняет ее отсталость от европейских народов, где существует «развитая личность». России необходимо «создать личность» по аналогии с нравственным идеалом. Возведение «верования на степень научной истины» даст возможность формулирования такого идеала через познание сущности духовного организма народа. Осознание духовных задач поможет русскому народу развить национальную умственную деятельность и самостоятельность творчества. Конкретизируя подобные рассуждения, Кавелин полагает, что возрождению России содействует синтез православно-национальных и западноевропейских ценностей: «крестьянского» и «городского» элементов, «конституционного» и «монархического».

Б. Н. Чичерин, продолжая идеи Кавелина, историю определяет как «верховную науку духовного мира», позволяющую дать «ключ» к пониманию всего остального. В истории раскрывается, прежде всего, идея провидения, которая проявляется в развитии духовной природы человека. Религия представляет в этой связи «необ-

ходимое явление» в человеческой жизни и основу исторического развитии. В этом Чичерин видит «камень преткновения» позитивизма, который пытается определить законы истории в рамках «правильного мышления», формулируя общесоциологический подход в истории, нивелируя тем самым духовную составляющую истории, законы психической деятельности человека. Он пишет: «История движется идеями: это несомненно для всякого, кто основательно ее изучал. Идеи же все черпают свою силу из абсолютного»[15].

Придерживаясь позитивистской направленности, Чичерин полагает обязательным включение в историческое познание религиозного фактора как движущую причину исторической динамики. «Истинная наука» может не признать религию в качестве «вечного и необходимого элемента человеческого духа». Никакие научные исследования не в состоянии «заменить веру». Наука даже на вершине своего развития может дать лишь «отвлеченное знание». Религиозное «чувство» определяется как сущность природы человека — «носителя абсолютного начала». Чичерин вводит понятие «живого общения» человека с Богом как основу личностного отношения к миру, определяющего, в том числе, и специфику исторической эпохи. При этом различие религий определяется неодинаковым развитием религиозного чувства человека на разных стадиях общественного прогресса. Здесь вступает в силу разум человека, который, развиваясь, порождает различное отношение к Абсолюту, а следовательно, и этапы социального становления человечества.

Чичерин выделяет древнюю и новую историю, каждая из которых содержит аналитический и синтетический периоды. Период синтеза связывается с приоритетом религии над «мыслью»; аналитический период — со светским направлением развития, что выражается в формировании философии и политической мысли. Так, первый, древнейший период истории, основанный на господстве «натуралистических» религий, характеризуется основанием теократического государства; здесь мысль человека существует в религиозной форме. В дальнейшем наступает аналитический период, связанный с развитием греческой философии, ее «универсализмом», «реализмом и «рационализмом». Следующий, средневековый, период снова характеризуется «религиозным синтезом»; в дальнейшем освобождение мысли от «теократических начал», становление светского ее характера приводят к аналитическому периоду, характеризующемся переходом к науке Нового времени. Такая последовательная смена синтетических и аналитических эпох и составляет, по Чичерину, основной закон истории. Он пишет: «Вера — это мировой факт, который никакие софисты не в состоянии устранить»[16].

История детерминируется религиозным фактором, поскольку в религии происходит разрешение нравственных вопросов, которые являются неотъемлемыми составляющими человеческого духа. Отсутствие религиозного чувства Чичерин объявляет «искажением человеческой природы», проистекающим «либо от состояния, близкого к животному, либо от одностороннего развития частных сил и способностей, в ущерб внутреннему единству»[17]. Он имеет в виду свободу как основу духовной природы человека и важнейшую ценность человеческого существования.

В истории раскрывается стремление человека к осуществлению свободы. Чичерин не согласен со славянофилами в их попытках связать свободу личности человека с православно-религиозными догматическими установками: «... свободная общинность... не есть ли то же самое, что квадратный круг, т. е. пустой звук, который должен ласкать слух читателя, не представляя ему никакого определенного смысла?.. Безусловный нравственный закон обращается именно к лицу, к его

внутренней свободе, к его совести, и на него налагает свои требования, а не на бесплотный призрак общества как целого... Источник нравственности лежит не в обществе, а во внутренней свободе лица»[18]. С областью личной свободы Чичерин связывает основные либеральные ценности, такие как частная собственность и ее правовые гарантии. Выступая за государство как основную движущую силу развития, Чичерин полагает необходимость его взаимодействия с началами «церкви» и «гражданского общества», поскольку в государственном начале человеческого общежития реализуются нравственные начала личности человека и ограничиваются его индивидуалистические стремления: «Люди соединяются здесь не в положительных своих стремлениях, а лишь в общей границе своих прав»[19]. Считая провозглашенный славянофилами «принцип общей пользы» достаточно «туманным», Чичерин уверен, что именно в государстве происходит регулирование индивидуалистических интересов личности и «восполнение» их «нравственно-религиозным союзом» — Церковью. Таким образом, происходит совпадение права, которое соответствует «началу личного интереса», и нравственности, которая определяется «началом сочувствия и любви». Осуществляется подчинение Церкви государству с сохранением полной ее самостоятельности в области нравственности. В науке, полагает Чичерин, длительное время была распространена теория «чисто юридического государства», не имеющего никакой иной цели, кроме правовых гарантий человека; ее придерживались, например, Шопенгауэр, Гегель. Необходимо дополнить такой подход к пониманию государства нравственными задачами. В этой связи он и перестраивает гегелевскую диалектическую схему исторического развития четырехступенчатой, рассматривая историю как развитие следующих союзов: гражданского общества, Церкви, государства и семейства. В государстве происходит синтез Церкви и гражданского общества; семейство является «корнем и основой всего человеческого общежития». Смысл синтетического подхода у Чичерина заключается в признании возможности реализации нравственно-религиозных оснований в истории только в плоскости государственно-правовых отношений, которые гарантируют не отвлеченные нравственные принципы, а реальное их воплощение в праве собственности, которое, по его мнению, вытекает из природы человека как свободно-разумного существа.

Государство он рассматривает в свете таких общечеловеческих ценностей, как добро, справедливость, общее благо и другие. Государство призвано устанавливать внутреннюю и внешнюю безопасность, регулировать свободы и права личности, осуществлять нравственный порядок в обществе, обеспечивать общественное благо: «Государство заботится об общем благосостоянии, имея в своем верховном ведомстве те общественные интересы, которые касаются не кого-либо из граждан в особенности, а всех в совокупности»[20]. Уважение к праву определяется нравственностью; основой права является уважение личности и, прежде всего, обязательность обеспечения норм частной собственности, что представляет для Чичерина суть справедливости. Деятельность государства в русле соблюдения этих прав возводится Чичериным в ранг нравственного закона. Социалистические отношения, по его мнению, совершенно не соответствуют коренным правам человека: «Грех социализма состоит не в том, что он отвергает нравственные начала и ограничивает цели человека материальным благосостоянием, а, напротив, в том, что он... хочет подчинить нравственным началам всю экономическую сферу, а это прямо ведет к уничтожению свободного человека»[21].

«Богословские вопросы» Чичерин считает не «пустыми отвлеченностями, а непосредственно связывает их с реальными историческими процессами. Религия прелом-

ляется в поле исследования исторического движения общества, детерминированного идеями, которые лежат в основе личностного сознания. Такое представление сформировано традициями русской философии истории данного периода: история рассматривается и славянофилами, и западниками как развитие определений духа по его внутренним законам. Чичерин рассматривает этот подход, с одной стороны, в смысле детального анализа природы личности, ее потребностей и целей в истории. Он не ограничивается, подобно ранним славянофилам, вопросами нравственно-религиозного содержания в области смысловых и целевых детерминант истории. С другой стороны, Чичерин переводит рассуждения о природе личности в поле государственно-правовых вопросов, непосредственно связывая их с сущностью духовных установок человеческой природы, в основе которых полагается свобода. Таким образом, религия превращается у него в смысловой фактор исторического развития исходя из комлексного исследования человека в истории, различных его целей, стремлений и идеалов.

Славянофилы и западники 40–60-х годов XIX в. рассматривают религиозный фактор в качестве важнейшей доминанты общественного развития. Славянофилы призывают к развитию надличностных идеалов в истории, обращаясь скорее к догматической стороне православия, идее соборности как «метафизическому принципу устроения бытия». Западники ищут эти идеалы в сфере свободы человеческой личности, которая объясняется Божественной, духовной природой человека, а реализуется в экономической, политической, правовой сферах человеческой деятельности. Попытки понять закономерности развития истории, выявление степени воздействия духовно-нравственных ценностей религиозного характера на русскую цивилизацию, определение ценностных составляющих методологии исторического познания определяют достаточно широкий контекст исследования, намечают переход от метафизической констатации религиозного фактора в истории к бытийно-онтологической его стороне, проявляющейся в различных областях реальной человеческой деятельности.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Полевой Н. И.* История русского народа. М., 1830. Ч. 2. С. 143.

[2] *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М., 1989. С. 86.

[3] Там же. С. 31.

[4] Там же. С. 27.

[5] Там же. С. 30.

[6] Цит. по: *Шевырев С.* Христианская философия. Беседы Баадера // Москвитянин. 1841. № 6. С. 415, 432.

[7] *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: В 2 т. Т. 1. М., 1911. С. 132.

[8] *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 3. М., 1871. С. 338.

[9] Там же. Т. 2. М., 1880. С. 382.

[10] Цит. по: *Нольде Б. Э.* Юрий Самарин и его время. М., 2003. С. 302.

[11] *Шапошников Л. Е.* Русская религиозная философия XIX–XX веков. Н. Новгород, 1992. С. 34–35, 39–41, 46.

[12] *Кавелин К. Д.* Наш умственный строй. М., 1989. С. 522.

[13] Там же. С. 361.

[14] *Кавелин К. Д.* Собрание сочинений. Т. 3. СПб., 1898. С. 961.

[15] *Чичерин Б. Н.* Собственность и государство. СПб., 2005. С. 253.

[16] *Чичерин Б. Н.* Основания логики и метафизики. М., 1878. С. 349.

[17] *Чичерин Б. Н.* Собственность и государство. С. 192.
[18] *Чичерин Б. Н.* Мистицизм в науке. М., 1880. С. 61–62.
[19] Там же. С. 73.
[20] *Чичерин Б. Н.* Курс государственной науки. М., 1804. Ч. 1. С. 9.
[21] *Чичерин Б. Н.* Мистицизм в науке. С. 66.

А. П. Дмитриев

ЖИЗНЬ ЕСТЬ ПОДВИГ ИЛИ НАСЛАЖДЕНИЕ?

ПРАВОСЛАВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ И «РУССКАЯ ИДЕЯ» В ОЦЕНКЕ «ЛИБЕРАЛЬНОГО КОНСЕРВАТОРА»: Н. П. ГИЛЯРОВ-ПЛАТОНОВ VERSUS И.-К. БЛЮНЧЛИ

Расхожее ныне словосочетание «русская идея» приобрело статус крылатого и вполне в нем утвердилось в нашем да и, прежде всего, европейском сознании, пожалуй, только со времени публикации одноименной книги Н. А. Бердяева (1946). Первая же попытка придать этому концепту весомость и актуальную значимость в глазах европейской интеллектуальной элиты, предпринятая славянофилами чуть ли не на столетие раньше, еще в начале 1860-х годов, даже их современниками осталась практически незамеченной.

Когда один за другим ушли из жизни братья Киреевские и С. Т. Аксаков, а вслед за ними — А. С. Хомяков и К. С. Аксаков, окончилось и существование главного славянофильского журнала «Русская беседа» (1856–1860). За год до выхода в свет последней книжки, в декабре 1859 г., его негласный редактор И. С. Аксаков сдал дела издателю А. И. Кошелеву и поехал за границу. Планируя в будущем продолжить дело отца и брата, посвятив себя славянофильской журналистике, он собирался в славянских землях Австрии познакомиться поближе с жизнью братских народов, угнетаемых инославной властью, и пополнить свои знания в их языках.

Другой важной целью поездки был замысел опубликовать в немецкой печати подборку лучших славянофильских статей по истории, философии, социологии и эстетике, вышедших в свет в 1850-е годы. Об этом он писал 15 (27) января 1860 г. из Лейпцига своему единомышленнику — настоятелю русской посольской церкви в Вене протоиерею М. Ф. Раевскому: «У меня есть намерение издать здесь книгу под названием “Russische Ideen” — т. е. сборник или выборку замечательнейших статей из “Русской беседы”, “Сельского благоустройства” и пр., таких, в которых бы ученый мир европейской ознакомился с оригинальной русскою мыслью, разрабатываемою, конечно, только славянофилами»[1].

Так впервые, и именно в том смысле, какой мы и посейчас вкладываем в эту идеологему, — как новое и властное слово, открывающее западному миру принци-

пиально иной путь общественно-нравственного преуспеяния (точнее, призывающее его вернуться к основам общежития, заповеданным Евангелием), — обобщающе емко прозвучало: «Русская идея»[2]. Полемических задач Аксаков и не думал скрывать. Он продолжал: «Немцы говорят, что русские не выработали никакой идеи; вот и следует им показать, что наша идея далеко их опередила, и что все, смутно сознаваемое Рилем, Фрёбелем и другими достойными немцами, давно высказано и ясно осознано славянофилами и воплощено в жизни русского народа»[3].

Мысль о такой антологии русской мысли вызревала у Аксакова давно и вполне оформилась, когда стало очевидно, что по многим причинам, в том числе и финансового порядка (издание «Русской беседы» приносило одни убытки), придется журнал закрыть. В письме к писательнице Н. С. Кохановской (Соханской) от 8 октября (26 сентября) 1860 г. Аксаков, тем не менее, утверждал: «Впрочем, нельзя отрицать огромного влияния “Беседы”, если не на публику непосредственно, то на журналистику, на литературу. История русской мысли, если таковая когда-нибудь явится, должна будет отдать нам справедливость»[4].

Сохранился черновой план предполагаемого издания (в виде письма к неназванному издателю или переводчику, которое можно предположительно датировать первой половиной 1860 г.)[5]. Здесь намечены шесть разделов: «История», «Национальная экономика, этнография», «К социальным вопросам. Смесь», «К истории литературы», «Филология» и «Философия» (их названия, кроме слова «Смесь», приведены по-немецки), — в состав которых должны были войти в общей сложности 25 статей, причем принадлежавших перу только основных представителей славянофильского кружка (И. Киреевского, Хомякова, Самарина, Кошелева, братьев Аксаковых и Гилярова-Платонова[6]), опубликованных, главным образом, в «Русской беседе» и «Сельском благоустройстве», а также в «Московских сборниках» и «Журнале землевладельцев»; некоторые очерки своего брата И. Аксаков собирался представить для перевода в рукописном виде.

Конечно, столь обширный замысел потребовал бы для своего воплощения значительного времени и затраты немалых средств. Поэтому Аксаков после названий большинства намеченных для перевода статей делает пометки: «. . . полемика, по возможности, выкинута. . . », «. . . берется только положительная часть. . . », «. . . только в выписках, где заключается общая мысль и взгляд» и т. п.[7] В «социальном» разделе, наряду с программными работами Хомякова, К. Аксакова и Самарина, под 2-м номером значилось: «Личное и общественное, Гилярова (сокращенное)»[8]. Статья эта вышла в самом конце 1859 г. в малоизвестном умеренно-либеральном «Журнале землевладельцев», предназначенном для общественного обсуждения поставленной тогда на повестку дня отмены крепостного права. В середине января 1860 г. И. Аксаков, находившийся тогда в Гейдельберге, написал Гилярову, попросив выслать ему «Личное и общественное» для публикации в задуманном сборнике: возможно, об этой статье он узнал от брата Константина, который перед ее отправкой в Германию предлагал Гилярову внести в текст в двух местах слова, поясняющие его смысл[9].

Тот охотно согласился послать статью и, откликнувшись сразу же, 28 января, в сопроводительном письме отмечал: «Драгоценнейший Иван Сергеевич, по требованию Вашему шлю Вам немедленно статью свою “Личное и общественное”. Чтобы уменьшить вес, я обрезал края, но читать будет легко; счет страниц остался»[10]. Сообщив о вышеупомянутых поправках К. Аксакова, с которыми не вполне соглашался, Гиляров продолжал: «Впрочем, недостаток в этих местах ясности и вооб-

ще не вполне философская глубина моей статьи, о чем тоже говорит Константин Сергеевич, может быть, все это и действительно есть. Писав статью, я постоянно сдерживался, постоянно старался оставлять за собою многое для более подробного раскрытия того же вопроса в особой статье, которую задумывал для “Русской беседы”»[11].

Здесь прервем изложение, так как нелишне будет хотя бы немногими словами охарактеризовать выдающегося философа, публициста, богослова, журналиста, экономиста, филолога, мемуариста Никиту Петровича Гилярова-Платонова (1824–1887), начинавшего свой путь в литературно-общественной жизни России как один из плеяды «младших» славянофилов. Он, однако, в силу разных причин не оставил ни сколько-нибудь разработанной философской системы, ни завершенных исследований по лингвистике и политэкономии, над которыми урывками трудился в течение нескольких десятилетий. Тем не менее этому полузабытому уже к началу XX в. мыслителю не случайно тогда же был посвящен сборник критико-биографических материалов под знаковым названием «Неопознанный гений» (М., 1903; составитель С. Ф. Шарапов). С особым пиететом к Гилярову относился В. В. Розанов, постоянно ссылавшийся на его суждения, в 1895 г. сетовавший: «. . . мало понятый, мало оцененный у нас Н. П. Гиляров-Платонов»[12], а в 1899 г. писавший о нем: «Открывался чрезвычайный ум, показывался глубокий мыслитель, которого Россия не умела заметить у себя, погруженная во всяческие “измы” <. . . > это был философ и вместе поэт, аналитик и вместе синтетик русского духа, русской стихии. . . »[13]. Впрочем, сходные оценки высказываются и современными авторами. Например, В. М. Острецов пишет: «. . . крупнейшим мыслителем второй половины XIX века был, на мой взгляд, не компилятивный Владимир Соловьев, а Никита Петрович Гиляров-Платонов, своеобразнейший русский историк и публицист»[14].

Вернемся к событиям начала 1860 г. Узнав, что И. Аксаков, уже ведший переговоры об издании задуманной антологии с лейпцигским книгопродавцем Ф. Вагнером, «затрудняется в отыскании переводчиков», Гиляров передавал совет их общего друга историка Ильи Беляева (опубликовавшего в «Русской беседе» три своих очерка): «И. В. Беляев говорил о некотором Фуксе, живущем в Дрездене, дающем там уроки русского языка, хорошо знающем по-русски и хорошо переводящем»[15]. Сам Аксаков в уже упоминавшемся письме к протоиерею М. Ф. Раевскому от 15 (27) января 1860 г. сообщал о том, что намерен съездить в Дрезден: «В Дрездене живет Павлова, известная писательница, мне хорошо знакомая. Хочу ее уговорить заняться переводом, хоть за деньги»[16]. Но поэтесса Каролина Павлова, очевидно, отказалась.

Дальнейшая судьба антологии «Русская идея» до последнего времени оставалась неизвестной. В Германии Аксаков все же сумел найти переводчика, так как из его писем к родным явствует, что он познакомил со статьями, в частности К. Аксакова и Гилярова, многих всеевропейски знаменитых философов, историков, правоведов: Ф. фон Боденштедта, И.-К. Блюнчли, П. Гейзе, Г. Зибеля, Ю. Либиха, Л. фон Ранке, В.-Г. Риля и др.[17] О дальнейшем так писал ученик и биограф Гилярова князь Н. В. Шаховской в 1898 г.: «Предприятие это, однако, не состоялось за неимением у Аксакова на то средств и за неполучением таковых от Кошелева»[18]. Это заключение без проверки до сих пор перекочевывает из работы в работу, включая и весьма презентабельные[19].

Однако, как удалось выяснить, славянофильская антология все же увидела свет. Правда, ее составителем и редактором выступил не Аксаков, а его давний друг немецкий писатель и переводчик Фридрих фон Боденштедт. В 1862 г. он выпустил в

Лейпциге, в издательской фирме Ф. А. Брокгауза, два томика под названием «Русские фрагменты: К познанию государственной и народной жизни в ее историческом развитии»[20] (в литературе встречается и менее удачный перевод заглавия: «Отрывки о России»), предпослав своему изданию два предисловия, первое из которых датировано 8 февраля этого же года. Так вот, из 25 планировавшихся Аксаковым к публикации статей в «Русские фрагменты» вошли только четыре, в том числе «Личное и общественное». Всего же двухтомник объединил 10 работ славянофилов в переводе Христиана Шмитта: помимо Гилярова в него вошли по два произведения Ивана и Константина Аксаковых и по одному — Хомякова, Кошелева, Самарина, Бессонова и Ильи Беляева. Вероятно, Боденштедт счел название «Русская идея» слишком уж широковещательным и дал сборнику свое, более скромное, переиначив при этом заголовок хомяковской публикации — «Исторические фрагменты» (Bd II. S. 133–240), — столь же произвольно ей присвоенный (она представляла собой отрывки из «Семирамиды»)[21].

В русской печати антология Боденштедта не была обойдена молчанием. П. И. Бартенев в своем «Русском архиве» поместил рецензию под рубрикой «Новые замечательные книги», в которой отмечал: «Боденштедт, известный переводчик русских поэтов, автор книги “Tausend und ein Tag in Orient”[22], принадлежит к числу немногих живших в России немцев, которые, в благодарность за русскую хлебсоль, стараются противодействовать застарелым предрассудкам, господствующим в Западной Европе, относительно всего русского и знакомят своих соотечественников с Россиею в ее лучших проявлениях»[23]. Перечисляя вошедшие в двухтомник материалы, Бартенев особо комментирует одну только статью Гилярова, приводя ее название в обратном переводе с немецкого: «...“Общее и частное” (крайне замечательная по глубине и самобытности взгляда статья, на которую у нас почти не обратили внимания, так как она затерялась в одной из книжек “Журнала землевладельцев”)...»[24]

И действительно, эта гиляровская статья концептуально чрезвычайно насыщена и представляет собой как бы конспект, краткий очерк православного учения об обществе. В антологии она оказалась дополнительно выделенной еще и тем, что ею открывался второй том. Написана она была по частному поводу. Это, собственно говоря, развернутая реплика на статью малоизвестного публициста В. Д. Дубенского «Свобода и рабство», опубликованную месяцем ранее в том же «Журнале землевладельцев»[25]. Свое возражение Гиляров напечатал под криптонимом «Н. Г-в», которым в тот период обыкновенно подписывал все свои статьи в различных изданиях, — не столько потому, что одновременно являлся цензором этого журнала, сколько из принципиальных соображений: он всегда хотел, чтобы истина говорила сама за себя, убеждая читателя самоочевидными доводами, а не давя на его сознание авторитетом дипломированного ученого и не служа источником авторского тщеславия.

В «Русских фрагментах» впервые[26] статья Гилярова подписана не псевдонимом (хотя, например, очерк И. В. Беляева помещен, как и в «Русской беседе», под криптонимом «Ил. Б...в»[27]), а его настоящим именем в немецкой транскрипции: N. Gilarow. Любопытно, что И. Аксаков, зная об особой позиции приятеля в вопросе об авторстве, специально обговаривал с ним эту подпись. Тот отвечал (в письме от 28 января 1860 г.): «В случае перевода или выдержек и сокращений из моей статьи, если Вы считаете нужным упомянуть мое имя, то покорнейше Вас прошу писать его следующим образом: Hilarow. Вам смешно? Но я пурист и ревнивец в этом отноше-

нии. Фамилия моя имеет свое происхождение, по которому она и должна писаться так, а не иначе»[28]. Однако, очевидно, до Боденштедта, издавшего книгу, это пожелание Гилярова не было доведено.

Вместе с тем существенно, что ни одна из опубликованных в «Русских фрагментах» статей не вызвала таких развернутых контраргументов, как «Личное и общественное», — на четырех страницах убористой печати Гилярову отвечал сам Иоганн Каспар Блюнчли (1808–1881), знаменитый швейцарский правовед и государственный деятель[29], уже издавший к тому времени свой труд «Общее государственное право» (Abtl. 1–2, 1851–1852; рус. пер. с 3-го изд. Н. П. Ляпидевского под ред. Ф. М. Дмитриева. М., 1865–1866. Т. I. Вып. I–II). С 1861 г. он занимал кафедру конституционного права в Гейдельбергском университете; свое мировоззрение именовал «либеральным консерватизмом». В России работы Блюнчли были особенно популярны в пореформенный период: с 1865 по 1877 г. были переведены пять его главных книг. Заложенные в них принципы внутренней жизнедеятельности так называемого «современного государства», а также нормы военного и международного права основаны на идеях органической школы в юриспруденции, переносившей законы естествознания на процессы, происходящие в обществе. Но именно эти принципы и стали идеологическим фундаментом для последующего (вплоть до наших дней) политического и экономического развития «демократий» в США и большинстве стран Европы[30]. Вот почему спор 150-летней давности, развернувшийся на страницах полузабытого немецкого издания, приобретает, на наш взгляд, и актуальное звучание.

Статья Дубенского, давшая материал для полемики, представляла собой характерный сгусток идей, носившихся в воздухе по завершении тоталитарного николаевского правления. Вкратце суть этих настроений можно выразить так: после мрачной эпохи диктата надличностных ценностей и порабощения человека государством наступает период раскрепощения личности как таковой, и эта эмансипация сродни той свободе, которую проповедовало Евангелие. Но Дубенский впадал в крайность: по его убеждению, человек должен отказаться от довлевшего над ним «нравственного коммунизма», в координатах которого он выступал только «членом общества, человечества и даже вселенной», и признать далекими от христианства такие, например, «отсталые» принципы: «для блага общего нужно жертвовать личными интересами» или «в обществе каждый должен думать обо всех и все о каждом»[31]. При этом, предвидя, что его могут обвинить в проповеди эгоизма, Дубенский назвал свой принцип «индивидуализмом», который якобы «более согласен с истинным человеколюбием, нежели всякая другая философская система»[32].

Гиляров в своей отличающейся изысканной ясностью стиля 30-страничной статье на образных контрастах и метафорических сопоставлениях убедительно показывает, что оба социальных принципа — индивидуализм и коммунизм — порождены историческим «бытом Европы с ее личным началом» и равно чужды исконным традициям православно-русской жизни. Более того — при видимой враждебности они соприродны: «Сущность в том, — пишет Гиляров, — что коммунизм, как и индивидуализм, оба равно построены на эгоистическом начале, и как тот, так и другой — оба равно служат химерической мечте примирить исключительное самоугождение личности с идеею общественности. . . »[33]. Естественный эгоизм, положенный в основание социальной жизни, с одной стороны, ориентирует людей на труднодостижимый гедонистический идеал («Каждый желает наслаждаться, но наслаждение никому не дается даром» (Т. II. С. 20)), а с другой — неизбежно приводит к общественному злу

и насилию. Оба социальных принципа, считает Гиляров, опираются на зависть, которая признается «началом справедливости и средством к достижению всеобщего счастья»: только индивидуализм проповедует «*зависть* с личным самоуправством» (Т. II. С. 21), а коммунизм — «*зависть* с насильственным нивелированием всех посредством общества» (Т. II. С. 22).

Свои размышления Гиляров заключает афористически отточенной формулой: «Индивидуализм есть эгоизм непосредственный, действующий во всей случайности произвола и жертвующий многими для нескольких. Коммунизм есть эгоизм, возведенный в абстракт, действующий в силу предуставленной необходимости и жертвующий всеми — ни для кого» (Т. II. С. 25).

Не останавливаясь здесь на многих других аргументах, ценных наблюдениях и тем более ответвлениях от основной темы, которыми изобилует гиляровская статья, воспроизведем лишь столь же ярко сформулированные в ней «истинные основания социальной науки, которые <...> не мнимо, а действительно согласны с христианством»:

«Жизнь есть подвиг, а не наслаждение.

Труд есть долг, а не средство своекорыстия.

Верховный закон междучеловеческих отношений есть всеотдающая себя любовь, а не зависть.

Люби ближнего, как самого себя, — вот в двух словах все начало должных общественных отношений, истинно христианских и истинных во всяком другом значении этого слова.

Лицо, сохрани свою инициативу, владей всею свободою, какою одарено, употребляй всю энергию, к какой способно, но клони все свои действия на благо человечества, на пользу братьев. Представьте, что это соблюдается всеми, — и никакого противоречия, никакого неудобства нет: общество сохраняется, труд увеличивается, счастие всех и каждого достигается» (Т. II. С. 28).

Таким образом, Гиляров, взглянув на политический и экономический радикализм своего времени «с *восточной* точки зрения, с точки зрения христианской любви как основы социальной жизни»[34], да и краеугольного камня всего здания «русской идеи», отверг модные теории индивидуализма и коммунизма и показал, что между этими опасными крайностями, как между некими Сциллой и Харибдой, существует третий, имеющий религиозно-этическую подоснову, путь, полностью соответствующий принципам русской национальной социологии.

Теперь посмотрим, какие выдвинул возражения и какие смог представить контраргументы знаменитый гиляровский критик. Блюнчли начинает с того, что ему «для обоснования и изложения своего мнения» необходимо пространство отдельной статьи, но он вынужден отвечать кратко: «В связи с важностью вопроса мы не можем молчать, чтобы не возникало ошибочного представления, будто мы полностью разделяем взгляды русского автора» (Bd II. S. 42).

Стремясь оставаться на заданной Гиляровым общефилософской точке зрения, но при этом уклоняясь от каких-либо этических коннотаций, Блюнчли, во-первых, упрекает его в противопоставлении индивидуализма и коммунизма: «По нашему мнению, тут ошибка уже в самом вопросе, который принимает только одну сторону и исключает другую. Вообще, опасность логическая и практическая в той *односторонности* обоих принципов, когда настоящая истина состоит из их *союза*» (Ibid.).

Получается, что можно взять лучшее из двух этих крайностей, тем самым их обезвредив, и соединить в единое полезное.

Во-вторых, Блюнчли, подобно В. Д. Дубенскому, пытается развести в разные стороны понятия «индивидуализм» и «эгоизм», понимая первое как заповеданный Богом дар личностной неповторимости: «Поскольку каждый *отдельный человек* <*Einzelmensch*> отличается от всех остальных своим неповторимым обликом и является *уникальным существом* <*Einzelner*>, так как его индивидуальность такова, какой ее создал Господь, он имеет естественное право быть самим собой». Эгоизм, по Блюнчли, является недолжным искажением индивидуализма: «Но если индивидуум *только* и односторонне только о себе думает, *только* сам хочет и все обязательства к общественному <Ganzes> забывает и отодвигает в сторону, то справедливый принцип индивидуализма превращается в нежелательный эгоизм» (Ibid.). Как видим, швейцарский ученый в полемических целях упрощает ситуацию, как бы не замечая, что естественная неодинаковость людей неизбежно порождает порабощение и угнетение в обществе (см.: T. I. C. 12).

Кроме того, в своих суждениях он, оставаясь на почве позитивизма, отказывается от опоры на христианскую антропологию (прежде всего, на учение о падшей природе человека), поэтому в дальнейшем его апелляция к религиозным ценностям выглядит декоративной и голословной. Так, Блюнчли настаивает: при устроении государства следует учитывать, что «человек является не только индивидуумом, но *одновременно как человек* и членом большой общины <Gemeinschaft>, своей семьи, своего народа, всего человечества» (Bd II. S. 43), ибо «только там, где *обе стороны* учитываются, можно замечать волю Божию в сотворении человека. Если бы Он не хотел сосуществования *обеих сторон* <*Beides*>, то не сотворил двойной природы *расы и индивидуальности, воплощенных* в каждом отдельном человеке <Einzelmensch>» (Ibid.).

Гиляров в своей статье утверждал, что «цивилизация развилась помимо развития личности и часто вопреки ему» (T. I. C. 10). Оспаривая этот тезис, Блюнчли смотрит на прогресс оптимистически, как на плодотворное сотрудничество принципов государственности (это понятие употребляется им как идентичное «коммунизму») и индивидуализма: «Государственный деспотизм Рима подавил бы человечество, если бы германские народы не начали бы победоносную борьбу за индивидуальную и общественную <Genossenschaft> свободу. Германское требование индивидуализма приводило бы к полному разрушению целого на свои части, если бы германцам не пришлось бы идти в римскую школу и в лице церкви и государства преклониться пред авторитетом целого» (Bd II. S. 43–44). Сходно по смыслу и такое возражение Блюнчли: «Еще меньше можем согласиться с тем, что Католическая церковь является представительницей принципа индивидуализма. Как Церковь она, наоборот, должна выступать за принцип общего <Gemeinschaft>, и Римская церковь делает это таким односторонним и энергическим образом, что она напоминает Древнеримское государство» (Bd II. S. 44).

Если же посмотреть непредвзято на исходные рассуждения Гилярова на сей счет, то становится очевидным, что его оппонент постоянно переносит спор в иную плоскость. Гиляров говорил о деспотическом превознесении личности папы римского как факторе ретроградном, «задерживавшем успехи просвещения»: «Католицизм есть высшее освящение личного авторитета в сфере религии: ему в быте вполне соответствовала форма феодальных отношений. То, что составляет основную идею теперешнего индивидуализма, — идея личного самоуважения, — возникло, развилось

и получило значение именно в эту пору. И это — пора рабства и крайнего невежества. Протестантизм смягчил личное начало <...> И это <...> принесло свой плод в успехах просвещения» (Т. II. С. 10).

Еще одно частное расхождение выявляет несовместимость оптимистического прекраснодушия Блюнчли и близкой к пророчеству рефлексии Гилярова. Последний констатирует: «...история европейской цивилизации есть история перемен одного вида рабства на другой» (Т. II. С. 12), имея в виду то, что в «современном государстве», защищаемом Блюнчли, «насилие капитала над трудом, право, стоит старого патриархального насилия господина над рабом» (Т. II. С. 11). Эти положения немецкий правовед оставляет без внимания, но вооружается против дальнейшего развития гиляровской мысли. Изнутри наблюдая переживаемый русской культурой (как раз на рубеже 1850–1860-х годов) период «обличительной гласности», Гиляров открыл опасность будущих тонких манипуляций сознанием и верованиями людей, и он высказывается о нарождающейся «власти общественного мнения», которая представляет собой насилие над человеческой душой — «насилие более ловких, более остроумных над лицами более простодушными и честными, более скромными, хотя, может быть, иногда менее даровитыми» (Там же). «Это, — заключает русский мыслитель, — насилие соблазна и обольщения <...> оно убивает свободу в самом корне, под видом уважения именно к той же самой свободе» (Т. II. С. 11–12).

Блюнчли убежден, что подобная опасность преувеличена и если кому может угрожать, то разве что единицам: «Общественное мнение есть *мнение общества*; и когда оно становится опасным для свободы, то опасность состоит не в том, что будут подавляться порядочные граждане, а в том, что те отдельные человеческие особи, которые думают, веруют, желают иначе, чем понимает и желает мнение общества, будут последним преследоваться. Общественное мнение является по своей природе демократическим, если хотите, репрезентативно демократическим. Поэтому оно является опасным прежде всего для *аристократов духа,* которые ему не поддаются и им не упиваются» (Bd II. S. 44). Общественное же мнение, «согласное со своим высоким идеалом», по Блюнчли, «к любой свободе, в том числе индивидуальной, вполне терпимо...» (Ibid.). Излишне говорить, насколько все же прав оказался здесь Гиляров, словно бы заглянувший в наш век постиндустриального общества потребления с его пиаровскими технологиями.

Завершая полемику с русским социологом, Блюнчли, казалось бы, возвращается к главному (и безусловному для обоих авторов) критерию истинности любой теории — христианскому учению. Но тут он ограничивается малосодержательным софизмом, утверждая: «Христианство терпит и тот, и другой принцип. Христос сам принес как индивидуальность, так и <...> воспитывал людей как братскую общину чад Божиих» (Bd II. S. 44, 45). Здесь налицо подмена понятий и нет, например, ни слова о грехе, являющемся источником общественного зла, или о заповеданном Евангелием подвиге обновления человеческой природы.

Столь же неправомерным выглядит и мнение Блюнчли, будто бы принцип индивидуализма заложен в самой Христовой проповеди. Он слегка подтрунивает над Гиляровым: «Даже в высказывании, которое признано нашим автором как ядро всего его представления: “Люби ближнего, *как любишь себя*”, — содержатся *оба* принципа рядом друг с другом; и любовь к ближним отражает *любовь к своей уникальности*» (Bd II. S. 45).

В последних же словах Блюнчли слышится уже нескрываемое раздражение, он пишет: «Имея отправной точкой этот религиозный и житейский принцип любви, нет

никакой возможности вывести заключение в области экономики или права. На этом нельзя установить экономических и юридических законов, и с этим одним нельзя построить ни дома, ни государства» (Ibid.).

Эта реплика обнаруживает, пожалуй, главный пункт противостояния русских западников и славянофилов. И самое существенное в их спорах — благодаря полемике Гилярова и Блюнчли — становится достоянием европейской науки об обществе. Мы имеем в виду идею «социального христианства», воплощения евангельского идеала не только в индивидуальной духовной жизни людей, но и во всей полноте их общественного бытия, к каковому *подвигу*, как считали славянофилы, прежде всего и призван русский народ. Позволим себе пространную выдержку из письма Ю. Ф. Самарина к А. О. Смирновой-Россет, датированного тем же 1859 г. (13 марта)[35], когда увидела свет и статья Гилярова. Самарин писал: «... нельзя же не признать, что во всей Европе существует только один народ, носящий Христа в душе своей, только один, для которого не порвалась нить, связывающая земное с небесным, которого взоры беспрестанно, сами собою обращаются кверху, а пальцы складываются для крестного знамения при всяком событии, грустном и радостном. Не разделяю я того монашеского взгляда, к сожалению довольно у нас распространенного, будто бы смысл для разумения Божественного может существовать одиноко в душе человека, не воздействуя на другие способности. Этот смысл есть первое условие всякого образования, умственного и гражданского, есть ручательство за силу, крепость, глубину и здоровье духа. В науке, на службе, на войне, в домашнем быту, в торговле, промыслах — во всем он должен заявить себя, и мы уж видели задатки этих будущих проявлений. Вспомните Гоголя, который изнемог, когда почуял громадность задачи, выросшей перед ним, задачи обновления художества в живой струе христианства. Все же он один ее почуял, тогда как ни Гете, ни Байрон, никто ее не подозревал. И много еще падет, исчахнет благородных деятелей и передовых людей, которых вся беда состоять будет в том, что русская грудь одинокого человека не вместит в себе задачи, заданной целому народу. Но наконец же озарится когда-нибудь и весь народ сознанием своего призвания...»[36]

Неудача же западной гедонистической цивилизации, в сущности предавшей забвению идеалы христианского подвижничества, по мысли Гилярова, во многом объясняется тем, что общество не имеет верного представления о взыскуемой им свободе. В «общее сознание», убежден он, должно войти, «что истинная свобода вовсе не есть *личная* свобода; что свобода есть беспрепятственная возможность согласия личности с теми разумно-нравственными законами, которые вложены в нее, с тем Божественным семенем, которое всем нам одинаково дано для произращения; и что, наконец, в этом смысле личная свобода есть именно личное порабощение, совершенное самоотречение личности, совершенное ее самоотвержение и самопокорение Закону Божественному» (Т. II. С. 14). Эти гиляровские формулировки действительно затрагивают корень общественных нестроений его эпохи и не случайно они выглядят — сходство поразительно! — как экстракт художественной философии «Преступления и наказания», хотя высказаны были за семь лет до публикации Достоевским его великого романа.

Впоследствии Гиляров не раз возвращался к этой статье своей молодости: и когда в течение 20 лет (с 1867 г.) издавал ежедневную газету «Современные известия», и работая с начала 1870-х годов над своим политэкономическим трудом, в основу которого были положены принципы христианской нравственности[37], и на склоне лет, когда настоятельно рекомендовал познакомиться со статьей своим ученикам. Так,

посылая за год до кончины ее оттиск публицисту И. Ф. Романову-Рцы, он оставил на нем следующие строки: «К нижеписанным основным началам я часто возвращался и в газете. Они — зерно моего этического и социального воззрения» (Т. II. С. 3).

А в письме к нему же от 23 ноября 1886 г. он так развивал основные идеи статьи, тем самым закладывая основы углубленной научной разработки православной социологии (приводим большой фрагмент письма, публикуемого впервые): «“Личное и общественное” касается существеннейшей темы периода, проживаемого теперь человечеством. Решением этого вопроса и живет теперь человечество. Резче всего он обозначается на экономической и политической почве, в виде борьбы между либерализмом и социализмом, буржуазиею и пролетариатом, парламентарностью и коммуною etc. Та же борьба переносится и в сферу этики и даже в метафизику и естественные науки. Но центр — в экономических вопросах, в размежевании капитала с трудом.

Набрасываю Вам только заголовки. Вглядываясь в течение современной истории, мыслящий человек не мог не задавать вопросов: останутся ли государства? Какое их отношение будет к народностям? Какая мера личной и общественной свободы отмежуется? В той и другой какие отношения будут между духовною и материальною деятельностью? Теперешнее атеистическое направление французской политики не окажется ли справедливым?

Вы удивляетесь, но возьмите в расчет: политическая власть имеет ли право прививать с младенчества известное верование, какое оно ни будь? Тогда за ним право воспитывать всех до одного в определенном веровании и свобода веры обращается в ничто. Или же от него должно быть отнято всякое право общественного воспитания, на том основании, что воспитание без духовной закладки невозможно. Так где же справедливый порядок воспитания? Церковное воспитание? Но почему, по какому праву, точнее — основанию? Воспитание детей есть все-таки антиципированное[38] насилие. Зашнуровывайте ребенка: Вы можете его изуродовать. А воспитание есть духовная шнуровка. Вопрос остается неизменным — кто будет шнуровать: государство, община, церковь, семья, — и каждый раз к воспитателю вопрос: где Ваше право?

Наброски, сейчас Вами прочитанные, дают Вам понять, почему определение, границы между личным и общественным есть самый основной вопрос и он стучится во всех сферах, между прочим формулируясь в следующий: да есть ли еще личность и свобода вообще не есть ли призрак; человеческое существо не есть ли химическое сочетание клеточек, не более, жизнь которого в полной и единственной зависимости от внешнего питания? <. . . >

Но *мир* существует со своими законами *необходимости*, которая есть граница *свободы* и ее прямое отрицание. Задача коллективного человечества — борьба с ним и покорение его: а) отчасти *свободою* и *любовью* общежития: действие частное и мимолетное, но главное: б) тем же орудием *необходимости*, иначе — *логики* и *ума*. В этом и состоит, как писал я Вам, *прогресс*. Так я его понимаю. Церковь (в идее, Православие in se) не спорит с прогрессом, напротив, имеет в нем союзника, идущего с другой точки и другою дорогою и преоборяющего грех (порождением которого есть мир как таковой) тою же мирскою силою. Установить так течение мирской жизни (начиная с физических явлений природы и до физической жизни человека), чтобы сама физика, поколику она противоборствует духу, давала простор свободе: вместо случайной и бесцельной борьбы стихий, порабощающих дух, так расположить действие тех же стихий, чтобы они работали по плану, им указанному, освобождая притом человека от личного напряжения, — вот задача прогресса во всех видах, начиная с паровых

машин и до улучшенных политических форм. Эти формы применяют также закон необходимости, действуют принудительно; заимствует свои видимые формы от них и *Церковъ*. Но сама Церковь все-таки вне их, и ее видимое устройство, принадлежа ей, все-таки не ее формы»[39].

Остается открытым вопрос, ознакомился ли Гиляров с замечаниями Блюнчли на свою статью. Вероятнее всего, что нет, так как 3 ноября 1886 г. в письме к Романову-Рцы он смог вспомнить только о самых общих впечатлениях германских светил от его «Личного и общественного»: «И. С. Аксаков в бытность за границей дает в переводе выдержки из одной принципиальной моей статьи, и, по его словам, она поразила ученых немцев, которые ее читали. Казалось бы, довольно для славы. Да мне ее и не нужно; но скажите: где же плод? Кто же меня слушает?»[40]

Спустя более четверти века после публикации «Личного и общественного» Гилярову печально было сознавать, что его голос не услышан современниками, а его вклад в социологию остался будто бы втуне. Хочется думать, что в наши дни, когда богатое творческое наследие выдающегося русского мыслителя мало-помалу приоткрывает свои истинные масштабы в координатах отечественной культуры, эта явная несправедливость будет исправлена.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: Эпистоляр. дневник 1838–1886 гг. / С предисл., коммент. и воспоминаниями А. Ф. Аксаковой. М., 2004. Т. III. С. 206.

[2] Хотя буквально «Russische Ideen» следовало бы перевести как «Русские идеи», однако, на наш взгляд, *собирательный* вариант «Русская идея» отличается большей точностью и смысловой насыщенностью. Название будущего сборника предложено К. С. Аксаковым (Там же. С. 37).

[3] Там же. С. 206.

[4] Переписка Аксаковых с Н. С. Соханской (Кохановской): (Сообщила О. Г. Аксакова) // Русское обозрение. 1897. Т. 44. Март. С. 174.

[5] РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 1. № 53. Л. 1–2 об.

[6] В дальнейшем в нашей статье фамилия Гилярова-Платонова будет указываться сокращенно, без второй части, — как это принято было среди его современников, в литературе второй половины XIX в.

[7] РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 1. № 53. Л. 1, 2.

[8] Там же. Л. 1 об.

[9] См.: *Шаховской Н., кн.* Годы службы Н. П. Гилярова-Платонова в Московском цензурном комитете. 1859-й год // Русское обозрение. 1898. Т. 50. Апр. С. 537–538.

[10] Цит. по: Там же. С. 537.

[11] Там же. С. 538.

[12] *Розанов В. В.* Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского // Розанов В. В. Собр. соч. М.: Республика, 1996. Т. 7. С. 251.

[13] *Розанов В.* <Рец. на кн.: Гиляров-Платонов Н. П. Сборник сочинений. М., 1899. Т. I> // Новое время. 1899. 9 июня. № 8361. С. 8.

[14] *Острецов В.* Самодержавие и народ // Слово. 1994. № 1/6. С. 6.

[15] Цит. по: *Шаховской Н., кн.* Годы службы Н. П. Гилярова-Платонова... С. 538.

[16] Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Т. III. С. 206.

[17] См.: Там же. С. 65–67.

[18] *Шаховской Н., кн.* Годы службы Н. П. Гилярова-Платонова... С. 539.

[19] Ср., например, замечание В. А. Фатеева о «Личном и общественном»: «Эта статья была переведена К. С. Аксаковым для неосуществленного славянофильского сборника на немецком языке...» (Славянофильство: pro et contra: Творчество и деятельность славянофилов в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. В. А. Фатеева. СПб., 2006. С. 951). Упомянем, к слову, что к переводу гиляровской статьи К. Аксаков не имел отношения, его осуществил немецкий литератор Хр. Шмитт.

[20] В оригинале: Russische Fragmente: Beiträge zur Kenntniß des Staats- und Volkslebens in seiner historischen Entwickelung. Eingeleitet und herausgegeben von Friedrich Bodenstedt. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1862. Bd I. XXVII, 314, <2> S.; Bd II. 389 S. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте в скобках, с указанием тома и страниц (в сокращении) на латинице.

[21] Подробнее об антологии «Русские фрагменты» см. нашу статью в издаваемом под редакцией А. М. Пентковского сборнике материалов, посвященном 150-летию журнала «Русская беседа» (готовится к печати).

[22] То есть «Тысяча и один день на Востоке» (Bd 1–2. 1849–1850) — мемуарах, основанных на впечатлениях от путешествия по Крыму и Кавказу в 1844–1846 гг.

[23] Русский архив. 1863. Вып. 2. Стб. 173–174.

[24] Там же. Стб. 174.

[25] Отсюда подзаголовок гиляровской заметки: По поводу статьи г. Дубенского «Свобода и рабство». «Ж<урнал> з<емлевладельцев>. № 22.

[26] Это редчайший случай для Гилярова, который в дальнейшем подпишет полным именем только свои мемуары 1884–1887 гг. и очерки, печатавшиеся в аксаковской «Руси» в 1884–1885 гг.

[27] См.: *Ил. Б-в* [*Беляев И. В.*]. Об историческом значении деяний Московского Собора 1551-го года: (По поводу 92–122 страниц VII-го тома «Истории России» г. Соловьева) // Русская беседа. 1858. Кн. IV. Отд. III: Критика. С. 1–34.

[28] Цит. по: *Шаховской Н., кн.* Годы службы Н. П. Гилярова-Платонова... С. 538. — Имеются в виду латинские корни фамилии (от hilarus — веселый), которой первым в семье наделен был старший брат Никиты, Александр, при его поступлении в Коломенское духовное училище в 1810 г.

[29] В своем «Предисловии» Боденштедт писал: «Примечания государственного советника Блюнчли посвящены только тем вопросам, где русская и немецкая точки зрения отличаются одна от другой, где немецкая наука может оспорить представления русской. И этим повышается ценность настоящего издания» (Bd I. S. XXVII). (Здесь и далее пер. с нем. П. Сутинена.)

[30] Чутко уловивший эти тенденции блюнчлианства Л. А. Тихомиров в начале XX в. выявил его антихристианскую сущность, убедительно показав неправедно-олигархический характер власти при отказе общества от монархического устройства (см.: *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 29, 37–38).

[31] *Дубенский В.* Свобода и рабство: Отношение между свободой и собственностью. Истинное значение рабства. Несколько слов о равенстве // Журнал землевладельцев. 1859. Т. VI. № 22. С. 212.

[32] Там же. С. 230. — Отметим, к слову, что по своему содержанию статья Дубенского невольно напоминает публицистику многих российских социологов и экономистов конца 1980-х — начала 1990-х годов.

[33] *Гиляров-Платонов Н. П.* Сборник сочинений. М., 1900. Т. II. С. 18. — Далее ссылки на это издание см. в тексте в скобках, с указанием тома и страниц (в сокращении).

[34] *Шаховской Н., кн.* Годы службы Н. П. Гилярова-Платонова... С. 526.

[35] Это письмо заключает в себе чрезвычайно важные, хотя и не широко известные положения славянофильской программы, и не исключено, что с ним были знакомы все члены кружка: список самаринского письма был найден в бумагах кн. В. А. Черкасского и

впервые обнародован исследовательницей его жизнедеятельности: *Трубецкая О., кн.* Материалы для биографии кн. В. А. Черкасского. Кн. I: Кн. В. А. Черкасский и его участие в разрешении крестьянского вопроса. М., 1901. С. 313–316.

[36] Из писем Ю. Ф. Самарина // Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. М., 2003. С. 514–515.

[37] Это так и не завершенное исследование было издано посмертно под названием «Основные начала экономии» (М., 1889).

[38] То есть предвосхищающее, преждевременное.

[39] ОР РНБ. Ф. 847. Ед. хр. 469. Л. 83–89.

[40] Из переписки с Н. П. Гиляровым-Платоновым // Летописец. 1904. № 9. С. 298.

О. Л. Фетисенко

«СОЧУВСТВИЕ И СОДЕЙСТВИЕ»

НАСЛЕДИЕ КОНСТАНТИНА ЛЕОНТЬЕВА В РУКАХ ДРУЗЕЙ И ЕДИНОМЫШЛЕННИКОВ (1900–1920-е годы)

Нет смысла повторять общие слова о трудной «литературной судьбе» писателя и мыслителя Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891)[1]. Поговорим лучше о людях, которые помогали преодолеть тяготеющий над этой судьбой fatum.

Конечно, первый человек, которого надо упомянуть с благодарностью, — это племянница писателя — Мария Владимировна Леонтьева (1847–1927)[2]. Первые копии рукописей Леонтьева, сделанные ею, относятся еще к 1860-м годам (наиболее ранние из сохранившихся — к началу 1870-х). Известны слова о ней С. Н. Дурылина: «Если когда-нибудь будет в русской литературе день покаяния перед его (Леонтьева. — *О. Ф.*) памятью, день узнавания его великой мысли и дарования, — то в этот день должны будут вспомнить и ту русскую женщину, которая дала ему все, что может дать русская женщина: бесконечную любовь, самое глубокое понимание, тонкую, неизменимую, несравненную верность ему и его делу в любви, в труде, в молитве, — от самой ранней юности <...> до глубокой старости...»[3].

В середине 1880-х годов (Мария Владимировна в это время находится как бы в «ссылке»[4], хотя и продолжает усердно переписывать посылаемые ей рукописи) вокруг Леонтьева собирается маленький кружок молодых друзей-учеников. Выпускники Катковского лицея и студенты Московского университета: Анатолий Александрович Александров, Иван Иванович Кристи, Григорий Александрович Замараев, Яков Александрович и Леонид Александрович Денисовы, Сергей Петрович Веригин (будущий священник), Николай Александрович Уманов, присоединившийся к ним в 1887 г. Иосиф (Осип) Иванович Фудель и другие — сначала посещают Константина Николаевича в доме в Денежном переулке, потом пишут ему в Оптину пустынь, а часто и навещают «отшельника» там (впоследствии и в Сергиевом Посаде). Несколько молодых людей оказываются скоро в других городах: Я. Денисов — в Харькове, Н. Уманов — в Перми, Фудель становится священником и служит в Белостоке, — но они встречаются, переписываются, и Леонтьев просит их

поддерживать его и друг друга и дальше. Кружок осознает себя как маленькую семью.

9 августа 1889 г. в приписке к письму А. А. Александрова Леонтьев просил о. Иосифа Фуделя: «Правду он говорит. — “Не забывайте старых друзей”. — Не только меня, но и товарищей: Вы, Кристи и Александров только *трое* и мне до сих пор верны остались, и в *деле* оказались надежными. — Умоляю Вас, для пользы общей не прекращайте и друг с другом переписки»[5].

Наиболее активные участники кружка в конце 1880-х — начале 1890-х годов начинают пропагандировать идеи своего учителя в печати: Кристи — в «Гражданине», Александров и Уманов — в «Русском деле» С. Ф. Шарапова, Фудель — в «Благовесте». Кристи на средства своего отца издает в 1889 г. брошюру Леонтьева «Национальная политика как орудие всемирной революции». Денисов обещает издать третий том «Востока, России и Славянства», но, к сожалению, не исполняет своего намерения.

Горячим последователем Леонтьева становится народный учитель Федор Павлович Чуфрин (Чуффрин), обращенный преп. Амвросием Оптинским из нигилизма в православие. Близкими к себе Леонтьев считает Ю. Н. Говоруху-Отрока, Л. А. Тихомирова (в соавторстве с которым намеревался писать большую статью), Е. Поселянина (Е. Н. Погожева). Драгоценное обретение Леонтьева в последний год жизни — В. В. Розанов, общение с которым, правда, было лишь эпистолярным, «чернилами и тростию», а не «усты ко устом», как говаривал Т. И. Филиппов, вспоминая апостольское речение.

Незадолго до смерти, летом 1891 г. Леонтьев составляет для Л. А. Тихомирова «Список верующих» — указание, на кого из молодежи можно опереться. Список, заметим, совсем невелик — всего десять человек.

Через два дня после кончины Леонтьева (лучше сказать — монаха Климента), 14 ноября 1891 г. о. Иосиф Фудель посылает открытку Александрову:

«Дорогой Анатолий Александрович! Сообщите, пожалуйста, как можно скорей подробности нашей тяжкой утраты. Я слишком ***поздно*** узнал о кончине Конст<антина> Никол<аевича> и потому не поехал проститься; все равно не успел бы. <...> *опечатаны ли бумаги* покойного и у кого они? Если можно, пришлите мне *копию* с завещания покойного»[6].

25 ноября он пишет: «“Сиротам нужно сплотиться теснее, чтобы легче переносить свое сиротство”... начинаю письмо Вашими словами.

Действительно мы теперь сироты; это я почувствовал тотчас же после кончины отца Амвросия; чувство одиночества невольно стало томить меня, а после кончины Константина Николаевича — это чувство стало еще томительнее. <...> в случае моего перевода в Москву мы сплотились бы в одну семью, цельную и единомысленную; и в этой сплоченности забылось бы сиротство наше. <...> Завещание Константина Николаевича должно быть непременно среди его бумаг; копия же завещания находится в бумагах почившего батюшки о. Амвросия. <...> Очень важно найти завещание *теперь*, так как в нем назначены душеприказчики. Также важно — к кому перейдут бумаги К<онстантина> Н<иколаевича>. Ничто из его литературного наследства не должно пропасть бесследно. Если придется Вам писать Марье Владимировне или говорить с ней — то передайте ей, что я желаю собирать материал, необходимый для биографии покойного учителя. <...> Теперь между нами связь должна быть еще крепче, чем была»[7].

В письме от 8 февраля 1892 г. он развивает ту же тему: «Живу только мечтой,

что если приведет Господь получить место с бóльшим досугом, то первое мое дело будет заняться подробной биографией К. Н. Леонтьева в связи с обзором его трудов. А пока ничего писать не могу»[8].

Архив Леонтьева разбирают Александров и Н. М. Бобарыкин[9]. Составляется список найденных рукописей. Хранятся они, в основном, у М. В. Леонтьевой. Понятно, что у каждого корреспондента Леонтьева остались его письма. У Розанова, кроме того, сохранились леонтьевские «голубые тетрадки» с выписками из книг и собственными афоризмами и тетради с наклейками отзывов о Леонтьеве с его многочисленными пометами[10].

Александров, став осенью 1892 г. редактором «Русского обозрения», активно публиковал там материалы, связанные со своим учителем (первой подобной публикацией стала записка Леонтьева «Где разыскать мои сочинения после моей смерти»). С 1893 г. в журнале печатались (конечно, с многочисленными купюрами и сильным редакторским вмешательством) письма Леонтьева к его ближайшему другу К. А. Губастову[11].

Александров заметно начал держаться отдельно от других учеников Леонтьева, и даже когда о. И. Фуделем уже было задумано издание Собрания сочинений, предпринял свое издание классической работы Леонтьева о Л. Толстом «Анализ, стиль и веяние»[12], а еще через несколько лет издал сначала в «Богословском вестнике, а затем отдельной брошюрой письма Леонтьева[13]. 18 апреля 1915 г. А. М. Коноплянцев (о котором будет сказано ниже) спрашивал в письме к Фуделю: «Почему А. Александров не передал своих писем в это собрание сочинений. Не надеется на его окончание или хотел самостоятельно их издать?»[14] Вероятнее всего, главной причиной и было отсутствие надежды на выход последних томов Собрания сочинений — издание было прервано во время Первой мировой войны.

Параллельно изучение наследия Леонтьева велось в Петербурге, где существовал возглавляемый К. А. Губастовым кружок памяти Леонтьева, зло высмеянный Розановым за ничегонеделанье в статье под названием «Константин Леонтьев и его “попечители”»[15]. К этому кружку примкнул уроженец Ельца, приятель Розанова и М. М. Пришвина юрист Алексей Михайлович Коноплянцев, задумавший написать биографию Леонтьева. Снабженный рекомендательным письмом Розанова, 23 мая 1907 г. он обратился за помощью к Александрову. В благодарность за помощь в ноябре того же года он послал Александрову список публикаций Леонтьева в «Гражданине» за 1887–1891 гг.

К 1909 г. о Коноплянцеве уже знает М. В. Леонтьева. Губастов рекомендовал ей этого человека для переговоров об издании Собрания сочинений ее дяди. Есть смысл привести большой фрагмент из письма Коноплянцева к М. В. Леонтьевой на эту тему от 30 марта 1909 г., тем более что на нем есть пометы адресата. Подчеркивания выделены в тексте, маргиналии приводятся в «Примечаниях».

«Глубокоуважаемая
Мария Владимировна!

К. А. Губастов, за своим отъездом, обратился ко мне с просьбой ответить Вам на Ваше письмо по поводу академического издания сочинений К. Н. Леонтьева. <...> едва ли Академия станет связывать себя этим сроком и едва ли согласится на издание при таком условии. **Кажется**[16], Академия издает только таких писателей, сочинения которых не могут найти частного издателя. <...> Кроме того, эти изда-

ния преследуют исключительно научные цели, почему едва ли редакторы примут на себя срочную работу[17]. <...>

Да есть ли особая необходимость на нем (сроке. — *О. Ф.*) настаивать? Ведь пока наверное можно сказать, что на издание **полного собрания**[18] нет надежды помимо официозных учреждений, как Академия, которые наверное не согласятся на срочное издание. Значит, если у Академии дело издания затянется несколько дольше семи лет, то от этого едва ли будет ущерб для сочинений Константина Николаевича. Между тем если Академия согласится теперь издать эти сочинения, то, я думаю, найдутся лица, которые не откажутся безмездно взять на себя тот или иной труд по изданию[19]. **А затем, надо полагать, что Академия не поставит непременным условием, чтобы одновременно с ее изданием полного собрания сочинений**[20] К. Н. Леонтьева не был издан какой-либо **сборник** избранных его сочинений»[21].

11 декабря 1909 г. Коноплянцев сообщил М. В. Леонтьевой: «... вчера на собрании членов кружка К. Н. Леонтьева обсуждали 3 вопроса:

1) Об издании полного собрания сочинений К<онстантина> Н<иколаеви>ча Император<ской> Академией Наук;

2) О скорейшем издании III тома «Восток, Россия и Славянство»[22] и

3) Об издании к 1911 г., к 20-й годовщине кончины К<онстантина> Н<иколаеви>ча сборника статей, ему посвященных. <...>

В Сборник обещаны следующие статьи:

1) «Тетради Л<еонтье>ва» О. Константина Аггеева

2) Биографические данные и библиография по возможности полная сочинений Л<еонтье>ва *Коноплянцева*

3) Леонтьев как беллетрист — <Н. О.> Лернера (известного Пушкиниста)

4) Из личных воспоминаний о Леонтьеве с приложением его неизданных писем Губастова.

5) Леонтьев в Оптиной Пустыни — воспоминания Погожева

6) Письма Леонтьева к Карцовым с предисловием Ю. С. Карцева»[23].

Сборник, как известно, вышел в 1911 г. — к 20-летию со дня кончины Леонтьева. В период работы над биографией Леонтьева Коноплянцев вновь обращался с вопросами, в основном, к Александрову. Кроме того, ему удалось снять машинописные копии с основного массива писем Леонтьева к Т. И. Филиппову, которые сначала также предполагалось включить в сборник.

Интересны письма Коноплянцева к литературному критику, публицисту и издателю Петру Петровичу Перцову, связанные с подготовкой Сборника. Переговоры об участии Перцова начались, вероятно, еще в 1909 г., потому что в первом письме (январь 1910 г.) об этом говорится уже как о деле решенном. Письма 1911 г. наполнены уговорами исполнить свое обещание. В письме от 28 февраля 1911 г. о своей работе Коноплянцев говорил: «Написанная мною биография будет носить следы спешного изготовления: пришлось работать над ней короткое сравнительно время между другими делами. Но я повторяю себе пословицу, которою Леонтьев любил стыдить своих приверженцев: “прекрасное враг хорошего”»[24].

Значительный интерес имеет письмо от 9 апреля 1911 г.:

«На днях получил от Губастова извещение, что наличные рукописи для леонтьевского сборника им сданы в типографию (“Сириуса” — где печатаются “Старые годы”). Представленные пока статьи в Сборник — все биографического характера (воспоминания и проч.). Готовите ли Вы свою работу? Ведь если все ограничится

лишь представленными рукописями, то придется сказать, что Сборник не удался и леонтьевское дело погибло. Одним "легким чтением" заполнять его — это создать такую пустяковину, из-за которой нечего было и начинать все это предприятие. Я не сомневаюсь, что Вы приготовите свою статью. Но было бы очень хорошо, если бы Вы энергично насели на Бердяева, а мож<ет> быть и на Булгакова, чтобы и они дали что-либо для сборника. Время еще терпит, и **до сентября**[25], когда печатание должно быть закончено, далеко. <...> Надо, чтобы сборник достиг хоть какого-нибудь результата в отношении его цельности. Судя по отдельным разговорам с участниками леонтьевского кружка, почти у всех была внутри мысль хотя бы до некоторой степени расшевелить интерес к Леонтьеву *в обществе*. Но такие чаяния, конечно, не осуществятся ни в малой дозе; цена книжек сборника (продажная, 2 руб.) и незначительное количество экземпляров одно уже послужит при этом тормозом. Будет утешительно (и даже очень) если *несколько серьезных человек* оценят по сборнику самого Леонтьева и поймут "удельный вес" его учения.

Но при этом чего можно достигнуть одними воспоминаниями и пр. о Леонтьеве?! Все это сделает сборник просто хламом, на любителя. И никакого результата! И вся затея ни к чему!

Всем этим мне хотелось бы сказать, насколько важно, чтобы не только Ваша статья пришла сюда вовремя, но и чтобы другие писали о Леонтьеве. Не знаком ли с ним Лопатин?[26] Нет ли кого в Москве еще? Ведь до чего необходима была бы статья, напр<имер>, **об эстетике Леонтьева**, или об его **религиозных** идеях, или об его **публицистике** и пр. А разбор его художественных произведений? Я убежден, что некоторые страницы его повестей должны со временем попасть в хрестоматии. И никто этого не понимает, и опять много, много лет ждать Леонтьеву должной оценки! Такой случай, как теперешний сборник, не скоро повторится!»[27]

Дальнейшая история работы над сборником раскрывается в письме Коноплянцева к профессору Санкт-Петербургского университета Б. В. Никольскому от 23 июня 1911 г. Если весной составитель еще хлопотал о включении в сборник «теоретических» статей, то теперь, видя, что таковых не набирается, он даже отговаривает одного из авторов от написания подобной работы:

«Глубокоуважаемый
Борис Владимирович!

К. А. Губастов написал мне, что Вы предполагаете дать для Сборника в память К. Леонтьева предисловие и закончить начатую кем-то (не помню его фамилию, а письма Константина Аркадиевича под рукой нет) статью. Как участник Сборника не могу не выразить Вам своей радости, что именно Вы взяли на себя труд написать это предисловие. Что же касается до той другой статьи, то, насколько помнится, она теоретического характера, кажется — по вопросу об исторических взглядах и учении Леонтьева. И вот разрешите высказаться по поводу именно такой статьи. Дело в том, что Сборник пока составился из статей исключительно *биографического* характера (даже у Розанова на первом плане личность, а не теории и взгляды Л<еонтье>ва)[28]. Не нарушится ли целостность книги, ее единство внесением лишь *одной* теоретической работы, безотносительно, кем бы она ни была написана. Такая статья может придать всему Сборнику характер незаконченного. В глазах читателей несведущих от книги получится впечатление, что, пожалуй, у Леонтьева если что и заслуживало внимания и представляется интересным, так это лишь его исторические взгляды.

А для читателя образованного не скрыть, что наш кружок не осилил представить Л<еонтье>ва во всей полноте. Еще не привязались бы к Сборнику критики (а многие, поверьте, будут искать дефекты «с пристрастием») именно из-за *неполноты* теоретических статей. У меня и является вопрос, не лучше ли Сборнику придать характер исключительно биографического. П. П. Перцов хотел и обещал (твердо обещал) прислать статью тоже об исторических учениях Л<еонтье>ва, но когда узнал, что из теоретических статей в Сборнике будет лишь его одна, отказался от этого (мы виделись с ним лично).

Пишу все это на тот случай, если мне не изменяет память и если та статья, которая не закончена (не Ковалевым ли, кажется — такая фамилия), — действительно теоретического характера.

При этом письме прилагаю Вам выписку из одной статьи К. Леонтьева, именно из напечатанной в "Гражданине" за 1887 год: "Невольное пробуждение старых мыслей и чувств". Может быть, она Вам пригодится для предисловия.

Я набрал материалу для библиографической статьи в Сборник, буду ее писать в Ельце (Орлов<ской> губ.). Кстати и тамошний мой адрес: Елец, д. О. Протоиерея Павла Ивановича Покровского.

Остаюсь с совершенным к Вам уважением преданный Вам А. Коноплянцев»[29].

В те же годы прот. И. Фудель предпринимает подвижнический труд по изданию Собрания сочинений Леонтьева. Помогает ему М. В. Леонтьева[30]. 6 января 1910 г. она посылает о. Иосифу рукописи Леонтьева с краткой характеристикой (среди них — продолжение «Египетского голубя», «Подруги», «От осени до осени» и др.). Мария Владимировна предлагает свою помощь по переписыванию рукописей, одновременно осуществляя и отбор их. 16 января 1910 г. она сообщает, например, о том, что собирается переписывать избранные письма Леонтьева к матери из Крыма. В переписке обсуждаются и некоторые текстологические вопросы.

Зимой 1912 г. о. Иосиф издал в виде брошюры под названием «О Владимире Соловьеве и об эстетике жизни» 2 больших письма к нему Леонтьева. Сохранился интересный эпистолярный отклик на эту брошюру — письмо законоучителя московского Екатерининского института прот. И. Арсеньева[31]. Отец протоиерей подчеркивал, что ему нравится леонтьевская «эстетика жизни» и замечал: «Ужасно я жалею, что никогда не пришлось мне лично встретиться и познакомиться с К<онстантином> Н<иколаевичем> (или, вернее, с о. Климентом), а также и с соименным ему о. Климентом (Зедергольмом).

Буду их обоих усердно поминать на проскомидии»[32].

В мае 1912 г. вышли второй и третий тома Собрания сочинений, в июле — первый, к октябрю было издано уже четыре тома (основной корпус беллетристики, незавершенные произведения не были включены). Готовились тома публицистики, литературной критики и мемуаров. В том же году о. Иосиф собирал материалы для последних томов Собрания и написал всем известным ему оставшимся в живых друзьям и корреспондентам Леонтьева. Сохранилось много ответных писем к нему.

Прежде всего, укажем на продолжавшуюся переписку с М. В. Леонтьевой. Она сообщала подробности о письмах Леонтьева к Филиппову (17 февраля 1912 г.), об архивах Л. О. Раевской и Е. В. Самбикиной, Н. М. и О. В. Бобарыкиных, О. М. Кошевской и ее сестры Н. М. Полиэвктовой (урожд. Майковых) (9 марта 1912 г.), о письмах к драматургу Н. Я. Соловьеву (16 марта 1912 г.) и Н. М. Бобарыкину (17 октября 1913 г.).

Горячо откликнулся на письмо о. Иосифа К. А. Губастов, разрешив перепечатку

из «Русского обозрения» всех опубликованных там леонтьевских писем. В его письме от 28 января 1912 г. сообщались также ценные подробности о других близких Леонтьеву людях:

«Многоуважаемый
Отец Иосиф,

Сейчас получил Ваше радостное письмо и тотчас же отвечаю. Издание всех сочинений К. Н. Л<еонтье>ва это такое же невероятное событие как приезд ревизора у Гоголя! <...>

Софья Петровна Хитрово умерла 22 сент<ября> 1910 г. После нее остались сын и дочь, живущие один в П<етер>бурге, а другая близь П<етер>бурга, в разоренном имении "Пустынька". Оба они *неуловимые* и не способны даже порыться в бумагах и найти что-либо. Я им, тем не менее, напишу. <...>

Относительно писем Филиппову обратитесь к нашему другу во Леонтьеве А. М. Коноплянцеву. Для ускорения времени я сам это сделаю. Сергей Тертиевич[33] тоже человек, с которым каши не сваришь. Он дал нам письма для печати, потом чего-то испугался, потребовал их обратно. Писем *полностью* действительно нельзя печатать. Из них нужно выкинуть всякие резкости, и я это уже сделал в 30–40 письмах. Их всех, кажется, 107. Коноплянцев снял с них копии и поэтому, если можно будет победить безотчетную трусость Филиппова (а это не легко!), — то копии очень пригодятся. <...> *Не* торопитесь и не гоните издание. <...>

У Г-жи Саломон[34] писем не оказалось. Я обращался к покойному Сенатору Кристи[35] относительно писем Л<еонтье>ва к его брату, но ответа не получил. <...>

У Коноплянцева есть новый материал о консульской должности Л<еонтье>ва»[36].

Вместе с письмом от 2 марта 1912 г. Губастов посылает примечания к письмам Леонтьева (они сохранились в другом месте), вспоминает о Коноплянцеве и о его переговорах с С. Т. Филипповым «относительно писем к его отцу». «Письма Л<еонтье>ва к С. П. Хитрово крепко забыты в *одном* из ящиков, оставшихся после покойной», — сообщает он[37]. В письме от 12 июня 1912 г. Губастов благодарит за присылку 2-го тома Собрания сочинений и советует издать биографию К. Н. Леонтьева, потому что его часто смешивают с П. М. Леонтьевым[38] (как известно, эта путаница продолжается и до наших дней, только если раньше упоминания К. Н. Леонтьева относились к соратнику М. Н. Каткова, то теперь все происходит «с точностью до наоборот»). 7 марта 1913 г. Губастов переслал о. Иосифу открытку И. П. Матченко (от 26 февраля 1913 г.)[39]. В письме от 17 июля 1914 г. Губастов сообщает, что Ю. С. Карцов разрешил перепечатать письма Леонтьева из Сборника, и советует, как с ним связаться[40].

Известная публицистка, «депутат от России», Ольга Алексеевна Новикова в письме от 29 февраля 1912 г. сообщала: «Дорогой Отец Протоиерей, с великой радостью отправила бы Вам письма дорогого Леонтьева; но я передала их частию в ред<акцию> "Русского Вестника" (под редакцией *Мифодия Мифодиевича* Каткова) и в Румянцовский Музей[41]. Сомневаюсь, чтоб что-либо из его писем осталось в деревне»[42].

Князь Константин Дмитриевич Гагарин в письме от 19 сентября 1912 г. сообщил, что с помощью жены разбирает письма Леонтьева, которого назвал «своим покойным учителем»[43]. Красным карандашом о. Иосиф отчеркнул следующий фрагмент письма: «...резкие, иногда, отзывы о людях, встречающиеся в письмах, далеко не

соответствуют его изустным суждениям, поражавшим меня их необыкновенной объективностию, даже по отношению к врагам. Беллетрист и мыслитель всегда брал верх над личными чувствами и страстями»[44].

Согласием ответил на просьбу о перепечатке писем и Розанов (его письмо датируется по почтовому штемпелю 7 февраля 1912 г.)[45].

Варвара Осиповна Соловьева в письме, датируемом по почтовому штемпелю 12 сентября 1912 г., разрешила пользоваться письмами Леонтьева к ее мужу Н. Я. Соловьеву (на конверте, сохранившемся в Государственном литературном музее, написано, что часть писем самого Н. Соловьева ей вернули).

Трогательно письмо оптинского монаха, друга Т. И. Филиппова, о. Эраста Вытропского:

«Простите за все. Не смог даже титул Ваш изобразить; старость одолевает: наступил уже 87-й год. Пока жив, спешу ответить на Ваше письмо от 24-го октября. <...> 2, Насчет моей скромности не затрудняйтесь. Как Вам вздумается, так и сделайте, — относительно писем К. Н. Леонтьева к Т. И. Филиппову. — Скромность мною потеряна, и я приведен в бесстыдство. Переписка моя с Филипповым напечатана в 1903 г., по распоряжению Совета общества ревнителей русского исторического просвещения, в память Императора Александра III с примечаниями С. Т. Филиппова.

3, Письмо К<онстантина> Н<иколаевича> к о. Клименту Зедергольму при сем возвращается. Противу напечатания его о. Архимандрит Ксенофонт[46] препятствий не имеет. <...>

P. S. К Князю В. Мещерскому были письма К<онстантина> Н<иколаевича>»[47].

Посильную помощь оказывали о. Иосифу и люди другого поколения, например пушкинист Николай Осипович Лернер. В приписке к письму от 15 мая 1912 г. он сообщает «для... редакторского сведения», что у него есть «экземпляр статей *"Анализ, стиль и веяние" с собственноручными авторскими поправками...*»[48]. 20 мая он уже отвечает на вопрос об архиве И. Л. Щеглова, переданном в Пушкинский Дом: «Письма Л<еонтье>ва есть, конечно, у кн. В. П. Мещерского (СПб), П. И. Бартенева (М<осква>. "Рус<ский> Архив"), у И. И. Колышко ("Серенького"), также в Имп<ераторской> Публ<ичной> Библиотеке (несколько писем к А. А. Краевскому; если хотите, я их при случае спишу и пришлю Вам копии). Спросите также у наследников Фета. <...> у бывшего русс<кого> посланника в Афинах Ю. Н. Щербачева (он мне говорил) хранится несколько писем. Ну, об архиве мин<истерства> иностр<анных> дел, думаю, напоминать Вам не надо»[49].

27 мая 1912 г. Лернер повторяет свое обещание переписать письма Краевского (вскоре и исполненное), а 27 декабря 1914 г. посылает копию письма Леонтьева к Н. А. Любимову.

Собрав обширный материал, о. Иосиф консультировался с самыми разными людьми. Сохранилось, например, письмо к нему В. А. Бородаевского от 4 апреля 1912 г. (год установлен по содержанию):

«Глубокоуважаемый
Отец Иосиф Иванович,

С благодарностью возвращаю Вам одновременно тетрадь писем К. Н. Леонтьева. Согласно Вашей просьбе, я сделал пометки на страницах тех писем, которые казались мне более ценными для печати. <...>

Буду ждать с нетерпением новых материалов, которыми Вы любезно захотите со мной поделиться»[50].

Еще один сюжет — эпистолярные отклики на Собрание сочинений и предложение помощи в пропаганде этого издания, а значит — идейного наследия Леонтьева. Так, Коноплянцев советовал посылать выходящие тома критику и поэту Б. А. Садовскому и не пренебрегать личными связями некоторых поклонников Леонтьева в «либеральных изданиях». Возможно, здесь подразумевался Н. О. Лернер, — сотрудник не только «Исторического вестника»[51], но и «Речи»[52], «Вестника Европы» и других далеких от интереса к Леонтьеву изданий.

Письма Лернера к о. И. Фуделю, которые мы уже процитировали выше, представляют собой уникальный пример «сочувствия и содействия»[53]. Он отыскал о. Иосифа сам, в письме от 15 мая 1912 г. отрекомендовался как «один из участников Леонтьевского кружка», просил прощения за «бесцеремонность этого обращения» и предлагал всевозможную помощь: и сведения об автографах, и экземпляр из собственного собрания («Анализ, стиль и веяние» с авторской правкой), и возможность написания рецензий на собрание. И все было исполнено. Например, оттиск «Анализа. . . » был послан уже через 5 дней после первого письма и получения от Фуделя ответа (другое дело, что Фудель не сумел воспользоваться предоставленной ему возможностью, и правка не была включена в его издание).

Вот несколько фрагментов из писем Лернера:

«А. М. Коноплянцев говорил мне, что Вы после некоторых колебаний решили включить “Ай-Бурун” в собрание[54]. И хорошо делаете. Эта “страстная, языческая” повесть не только лучшее художественное произведение Л<еонтье>ва, но полна высокого нравственного смысла. Л<еонтье>в осудил ее с точки зрения оптинского монаха[55], но издателю, конечно, приходится судить о ней иначе. Можно сомневаться, стал ли бы Л<еонтье>в, сидя в Оптиной, вообще издавать свои художеств<енные> работы, а вот Вы издаете, и дай Бог, чтобы публика читала, — тем более, что Л<еонтьев>-художник и Л<еонтьев>-мыслитель тесно связаны органически»[56].

«Когда выйдут первые тома Вашего издания, я напишу статью о Л<еонтье>ве-художнике (не говоря уже о рецензии). Но где ее напечатать? В одном из *читаемых* “толстых” журналов — дело мудреное (за исключением “Русс<кой> Мысли”, которая мне недоступна, т<ак> к<ак> я в ссоре с мстительным и злым Брюсовым)[57]. С “В<естником> Евр<опы>” я в ладу, но вот Вам иллюстрация отношения этих людей к Л<еонтье>ву. Овсянико-Куликовский[58], с кот<оры>м я довольно близок, один из руководителей “В<естника> Евр<опы>”, сказал мне, когда я ему посоветовал читать Л<еонтье>ва: “никогда не стану читать этого сумасшедшего реакционера, его надо просто забыть”. Начитаннейший Венгеров[59] сказал: “для меня Л<еонтьев> — terra incognita”, но желания съездить в эту таинственную страну не выразил. И т. д., и т. д., и т. д. Много еще мог бы я рассказать таких примеров. *Жжется* Л<еонтьев>, и его боятся трогать. Сделаю я вот что. Статью о Л<еонтьеве> общую, в виде рецензии, напишу для “Речи”, а о художнике-Л<еонтье>ве — для “Нивы”; последняя м<ожет> б<ыть> полезна для *распространения* его сочинений»[60].

«Да, трагична судьба Л<еонтье>ва! — продолжал Лернер. — Как хотелось ему иметь не то что читателя-друга (где уж тут!), а просто читателя. Не тщеславие, не самолюбие, не голос неудачника слышатся в его жалобах на замалчиванье, а страстная *любовь к человеку*. Он влагал персты в язвы России, но уже пораженная гангреной страна ничего не почувствовала. И тогда было поздно, а теперь еще поздней! Дело Л<еонтье>ва, как дело Чаадаева, давно проиграно. В русской историософии

его пророческий образ остается дивным воспоминанием, только воспоминанием, но действенная сила угасла. О нем еще вздохнут, иные и заплачут, но никто за ним не пойдет: *уже некуда*. <...>

Горестна не его личная судьба. Всю жизнь тосковать о трубадурах и рыцарях, о спутниках Ал<ексан>дра Великого — и прозябать в московс<ком> цензурном комитете; петь редкостный гимн жизни — на столбцах поганой чиновничьей газетки[61]; мечтать о "бесконечных правах человеческого духа" — и насильно смирять себя молитвами и поклонами; бескорыстие и жар души[62] слагать к ногам продажного проходимца и интригана Каткова... Несчастный и милый, в самых ошибках своих милый Леонтьев!

Вы говорите, что русс<кое> общество теряет от того, что не знает Л<еонтье>ва. Терять ему уже нечего. Делайте свое дело *ни на что не надеясь*<...>

А мы, маленькие романтики, вместе с великим романтиком вздохнем о том, что *могло быть*, но чему глупость и злоба не дали быть. Л<еонтье>в, как Пушкин, был великий сын великого народа. Судьба зло подшутила над гениальным человеком, послав его в убогую, провинциальную, гнилую, слепо-подражательную и безмерно претенциозную культуру. О, как это должно быть тяжело — быть русским!»[63]

Еще через неделю Лернер пишет:

«Завидую Вам, что Вы знали Л<еонтье>ва. Видеть великого человека, быть в общении с ним, значит приближаться к Богу. Великий человек сам по себе прекраснее искусства, прекраснее самой природы. А Л<еонтье>ву я *лично* обязан многими волнениями и радостями.

Вы думаете, что Россия — сфинкс. Может быть — только без загадки, т<ак> что и разгадывать нечего. <...> Она уж сейчас гниет и смердит и едва ли сумеет умереть с честью. Кто найдет в себе силы душевные, тот спасется *лично* (вот тут и Леонтьев поможет), а целому — погибать. Все, что приходится видеть, слышать, читать, наблюдать, убеждает в этом. Оптимистом можно быть у нас только ничего не чувствующему, слепо надеющемуся на авось, это верховное божество русского Олимпа. Перечитывая Л<еонтье>ва, я вижу, что многие его пророчества уже оправдались; а ведь всего двенадцать лет, как он ушел. Диагноз он поставил верно, и констатированный им процесс в полном ходу. Бедный Леонтьев! Помните, как хотелось ему *ошибаться*?»[64]

Уже посмертно пополнялся леонтьевский «список верующих». Помощником М. В. Леонтьевой стал, например, Григорий Васильевич Постников — множество его помет и записей встречается в документах леонтьевского фонда в ГЛМ. Ряд их заслуживает специального изучения. Наиболее же ценное приобретение в этом новом «списке верующих» — Сергей Николаевич Дурылин (1886–1954). Он открыл для себя Леонтьева в 1910-е годы. Вот фрагмент из письма его к о. Иосифу (Пасха 1915 г., письмо без даты):

«Только что прочел я письма Леонтьева к Александрову (в отд<ельном> изд<ании>) и опять пережил то, что́ постоянно переживаю около Леонтьева: какой-то восторг ясности, суровой ясности, уясняющей и меня самого, и все, что́ вне меня, и, главное, подводящей вплотную к вопросу: да чём же в самом деле мы обязаны православию, ***что́*** же оно для нас? По Леонтьеву лечу себя, узнаю себя, вижу, что́ мне нужно, — и все нужное от монастыря, от Церкви, от "Христос Воскресе!" — и *ни от чего* больше. Хочется мне Вас долго не расспрашивать, а — по-древнерусскому: пытать о Леонтьеве от Вас: — и боюсь: не будет ли это Вам тяжело? Все ценю в нем — но больше всего, это его вечное понуждение себя о Христе.

Христианином стать нельзя, им надо родиться: так многие говорят, но чтó это вздор — убеждаешься на Л<еонтье>ве: именно *стать* он стал, именно он *захотел* — и *стал*. В этом *все*. А этого-то и не понимают»[65].

Через о. Иосифа Дурылин познакомился сначала заочно с М. В. Леонтьевой, начал переписываться, а уже позднее, в 1925 г. побывал у нее в Орле вместе с Борисом Холчевым.

О. Сергию Дурылину (он стал священником в 1920 г.) М. В. Леонтьева передала права на издание сочинений Леонтьева. Еще до этого (или параллельно?) Дурылин начал переговоры с Госиздатом об издании «Московского сборника» (в названии подчеркивалось — используем заглавие одной из статей Фуделя — «преемство от отцов», преемство от «Московских сборников» старших славянофилов). Первый том «Московского сборника» он намеревался посвятить Леонтьеву. Книга должна была стать продолжением фуделевского собрания, в котором предполагались тома, отведенные переписке. В нее Дурылин хотел включить письма к Фуделю и Н. Я. Соловьеву. Первоначально же предполагались «Автобиография. Письма. Воспоминания. Портреты». Сохранился рукописный макет обложки этой книги[66].

Роль Дурылина в хранении и освоении наследия Леонтьева заслуживает отдельного подробного рассмотрения.

Издание «полного Леонтьева» стало возможным лишь в наше время[67]. Может быть, когда-нибудь и предпринимаемое в Пушкинском Доме издание (к сожалению, не сопровождаемое волной горячего «сочувствия и содействия», подобной той, что поддерживала о. И. Фуделя) станет предметом для изучения «позднего историка», а значит, будет встроено в тот контекст, о котором рассказано в этой статье.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Начало этой печальной повести положено самим К. Н. Леонтьевым в его записках «Моя литературная судьба» (1875).

[2] Год рождения уточняем по письмам самой М. В. Леонтьевой. 2007 год, как видим, ознаменован ее двойным юбилеем: 160 лет со дня рождения и 80 лет со дня кончины.

[3] *Дурылин С. Н.* В своем углу. М., 2006. С. 460–461. Ср. его же запись 1926 г.: «Меня пожалела судьба: я застал на кончике Василия Васильевича [Розанова] и видел Марью Владимировну [Леонтьеву]. А то, что я видел Льва Толстого, это не так уж важно...» (Там же. С. 350).

[4] Мы не имеем возможности уделить в этой статье внимание биографическим подробностям, объясняющим данное обстоятельство.

[5] РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 88. Л. 2.

[6] РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 771. Л. 8.

[7] Там же. Л. 4–5 об.

[8] Там же. Л. 14 об.

[9] Николай Михайлович Бобарыкин — друг Леонтьева и его душеприказчик, калужский помещик, бывший московский нотариус; издатель журнала «Русское обозрение».

[10] Выдержки из этих записей активно цитируются в магистерской диссертации свящ. Константина Марковича Агеева (1868–1921) «Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни: Опыт раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства» (Киев, 1909). В настоящее время все эти материалы хранятся в одном из московских частных собраний.

[11] Константин Аркадиевич Губастов (1848–1919), дипломат, публицист, мемуарист.

[12] *Леонтьев К. Н.* О романах гр. Л. Н. Толстого. М., 1911.

[13] *Александров А. А.* I. Памяти К. Н. Леонтьева. II. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915.

[14] РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 96. Л. 4 об.–5.

[15] Новое слово. 1910. № 7. С. 24–26.

[16] «Если *кажется*, то надо узнать наверное.» (Примеч. М. В. Леонтьевой.)

[17] «Некому за это взяться; *все заняты.*» (Примеч. М. В. Леонтьевой.)

[18] «Я не считаю особенно важным издание *полное.*» (Примеч. М. В. Леонтьевой.)

[19] «*Где эти лица?*» (Примеч. М. В. Леонтьевой.)

[20] «Вот этот вопрос самый важный — и его надо <...> выяснить <...>» (Примеч. М. В. Леонтьевой.)

[21] РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 121. Л. 1–2 об.

[22] По поводу этого пункта в письме далее приведена резолюция кружка: «*несвоевременно* и крайне убыточно».

[23] РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 121. Л. 3–3 об. — (Копия М. В. Леонтьевой.)

[24] ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. Ед. хр. 1308–1311. Л. 4–4 об.

[25] Здесь и далее подчеркнуто П. П. Перцовым, авторские подчеркивания переданы курсивом.

[26] Лев Михайлович Лопатин (1855–1920), философ.

[27] ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. Ед. хр. 1308–1311. Л. 5–6 об.

[28] В. В. Розанов написал для сборника статью «Неузнанный феномен».

[29] ГАРФ. Ф. 588. Оп. 2. Ед. хр. 60; См.: (*Никольский Б. В.*) Предисловие // Памяти К. Н. Леонтьева: Литературный сборник. СПб., 1911. С. III–VIII. — Кроме того, в сборник вошла статья Б. В. Никольского «К характеристике К. Н. Леонтьева» (Там же. С. 365–381).

[30] Ее письма к о. Иосифу (1909–1916) см.: РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 102.

[31] РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 89. Письмо от 2 марта 1912 г.

[32] Там же. Л. 5 об.

[33] Сын Т. И. Филиппова. Подробности о переговорах с ним см.: «Брат от брата помогаем...»: (Из неизданной переписки К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова) (Подгот. текста, вводная ст. и коммент. О. Л. Фетисенко) // Нестор. 2000. № 1. С. 167–168.

[34] Евгения Владимировна Саломон — вдова публициста, директора Александровского лицея А. П. Саломона.

[35] Григорий Иванович Крист.

[36] РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 93. Л. 1–2 об.

[37] Там же. Л. 4 об. — Вскоре, как известно, усадьба Пустынька сгорела, и весь архив С. П. Хитрово погиб.

[38] Там же. Л. 6–6 об.

[39] Там же. Л. 7–8 об. — Иван Павлович Матченко — муж племянницы Н. Н. Страхова и хранитель его архива.

[40] Там же. Л. 9.

[41] Там они и сохранились; их и сейчас можно увидеть в отделе рукописей РГБ.

[42] РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 105. Л. 1.

[43] Там же. Ед. хр. 92. Л. 2.

[44] Там же. Л. 1 об.

[45] См.: *Розанов В. В.* Сочинения. М., 1990. С. 518; Автограф: РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 106.

[46] Архимандрит Ксенофонт (1847–1914), настоятель Оптиной пустыни с 1899 г.

[47] РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 91. Л. 1–2. — Письма Леонтьева к кн. В. П. Мещерскому не обнаружены.

[48] Там же. Ед. хр. 99. Л. 2. — Этот экземпляр был передан Н. О. Лернером в Пушкинский Дом, а в годы централизации архивных собраний оказался в Москве, в Государственном музее Л. Н. Толстого на Пречистенке.

[49] Там же. Л. 3 об.

[50] ГЛМ. Ф. 196. Оп. 1. Ед. хр. 330.

[51] Здесь он поместил в 1911 г. рецензию на изданную А. А. Александровым книгу Леонтьева о Толстом, а в 1912 г. — на сборник «Памяти К. Н. Леонтьева».

[52] 27 июня 1911 г. здесь опубликована еще одна рецензия Лернера на то же издание.

[53] Леонтьевское выражение, давшее название одной из его статей из цикла «Записки отшельника» (1887).

[54] Речь идет о повести «Исповедь мужа», впервые опубликованной под названием «Айбурун» в «Отечественных записках» (1867).

[55] Леонтьев завещал не переиздавать эту повесть, поскольку был недоволен и ее «страстностью», и финалом, который хотел переделать.

[56] РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 99. Л. 2. Письмо от 15 мая 1912 г.

[57] В. Я. Брюсов заведовал критическим отделом «Русской мысли», с Лернером он полемизировал как пушкинист.

[58] Дмитрий Николаевич Овсянико-Куликовский (1853–1920), лингвист, литературовед, историк общественной мысли.

[59] Семен Афанасьевич Венгеров (1855–1920), историк литературы, библиограф.

[60] Обещание выполнено Лернером далеко не в полной мере, но, конечно, не по его вине. Появилась лишь его рецензия на 2-й и 3-й тома Собрания сочинений Леонтьева (Новая жизнь. 1912. № 6. С. 267–268).

[61] Не ясно, идет ли речь о «Гражданине» или, скажем, о «Варшавском дневнике», где в 1880 г. в течение полугода Леонтьев был помощником редактора и ведущим публицистом.

[62] Возможно, цитата из стихотворения М. Ю. Лермонтова «Благодарность»: «За жар души, растраченный в пустыне».

[63] РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 99. Л. 3 об.–6.

[64] Там же. Л. 7–8. — В конце письма — аллюзия на слова из заключения книги Леонтьева «Византизм и Славянство»: «Дай Бог мне ошибиться» (*Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. СПб., 2005. Т. 7. Кн. 1. С. 438).

[65] РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 95. Л. 1, 2.

[66] РГАЛИ. Ф. 290. Ед. хр. 240. Л. 11.

[67] *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2000 — издание продолжается. К настоящему времени вышло семь томов, 6-й и 7-й — в двух книгах.

А. В. Соболев

ЕВРАЗИЙСТВО В КОНТЕКСТЕ ПОЧВЕННИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Когда на Всемирной выставке 1889 г. в Париже французские банкиры увидели своими глазами привезенный туда метровый кубик курского чернозема, то их это больше, чем что-либо другое, убедило в неисчерпаемой кредитоспособности России. И финансовые потоки хлынули на Восток, ускоряя и строительство транссибирской магистрали, и впечатляющий промышленный подъем, сорванный «бессмысленным» Февралем 1917 г., за которым вскоре уже замаячил «беспощадный» Октябрь.

Разумеется, слово «почва» в отношении к духовной культуре выступает в своем фигуральном значении. Но такой смысловой сдвиг вполне оправдан. Как справедливо заметил Георгий Федотов, «хлеб может быть священным символом культуры, комфорт — никогда»[1]. Таким же свойством священного символа может обладать и слово «почва», ибо оно высвечивает нашу интуитивную уверенность в том, что духовную культуру следует не строить, но только взращивать.

Тот же Федотов напоминает нам и о других смысловых связях и смысловых излучениях данного слова. «Испания, — пишет он, — давно, конечно, не мечтает о мировой Империи времен Карла Пятого. Но она никогда не забудет о легендарных днях Сервантеса, Кальдерона, Лопе де Вега. Веками она будет жить в воспоминаниях, и, если аскетический труд подготовит удобренную почву, почему не настать тому дню (Испания может надеяться), когда таинственная, непокупаемая благодать... оросит дождем ее изжаждавшуюся землю»[2].

Почва — это не просто земля, но земля под родным небом. И чтобы она стала плодоносной, небесная благодать должна излиться не только на нее, но и на нас самих.

Оказавшись на чужбине, основоположник евразийства кн. Николай Трубецкой в письме к другу юности Ф. А. Петровскому в сентябре 1921 г. обескураженно признается в неожиданно свалившемся на него творческом бесплодии. «Здесь на Балканах, — пишет он, — по части науки совсем плохо, и я здесь томлюсь и стремлюсь куда-нибудь перебраться, но боюсь, что такой интенсивной умственной жизни, которой я жил в Москве, и которая, судя по твоему письму, опять там возрождается,

я нигде не найду. А работать в одиночестве трудно, дорого я бы дал, чтобы присутствовать на заседаниях московских ученых обществ! И не только для того, чтобы видеть знакомые лица и слышать знакомые голоса, привычные и бесконечно близкие, но и для того, чтобы в общении с настоящими людьми, которые теперь есть только там, почерпнуть силы для научного творчества, начинающего иссякать во мне. За все время (больше года) жизни здесь я придумал только две несчастные этимологии... А в России... мне лингвистические комбинации приходили в голову каждый день, так что некогда было записывать»[3].

Тут важно подчеркнуть, что и идеи евразийства вынашивались и вызревали, в основном, в животворной московской среде. И Трубецкой в том же письме с благодарностью вспоминает «нашу компанию, в которой все эти мысли высказывались (и не одним мной), но систематически, насколько помнится, никогда не обсуждались»[4].

Предреволюционная Москва цвела религиозно-философскими, научными и художественными сообществами, и на ее примере просто физически ощущаешь, как быстро наращивался плодоносный почвенный слой «канунной» русской культуры. Яркую характеристику культурной жизни Москвы того времени дает, например, в своих воспоминаниях Андрей Белый. «Мобилизовались, — пишет он, — идейные силы Москвы; в перестрелке, в боях, в столкновениях вычеканивалась многогранная, новая, утонченная культура, которая скоро уже стала воздухом совершенно естественным. Лишь потом, выключаясь из этой культуры, живя за границей, с удивлением узнавал, что обычная атмосфера идейной Москвы, круг ее идей, интересов и вкусов, конечно же, превышает столь многое, что меня окружало позднее на Западе. Люди Запада, полагавшие, что Москва есть “Московия”, не имели ведь представления о единственной в своем роде “московской культуре”»[5].

Забегая вперед, придется согласиться с тем, что нынешняя повсеместная и огульная критика евразийства во многом справедлива, но она слепа и глуха в отношении главного. А главное в евразийстве — это открытие сопоставимости творческих потенциалов России и Запада в целом.

И хотя эта сопоставимость даже в то время еще не могла быть со всей наглядностью подтверждена внешними фактами, внутренние ощущения, или интуиции, самих участников творческого процесса говорили именно об этом. Но уже и многие факты, доступные внешнему наблюдению, также подтверждали, что культурный экспорт и культурный импорт России становятся более сбалансированными. Триумфальные Русские сезоны в Париже, успехи русской науки и опережающие темпы экономического развития многим «прочищали мозги».

Новые реалии требовали пересмотра стратегии развития. Необходимо было во главу угла ставить уже не подражательство, а творчество. Только такая духовная переориентация обещала мобилизацию творческих ресурсов и возможность прорыва по всем направлениям.

Суть евразийства невозможно понять, если оставить без внимания тот решающий факт, что оно зародилось в самом верхнем слое молодой творческой элиты. Причем немаловажно, что евразийство возникло именно на пересечении двух элит — сословной и творческой. То есть в данном случае мы имеем результат удачного соединения и даже слияния опыта просвещения и опыта воспитания творческой личности.

Очень жаль, что рамки данной работы не позволяют привести многочисленные и яркие свидетельства плодотворности той системы воспитания, через которую прошло большинство участников евразийского движения. Приведу лишь несколько характеристик их сословного и образовательного ценза.

Ядро движения составили светлейший кн. А. А. Ливен, кн. Н. С. Трубецкой, кн. Д. С. Святополк-Мирский, гр. П. П. Сувчинский, а также представители других знатных титулованных и нетитулованных фамилий. Что же касается профессионального уровня, то по меньшей мере троих здесь можно заподозрить как носителей признаков гениальности. Это уже упомянутые Трубецкой и Святополк-Мирский, а также выдающийся и всемирно известный богослов Г. В. Флоровский. Нельзя не упомянуть также и некоторых других участников движения, получивших европейскую или всемирную известность, таких как историк Г. В. Вернадский, историк и философ Л. П. Карсавин и географ-экономист П. Н. Савицкий.

Современные критики евразийства правы в том и только в том, что тот почвенный слой, тот культурный чернозем, который нарабатывался в России веками, теперь оказался стертым, и нас теперь можно уподобить булыжнику, летящему в космосе. Ибо, скажем, на планете Земля почвенный слой составляет всего какую-то стомиллионную часть ее объема, и утрата его никакими телескопами не может быть зафиксирована. Но ведь вместе с этим тончайшим слоем «пыли» уничтожается основа не только для человеческой цивилизации, да и для всего цветущего многообразия растительного и животного царства.

Критики правы в том, что сегодня перед нашими глазами совершенно другие реалии. То, что было очевидно для творческого ума человека начала XX в., совершенно недоступно нашему восприятию и объявляется мифом и самообманом. Но собственная слепота не дает права культивировать ее в других. Демократ до мозга костей, Г. П. Федотов, наблюдая процесс демократизации культуры в России, вдруг осознал, какую важную, ничем не заменимую функцию играет в обществе аристократия. И не только так называемая «аристократия духа», но и сословная аристократия в привычном ее понимании. Она призвана видеть «незримое очами», и в меру своих возможностей она выполняет эту функцию. С устранением этих «бездельников» общество слепнет, утрачивает способность восприятия глубинных процессов в духовной сфере.

«Демократизация культуры, — пишет Федотов о положении культуры в СССР, — приобретает зловещий характер. Широкой волной текущая в народ культура перестает быть культурой. Народ думает, что для него открылись все двери, доступны все тайны, которыми прежде владели буржуи и господа. Но он обманут и обворован. Господа унесли с собой в могилу — не все, конечно, ключи, — но самые заветные, от потайных ящиков с фамильными драгоценностями... В старой, полудворянской России «кухаркин сын», пройдя через школу, мог овладеть той культурой, которая сейчас в рабоче-крестьянской России ему недоступна. Причина ясна и проста. Исчезла та среда, которая прежде перерабатывала, обтесывала юного варвара, в нее вступавшего, лучше всякой школы и книг. Без этой среды, без воздуха культуры школа теряет свое влияние, книга перестает быть вполне понятной»[6].

И далее Федотов формулирует задачу, ту стратегию на много десятилетий, если не столетий, вперед, без осуществления которой России грозит историческое небытие.

«Создание элиты, или духовной аристократии, — пишет он, — есть задача прямо противоположная той, которую ставила себе русская интеллигенция. Интеллигенция нашла готовым культурный слой, главным образом дворянский по своему происхождению и отделенный от народа стеной полного непонимания. Она поставила своей целью разрушить эту стену любой ценой, хотя бы ценой уничтожения самого культурного слоя, ради просвещения народа. Опуститься самим, чтобы дать под-

няться народу, — в этом смысл интеллигентского “кенозиса”, или народничества»[7]. И далее Федотов покаянно признает ошибочность этого интеллигентского подхода к культуре. Признает свою вину в том, что необдуманно сам участвовал в выработке этой ошибочной стратегии развития, и призывает советскую интеллигенцию не повторять прошлых ошибок. «Мы, — признается он, — проглядели ценность и вечность духовной иерархии... В отсталой стране нужно начинать с Академии наук, а не с народной школы... Поставить творчество впереди просвещения... Единственный смысл существования нации — в ее творчестве»[8].

Процитированные строки опубликованы Федотовым в 1939 г., когда классическое евразийство уже сошло с исторической сцены, но тем более знаменательно, что признанный идейный вождь демократической интеллигенции признал необходимым воздать должное этому ошельмованному в демократических кругах движению. Подытоживая в 1938 г. скромные заслуги русской эмиграции, он пишет: «Я не забываю, что кое-что эмиграция все-таки дала... Это новое исчерпывается несколькими книгами религиозной философии и — евразийством»[9].

Немного истории

Начало евразийскому движению положили споры в узком кругу русских эмигрантов (в Софии в 1921 г.) по поводу вышедшей в 1920 г. брошюры Н. С. Трубецкого «Европа и человечество». В этой брошюре автор резко акцентировал то сковывающее влияние, какое оказывает на сопредельные культуры чрезмерно идеологизированная романо-германская культура. В этой брошюре, а также в последовавших за ней работах Трубецкой отмечал внутренне присущую агрессивность этой культуры, выразившуюся в идеологии европоцентризма. Подпадающие под влияние этой идеологии, сопредельные культуры заболевают комплексом неполноценности и ставят себе ложную задачу «догнать» Запад. Для этого оказывается необходимым, чтобы «отсталые» народы создавали у себя слой «стопроцентных» европейцев, что неизбежно приводит к чрезмерному растягиванию социальной структуры и к созданию дополнительных напряжений. В стремлении догнать Запад «отсталые» народы по необходимости ставят себе внешние и узкие цели, по достижении которых обнаруживается еще большее отставание в других областях. Развитие идет рывками, нарушая естественный для данного народа ритм движения, что в конечном итоге истощает энергию народа. Кроме того, западническая установка способствует формированию позитивистского мировоззрения, привычки обращать внимание на внешние достижения цивилизации, а не на приводящие к этим достижениям внутренние творческие процессы. Это и вызывает недооценку творчества и болезнь подражательства. А результат всего этого — деградация культуры.

Последовавшие за данной брошюрой евразийские сборники привлекли внимание эмигрантской молодежи именно выраженной в них верой в безграничные потенции русской культуры. И эта вера вовсе не была слепой. Трудно себе представить более жесткую критику реальной истории русской культуры, чем та, которая была высказана евразийцами. Недаром позднее, откликаясь на вышедшую в 1937 г. книгу Г. Флоровского «Пути русского богословия» (в которой автор как бы подытожил свои размышления периода евразийских споров), Бердяев заявил, что книга эта заслуживает скорее названия «Беспутство русского богословия».

Анализируя причины русской катастрофы 1917 г., евразийцы главный корень их видели не в происках подрывных партий и внешних сил, а в безответственно-

сти творцов русской культуры, в их порочном подражательстве и недооценке самобытности. Поэтому, не принимая коммунистического режима, евразийцы резко выступили против реставраторских, контрреволюционных попыток. Нельзя реставрировать то, что уже один раз привело к катастрофе. Без покаянного подвига, без переоценки своего духовного пути, без очищения и без переориентации с подражательства на творчество любые попытки лишь политических преобразований ни к чему хорошему не приведут.

«Для евразийцев, — писал в 1925 г. Н. С. Трубецкой, — самым важным является именно изменение культуры; изменения лишь политического строя или политических идей без изменения культуры евразийством отметается как несущественное и нецелесообразное»[10].

К сожалению, евразийцам не удалось удержаться на уровне первоначально поставленных задач. В 1924 г. проникшим в движение агентам ГПУ удалось соблазнить их утопической перспективой влиять на внутрироссийские процессы. Евразийцев убедили, что их идеи пользуются в СССР большой популярностью среди военной и комсомольской молодежи, и что им необходимо переориентировать свою деятельность на идеологическую обработку этой молодежи в духе евразийства. Переориентация на пропагандистские цели понизила теоретический уровень разработок и привела к расколу в движении, а возникшее в 1928 г. в Париже пробольшевистское крыло окончательно скомпромитировало движение в глазах русских эмигрантов.

Подводя итоги, следует сказать, что, хотя катастрофа 1917 г. привела к резкому снижению творческого потенциала России и ни о каком соревновании с Западом «на равных» сегодня не может быть и речи, все же в отдаленной перспективе евразийские идеи могут вновь стать актуальными. Эти идеи можно условно разделить на три группы:

1. Идеология подражательства неизбежно порождает чувство «второсортности» и не позволяет полностью развить творческий потенциал нации.

2. Именно в целях высвобождения творческих потенциалов миру неизбежно придется отказаться от моноцентричности. Но отказ от моноцентричности не должен привести к бесструктурной аморфности. Мир неизбежно будет структурироваться таким образом, что возникает лишь несколько культурно-исторических миров, обладающих относительной автаркией и своей собственной системой ценностей.

3. Есть основания полагать, что в будущем войны будут вестись не только за территории и не только за сырьевые ресурсы, а за качество человеческих ресурсов. Чтобы наша страна не стала помойкой для промышленных отходов и человеческих отбросов, необходимо все силы направить на укрепление не столько военного, сколько культурного потенциала страны. Только культуроцентрическое мировоззрение будет способствовать формированию полноценных политических, хозяйственных и культурных элит. Поскольку, как утверждает современная наука, сумма порядка и хаоса есть величина постоянная, то борьба, по всей видимости, будет сводиться к попыткам вытеснить хаос на чужую территорию, чтобы создать на собственной территории оптимальные условия для ускоренного и гармонического развития.

Евразийство как культуроцентрическое мировоззрение

Если попытаться выявить доминанту в сложном комплексе евразийских идей и в одной фразе охарактеризовать евразийство, то, видимо, самым удачным будет определение его как культуроцентрического мировоззрения.

Такое определение не только высвечивает суть евразийства, но, что особенно важно, встраивает его в исторический контекст и открывает перспективу для его плодотворного изучения.

Идейно-духовную ситуацию в России конца XIX — начала XX в. можно рассматривать как сложный и болезненный процесс вытеснения с господствующих позиций социоцентрического мировоззрения и формирования нового — культуроцентрического, в качестве одного из вариантов которого и следует рассматривать евразийство.

Начиная с 60-х годов XIX в. социальная проблема в идейной жизни России господствовала почти безраздельно. Никто не посмеет оспорить важность процессов социального преобразования, но «социальная упертость» интеллигенции неизбежно вела ее к почти полной дисквалификации, к неспособности выполнять ее основную работу. Самим своим положением в обществе интеллигенция призвана не политиканствовать, а, выражаясь фигурально, вырабатывать ту необходимую «культурную смазку» или ту культурную среду, в которой социально-политическая машина могла бы функционировать без сбоев и катастроф и могла бы безболезненно совершенствоваться.

Социально-политический активизм интеллигенции последней трети XIX в. в немалой степени, видимо, диктовался поиском алиби, поиском оправдания безделью в зоне своей основной ответственности, а также чувством своей творческой несостоятельности. Иначе нельзя объяснить тот факт, что эта «культурная беспочвенность», этот отрыв от источников творческого вдохновения, эта «бескрылость» интеллигенции не только не переживалась как личная трагедия несостоявшегося творца, но усиленно оправдывалась и насаждалась.

Степень интеллигентского одичания в указанный период ярко иллюстрирует статья В. В. Розанова 1916 г., в которой он, ссылаясь на свидетельство очевидца и на свои собственные воспоминания, пишет:

«Рок... духовной тупости... несли на себе все эти Зайцевы, Скабичевские, Протопоповы... Под влиянием этих критических скуратовых совершилось то, что, например, в семидесятых и половине 80-х годов прошлого века сочинения Пушкина нельзя было найти в книжных магазинах. Я помню эту пору: в магазинах отвечали — "не держим, потому что никто не спрашивает!" Г-н Абрамович повторяет то же о более ранней эпохе, которую он помнит: "Русское художество травили, вырывали ростки, заглушали начинания, причем дело этого заматывания поручали именно тем глухим и слепым в области литературы, которые в силу своей идейной и художественной слепоты, своего литературного кретинизма и могли быть литературными палачами".

Пишущий эти строки помнит удушье — подлинное удушье 90-х годов, когда каждый, кто чаял движения не одной только политической мысли, но также и широких областей духовной культуры, художественной, интимно-философской, задыхался, потому что невозможно было вдохнуть глотка воздуха, свободного от засилия нашей средней, лишенной вдохновения, жертвенности и огня радикальщины. Мы боролись, с одной стороны, и были тюремщиками, с другой. Мы возжигали свет в одной области и тушили в другой. Закрывать на это глаза, молчать об этом — может только трусливая бездарность, не верящая в свободное развитие русской культуры»[11].

Только в такой атмосфере «спекуляции на понижение» (по выражению философа Б. П. Вышеславцева) и смог, например, С. Я. Надсон стать первым поэтом, на книжки которого в библиотеках записывались на полгода вперед.

Евразийство не смогло бы возникнуть, если бы в русской интеллигенции не зародилась прослойка людей с совершенно иной душевно-духовной структурой. Одним интеллектуальным усилием культуроцентрическое мировоззрение создать было невозможно. И в деле воспитания новой интеллигенции — интеллигенции, **укорененной в культуре**, а через нее и **в религии**, — заслуга предшественников, и прежде всего «веховцев», которую невозможно переоценить.

Поскольку «веховцы» сами в большинстве своем были выходцами из рядов радикальной интеллигенции, постольку им легче было найти путь к сердцам своих бывших единомышленников. Нужно было не отрицать политику, а превратить ее из сферы борьбы в сферу государственного творчества, и тогда взорам интеллигентов открылись бы задачи такого масштаба, что им быстро пришлось бы распрощаться с ничем не оправданным чувством собственного превосходства и скромно заняться лишь теми аспектами общего дела, которые оказались бы им по плечу.

Можно согласиться с С. Л. Франком, который подчеркивает, что именно П. Б. Струве удалось впервые внести в интеллигентское сознание совершенно новую, неслыханную до той поры ноту.

«Эту ноту, — пишет Франк, — я мог бы определить как **государственное** сознание. Оппозиционное и в особенности радикальное, общественное мнение ощущало себя угнетенным властью и совершенно отчужденным от нее. Государственная власть — это были "они", чуждый и недоступный элемент двора и бюрократии, который мыслился как группа корыстных и умственно ограниченных властителей над подлинной, народной и общественной Россией. "Им" противостояли "мы" — "общество", "народ" и прежде всего "каста" интеллигенции, озабоченная благом народа и посвятившая себя служению народу, но по своему бесправному положению способная только критиковать власть, будить оппозиционное настроение и втайне подготовлять переворот. П. Б. — отчасти, вероятно, по своему происхождению из дворянско-бюрократической семьи (отец его был губернатором), отчасти по внутреннему призванию к политической мысли — нес в себе и проявлял с самого начала зародыш совершенно иного, именно ответственного, положительного, творческого политического образа мыслей, отчетливо выделявшегося от обычного... рабского сознания (которому суждено было — увы! — практически восторжествовать и определить судьбу России). Он рассуждал всегда о политике, можно сказать, не "снизу", а "сверху", не как член порабощенного общества, а сознавая себя потенциальным участником положительного государственного строительства... Это есть, конечно, единственно здоровое и плодотворное политическое сознание»[12].

Но если для поколения «веховцев» такое политическое самоощущение было вновь, то уже для поколения евразийцев оно приобрело силу привычки. Новое поколение не было развращено «подпольем» (в котором, по меткому замечанию нашего современника, «живут только крысы»), и его не доводила до истерики мнимая косность и неподатливость государственной машины. Напротив, на протяжении всей их сознательной жизни политический процесс в России развивался даже слишком быстрыми темпами, и им становились осязательно ясны малые возможности и второсортность политической деятельности в традиционном ее понимании. Не подпольщики — парламентарии и бюрократы принимают важнейшие решения касательно **высвобождения и роста жизненного потенциала нации.** Большая политика, определяющая в конечном итоге конфигурацию политических сил на мировой арене, творится в неменьшей степени в научных лабораториях, концертных залах и мансардах поэтов. Если, например, империя на евразийском континенте бы-

ла создана первоначально татарской саблей, то впоследствии именно религиозно-культурный перевес славяно-финно-угорских народов обеспечил постепенное перемещение ее жизненного центра из Сарая в Москву[13]. В то время как П. Б. Струве, претерпев громадную идейно-политическую эволюцию, все же ощущал себя лишь «**потенциальным** участником положительного государственного строительства», то будущие евразийцы с юных лет ощущали себя здесь центральными фигурами, ответственными за будущее России.

Ни в ком из будущих евразийцев не было и следа того классического русского «интеллигента», чьими отличительными признаками, по словам Г. П. Федотова, были «**идейность и беспочвенность**». Они не иссушали свою душу мечтами о том, что они сделали бы, окажись на месте начальства. Их интеллектуальная высокопрофессиональная работа была непосредственно связана с практикой, которую они считали политически значимой и важной для будущего России. И, что не менее важно, все они через семейно-родственные узы были теснейшим образом связаны с историей страны и с важнейшими сферами ее текущей жизнедеятельности.

Изучение евразийского движения поучительно, прежде всего, тем, что оно делает понятным, какого масштаба личности были готовы взять на свои плечи ответственность за будущее России, и какие перспективы эта смена поколений открывала перед страной. Ощущение этих открывавшихся перспектив лучше всего выражают стихи Анны Ахматовой:

Наше было не кончено дело,
Наши были часы сочтены,
До желанного водораздела,
До вершины великой весны,
До неистового цветенья
Оставалось лишь раз вздохнуть ...

Чтобы проиллюстрировать важную для понимания евразийства мысль о том, что не отдельные идеи и даже не совокупности идей выражают адекватно суть этого движения, а именно масштаб личности, пришедшей на смену типичному интеллигенту прошлого, приведу некоторые факты из биографий основоположников евразийства.

Основатель и вдохновитель евразийства кн. Николай Сергеевич Трубецкой родился в семье, давшей России выдающихся философов, художников, полководцев, государственных и общественных деятелей. И важно понять, что именно в таких семьях формируется способность «обобщать» опыт многих поколений. Такое «обобщение» радикальным образом отличается от формально-логического способа обобщения. Здесь опыт «сгущается» и «результируется» не в общих понятиях, а, если позволено будет так выразиться, в самой «тональности» личности и в «тональности» человеческих отношений, которые способствуют максимально быстрой ориентации в мире ценностей и нахождению оптимальных путей возрастания личности. Здесь уместно будет привести суждение Пушкина о том, что именно быстрота и верность «оценки», а не что-либо иное, характеризуют **умного** человека. По поводу грибоедовского Чацкого Пушкин замечает: «Все, что говорит он, очень умно. Но кому говорит он все это? Фамусову? Скалозубу? На бале московским бабушкам? Молчалину? Это непростительно. Первый признак умного человека — с первого взгляда знать, с кем имеешь дело, и не метать бисера перед Репетиловыми и тому под.»[14].

Выдающимся памятником русской культуры может почитаться уже сама семья Трубецких, сложившаяся в ней система воспитания, созданная ею атмосфера ра-

достного труда, сама «тональность» человеческих отношений и духовного строя составивших ее личностей. Духовное горение без экзальтации, благородство без высокомерия, пламенный патриотизм, направляемый любовью к истине, — вот лишь несколько черт характеров, свидетельствующих о найденной мере, которая не сковывает, а, напротив, благоприятствует гармоническому возрастанию личности.

Дядя Николая Трубецкого, выдающийся религиозный философ Евгений Николаевич, вспоминая о своей матери (бабушке Николая Сергеевича), писал: «В ней... были дары духа, **большие, чем справедливость**. Не справедливостью мы воспитывались, а **душевным подъемом**, который в ней исходил из глубокого внутреннего горения»[15]. Говоря о влиянии царившей в доме музыкальной атмосферы на формирование философского мировоззрения брата Сергея, он констатировал: «Тут **философия оказалась дочерью музыки**... Миросозерцание моего брата, а в особенности внутренняя музыка его существа — насквозь насыщены густым звоном лаврских колоколов и носят на себе печать великой народной русской святыни»[16].

Сын Евгения Николаевича, кн. Сергей Евгеньевич, вспоминает: «Большое образовательное и воспитательное значение имели для меня в детстве те разговоры взрослых между собой, которые велись в моем присутствии... "Пустых", светских разговоров я почти не слышал... Вести в своей среде такие разговоры считалось в наших семьях унизительным и даже почти неприличным <...>

Из разговоров взрослых я твердо понял, что все большие... должны принимать какое-то участие в общественных делах. Быть "богатым бездельником" и только жить в свое удовольствие казалось чем-то очень стыдным, почти позорным... Ни малейшего кичения аристократизмом в наших семьях, как с отцовской, так и с материнской стороны совершенно не было. Вообще, с понятием "аристократия" у меня с детства неразрывно связалось чувство **обязанности и ответственности**, но никак не мысль о превознесении себя над другими и о привилегиях <...>

Позднее, в мои гимназические и университетские годы, мне посчастливилось слышать у нас дома разговоры людей, представлявших цвет тогдашней русской общественности и ученого мира <...> то, что я собирал тогда крупицами из разговоров взрослых, я не мог почерпнуть ни из каких учебников или уроков»[17].

В свете вышесказанного мы с особой ясностью понимаем, что такая семейная и культурная традиция действительно может стать **почвой** для воспитания ученого и мыслителя такого масштаба, как Николай Трубецкой. Его словесный портрет оставил нам другой замечательный ученый и философ Д. И. Чижевский:

«Каждая статья и каждый доклад Трубецкого по вопросам его специальности, каждый, хотя бы и самый краткий разговор с ним оставлял одно и то же впечатление: перед вами гениальный ученый, который соединяет редкий дар научного обобщения с еще более редким даром — видеть каждый вопрос с совершенно необычной, новой точки зрения. Не менее поразительна была его способность формального овладения материалом, в частности языковым. Во всяком случае, из соединения этих трех редких даров возникает тот незабываемый стиль работ, докладов и разговоров Трубецкого, в котором даже мимоходом высказанные "суховатые", но до крайности точные обобщения сейчас же подтверждались длинным рядом примеров, выбранных из материала поразительной широты... Каждый его доклад давал с поразительной четкостью совершенно новое освещение, которое само собою подводило слушателя к целому ряду дальнейших обобщений.

<...> Мало есть работ принципиального характера в мировой науке, в которых все было бы сказано с такой прозрачной ясностью»[18].

Самый младший из евразийцев Петр Николаевич Савицкий (р. 1895) — сын председателя черниговской земской управы, а затем члена Государственного совета, любимый ученик Петра Бернгардовича Струве — сочетал блестящую академическую карьеру с практической политической работой в качестве коммерческого секретаря посланника при российской миссии в Осло (1916–1917) и начальника экономического отделения в Управлении иностранных дел деникинского правительства (1919). Вот как аттестовал его в январе 1921 г. П. Б. Струве:

«Сим удостоверяю, что оставленный при экономическом отделении Петроградского Политехнического Института Петра Великого для подготовления к профессорскому званию кандидат экономических наук Петр Николаевич Савицкий обнаружил выдающиеся дарования, еще будучи студентом Института, он был весьма деятельным участником организованных мною практических занятий (семинарий) и еще на студенческой скамье дал ряд интересных и самостоятельных печатных работ, что побудило меня предложить Отделению оставить его при Институте по специальности истории хозяйственного быта. Во время войны я устроил прикомандирование П. Н. Савицкого, тогда еще студента, к Российской Дипломатической миссии в Христиании, где он занимался экономическими вопросами по поручению Посланника и моему (в качестве Председателя одного специально организованного во время войны экономического комитета).

В последние годы П. Н. Савицкий продолжал усердно заниматься вопросами политической экономии, экономической политики и экономической географии и в очень трудных условиях написал обширный труд, еще не напечатанный, но подлежащий напечатанию в ближайшем времени и посвященный основным философским и методологическим проблемам экономической науки.

Я считаю П. Н. Савицкого по его дарованиям и интересам весьма квалифицированным для преподавательской деятельности, в которую он, я уверен, внесет всю присущую ему живость своего пытливого ума ...»[19].

Еще один участник движения — Петр Петрович Сувчинский (р. 1892), сын штатского генерала, председателя правления общества «Нефть», музыковед и культуролог, с молодых лет занимался организацией во всероссийском масштабе просветительских музыкальных концертов, издавал собственный журнал «Мелос» (1917), руководил кружком философов и теоретиков музыкальной культуры (одним из деятельных членов которого был, например, будущий академик Б. В. Асафьев).

И, наконец, философ и богослов Георгий Васильевич Флоровский (р. 1893) — доцент Новороссийского университета, сын и внук иереев. Из этой семьи вышло несколько профессоров, и когда в 1911 г. образовалось Одесское Библиографическое общество, то, с некоторым преувеличением, можно было бы говорить о чем-то вроде «семейного подряда» — так много членов семьи Флоровских вошло в состав учредителей Общества. И уже в первый год существования его печатного органа — «Известий Одесского Библиографического общества» — сам Георгий Васильевич опубликовал в нем четыре статьи. Позднее Г. В. Флоровский стал профессором Парижского Богословского православного института, выдающимся деятелем Всемирного экуменического движения и автором известного труда «Пути русского богословия».

Приведенных биографических фактов, я думаю, достаточно, чтобы понять, какого масштаба национальные задачи готовились и были призваны всем своим прошлым решать евразийцы. Но их личная трагедия состояла в том, что революционная катастрофа поставила Россию перед лицом проблемы не **развития** творческого потенциала нации, а всего лишь **мобилизации** тех остатков ресурсов, которые еще

сохранились. Не **культуроцентрическое мировоззрение**, а **мобилизационная идеология** была поставлена историей страны в повестку дня. Поэтому-то ГПУ так сравнительно легко удалось отвлечь евразийцев от исследования глобальных проблем взаимодействия различных культур и соблазнить сомнительной перспективой участия их во внутрироссийских идеологических процессах.

Поэтому все написанное евразийцами начиная с 1924 г. нельзя рассматривать как адекватное выражение их мировоззрения, а нужно корректировать и интерпретировать с учетом указанной их переориентации.

«Мы, — пишет Трубецкой в исповедальном письме к Савицкому от 8–10 декабря 1930 г., уже спустя два года после своего разрыва с евразийством, — представители европейско-русской культуры. Культура эта в настоящее время умирает и в СССР заменяется новой, тоже русской, но во всяком случае не европейско-русской. Примкнуть к этой новой культуре мы не можем, не перестав быть самими собой. Работать на старую культуру — нецелесообразно, так как те масштабы, к которым стремились мы, совершенно не соответствуют современному масштабу этой умирающей культуры. Что же делать? — Думаю, что не остается ничего другого, как выйти за пределы национально-ограниченной европейско-русской культуры и (volens-nolens) работать на культуру общеевропейскую, притязающую на звание общечеловеческой. Другого ничего не остается. Разумеется, нельзя при этом заставить себя приобщаться к тем ее сторонам, которые нам, русским, органически чужды, — но в области интеллектуальной культуры, в частности науки, никаких преград нет, и в этой области мы прямо и должны влиться в ряды европейских ученых»[20].

Чрезвычайно интересны и поучительны трубецковские оценки теоретических результатов евразийской мысли. Не отказывая ей в проницательности, он отмечает чрезмерную прямолинейность и перехлесты евразийской теоретической мысли периода увлечения политической злобой дня, а также чрезвычайный вред сокращения дистанции между «лабораторными» разработками и пропагандой. И эти его критические замечания прежде всего касаются печально известной евразийской идеи «идеократии», к разработке которой сам Трубецкой приложил немалые усилия, замыслив ее сначала как идею культурократии, а затем сузив ее содержание и низведя ее до уровня политического рецепта.

«Мы, — признается Трубецкой, — оказались великолепными диагностами, неплохими предсказателями, но очень плохими идеологами, — в том смысле, что наши предсказания, сбываясь, оказываются кошмарами. Мы совершенно верно поняли, что государственный строй современности и ближайшего будущего есть строй идеократический. Но как всмотришься пристальнее в конкретные воплощения этого строя, так приходишь к заключению, что это не идеал, а полнейший кошмар, причем очень сомнительно, чтобы такой строй и впредь мог стать чем-нибудь иным <...> Сталин — не случайность, а тип, могущий быть выведен из понятия идеократии чисто дедуктивным путем. Перемена содержания дела не изменит. Сталин останется сталиным, безразлично, будет ли он действовать во имя Православия. В последнем случае он, может быть, будет еще опаснее для Церкви, чем сейчас. Словом, будучи по-прежнему убежден, что идеократия есть единственно возможный в настоящее время государственный строй, я в то же время вижу все глубокие органические недостатки этого строя и не могу относиться к нему с энтузиазмом, — а потому не могу и проповедовать его... Проповедовать европейцам идеократию значит проповедовать коммунизм, — а на это ни у кого из нас рука не поднимется»[21].

Почвенническая установка оправдана и плодотворна только в том случае, когда

под почвой понимается тысячелетняя духовная культура, и когда почва нацелена на всемерное развитие этой культуры. Когда же горизонт сужается до политической злобы дня, то возникает реальная опасность идеологизации символа «почва» и превращения его в инструмент политической мобилизации.

О том, что евразийство как культуроцентристское мировоззрение оказалось надежным противоядием против националистических соблазнов, ярче всего говорит тот факт, что евразийцы раньше очень многих разглядели антикультурную суть германского фашизма и его опасность для самого германского народа. И это при всем при том, что многие в демократических кругах пытались навесить ярлык фашизма и на евразийцев[22].

В письме к П. Н. Савицкому от 12 июля 1933 г. Н. С. Трубецкой пишет:

«Нормальный, здоровый народ никогда не будет настаивать на том, что он принадлежит высшей расе и что другие народы, с которыми он имеет дело, стоят ниже его. Если такая навязчивая идея своего превосходства у народа появляется, это есть всегда доказательство того, что не все в порядке... <такой> народ в глубине души чувствует себя ниже своих соседей в культурном или каком-нибудь ином отношении и старается "перекричать" это свое ощущение, убедить самого себя в том, что он выше и лучше всех. Все эти психологические комплексы создаются исторически, исторически же изживаются и б.ч. приводят к самым плачевным последствиям... У немцев такой... многовековой комплекс по отношению к романцам. Ведь не надо забывать, что современные немцы — потомки тех германских племен, которым не удалось завоевать Галлию и Италию, германцы, завоевавшие Галлию и Италию быстро романизировались и слились с теми романизированными галлами и средиземноморцами, культурное превосходство ("престиж") которых германцы ощущали испокон веков... Такой "компенсаторный" элемент имелся всегда и в русском национализме... Евразийство ставило себе задачу преодоления частнонародного национализма (по крайней мере, так понимал дело я, когда писал об общеевразийском национализме).

Частнонародный национализм по природе своей антисоциален. Кроме того, он, так сказать, антигеографичен и антиисторичен, ибо всегда острием своим направлен против соседей, с которыми в силу исторически сложившихся обстоятельств данному народу приходится уживаться <...>

Вскрытие истинной природы и подсознательных мотивов такого национализма дает указание на единственный возможный вид его преодоления. Это — идея союза народов по признаку единства исторической судьбы, совместной культуры и месторазвития. Такой союз предполагает соответствующее перевоспитание народов, что и должно явиться задачей государственных деятелей, ученых, писателей и т. д.»[23].

Евразийство не смогло исполнить всех поставленных перед собой задач. Политические идеи оказались в большинстве своем ошибочными и неплодотворными. Но, думается, что как культуроцентрическое мировоззрение и как своеобразный вариант «почвенничества» евразийство еще не скоро утратит свою актуальность.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России. Т. 2. М., 1991. С. 201.
[2] Там же. С. 202.
[3] РГАЛИ. Ф. 1348. Оп. 7. Ед. хр. 70. Л. 1.
[4] Там же. Л. 2.

[5] РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 26. Л. 139.

[6] *Федотов Г. П.* Указ. соч. С. 207–208.

[7] Там же. С. 211–212.

[8] Там же. С. 213–216.

[9] Там же. С. 194.

[10] *Трубецкой Н. С.* Мы и другие // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 352.

[11] *Розанов В. В.* О писательстве и писателях. М., 1995. С. 634–635.

[12] *Франк С. Л.* Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 75–76.

[13] Эта иллюстрация, впервые набросанная в рецензии П. Н. Савицкого на брошюру Н. С. Трубецкого «Европа и человечество» (в первом номере журнала «Русская мысль» за 1921 г.), а затем расцвеченная в работах Н. С. Трубецкого и Г. В. Вернадского, стала как бы основной моделью для построения евразийских историософских концепций.

[14] *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: В 10 т. 2-е изд. М., 1958. Т. 10. С. 122.

[15] *Трубецкой Е. Н.* Из прошлого // Князья Трубецкие. Россия воспрянет. М., 1996. С. 27.

[16] Там же. С. 31, 40.

[17] Там же. С. 145–147.

[18] *Чижевский Д. И.* Князь Николай Сергеевич Трубецкой // Современные записки. Париж, 1939. № 68. С. 445, 467.

[19] ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 1. Л. 12.

[20] ГАРФ. Фонд П. Н. Савицкого, № 5783.

[21] Там же.

[22] См.,напр.: *Степун Ф. А.* Рецензия на «Евразийский временник». Книга третья. 1923 // Современные записки. 1924. № 21 (Париж). С. 407.

[23] ГАРФ. Фонд П. Н. Савицкого. № 5783.

ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ОБЩЕСТВ

Н. Г. Филиппенко

КИЕВСКОЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО (1908–1919): КОНТУРЫ ИСТОРИИ*

Осмысление таких исторических феноменов, как религиозно-философское возрождение в России начала XX в., требует помнить, что стержень их существования составляло стремление осознать, что есть православие, и определить свое отношение к нему. Понимание этого расширяет горизонт видения историко-философского процесса дореволюционной России и возвращает из небытия такое если не забытое, то явно недооцененное, явление, как религиозно-философские общества. Даже беглый взгляд на историю этих обществ позволяет избежать двух упрощений в понимании религиозно-философского ренессанса: 1) рассмотрения его с точки зрения появления нескольких ярких, самобытных, одиноко стоящих фигур в русской философии; 2) сведения его исключительно к явлению философской мысли. Первое опровергается и тем, что практически все наиболее известные религиозные философы России начала XX в. не просто входили в Московское, Петербургское и Киевское Религиозно-философские общества, но были либо их основателями, либо членами совета или правления (в частности, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, кн. Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, С. Л. Франк, В. В. Розанов, В. В. Зеньковский и др.), и тем, что наиболее известные их работы обсуждались на заседаниях одного, а нередко двух и даже всех трех обществ, часто — до опубликования. Тем самым религиозно-философские общества были своего рода прообразом философской школы, созидающей свое, особое направление в истории мысли. Второе упрощение снимается тем, что еще с момента возникновения религиозно-философских собраний в Петербурге (1901–1903)[1], на смену которым пришли религиозно-философские общества, развитие религиозно-философской мысли шло в контексте осмысления православия как русла движения жизни и отдельного человека, и общества в целом, что актуализировало вопросы, вошедшие в русскую культуру благодаря А. С. Хомякову: «Что есть Церковь? Что есть Православие?», — и максимально, насколько возможно, приблизило философию к «горячим точкам» общественного бытия с иной, противоположной марксизму стороны.

С этой точки зрения исследование истории дореволюционных религиозно-философских обществ только начинается. Меньше всех повезло именно Киевскому РФО[2], поскольку среди архивных материалов и дореволюционных публикаций, касающихся его истории, до сих пор не обнаружены ни протоколы заседаний, ни дневники участников, содержащие подробное описание событий, наполнявших его существование. Картина жизни КРФО восстанавливается путем собирания множества фрагментов, затерявшихся в архивах, газетной и журнальной периодике, частных собраниях, фондах музеев. Очевидно, нас ждет долгий путь обнаружения новых документальных свидетельств с неизбежным уточнением ранее установленного, дополнением его неизвестными подробностями.

Возникновение религиозно-философских обществ как официальных организационных структур стало возможным благодаря Указу от 4 марта 1906 г. «О временных правилах об Обществах и Союзах»[3], в котором были четко выписаны процедура и условия регистрации тех или иных общественных образований, что фактически свидетельствовало о формировании гражданского общества в России. В октябре 1906 г. было зарегистрировано Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева (Московское РФО)[4], а летом 1907 г. — Петербургское РФО[5]. Киевское Религиозно-философское общество также могло появиться в 1907 г. Однако 20 декабря[6] газета «Киевская мысль» писала: «Вчера под председательством Киевского вице-губернатора Н. Н. Чихачева в губернском правлении состоялось очередное заседание особого присутствия по делам об обществах и союзах. <...> Не получили легализации: 5) устав Киевского Религиозно-философского общества»[7]. Причина отказа — в Уставе не указано местонахождение правления и ничего не сказано о лицах, не могущих быть членами Общества. 15 января 1908 г. учредители — профессора В. З. Завитневич (Киевская духовная академия), П. В. Тихомиров (Нежинский историко-филологический институт, Высшие коммерческие курсы (коммерческий институт)), и. д. доцента КДА П. П. Кудрявцев и приват-доцент А. Ф. Одарченко (Университет св. Владимира) — подали документы вторично с учетом указанных замечаний, и 23 января КРФО было зарегистрировано[8].

Если Уставы Московского и Петербургского РФО в значительной мере дублировали друг друга[9] (по воспоминаниям члена ПРФО А. А. Мейера, устав «был списан с московского религиозно-философского общества»[10]), то устав Киевского РФО был выписан значительно подробнее и имел целый ряд отличий. В нем, в частности, было указано, что членами общества могут быть также и те, кто не проживает в Киеве (§ 2), перечислены категории лиц, которые не могут быть членами КРФО (§ 4, примеч.), оговорено участие в собраниях представителей печати (§ 11, примеч.), более детально охарактеризованы принципы организации работы совета (§ 14–18) и проведения общих собраний (§ 20–25)[11].

Обществу было разрешено начать свою деятельность 6 марта 1908 г.[12] Заседания КРФО проходили преимущественно в Киевском общественном собрании (сначала — в Музыкальном переулке, 1, а затем по ул. Владимирской, 45); в 1909 г. несколько заседаний было организовано в украинском клубе (ул. Владимирская, 42), в январе 1917 г. — в помещении Педагогического музея им. Наследника Цесаревича Алексия (ул. Владимирская, 57), в марте этого же года — в Университете св. Владимира, в апреле и июне — в коммерческом институте, в мае 1918 г. — в гимназии А. В. Жекулиной (ул. Львовская, 27). Возможно, выбором основного места проведения заседаний КРФО обязано издателю газеты «Киевская мысль» Рудольфу Карловичу Лубковскому, бывшему товарищем председателя, а затем предсе-

дателем Совета старшин Киевского общественного собрания и способствовавшему освещению деятельности Общества на страницах газеты, а также членам КРФО, старшинам этого же собрания — А. Б. Гольдману и Н. Ф. Страдомскому; последний был также старшиной украинского клуба.

Итак, «6 марта (1908 г. — *Н. Ф.*) состоялось первое, учредительное собрание Киевского религиозно-философского общества, на котором были произведены выборы членов совета общества. Председателем общества избран проф. П. В. Тихомиров, товарищем его — П. П. Кудрявцев, казначеем — о. Липковский, секретарем — В. В. Зеньковский, тов. секретаря — А. А. Евсевский, членами совета — В. З. Завитневич и А. Ф. Одарченко. Кандидатами в члены совета избраны В. Д. Попов и А. И. Максаков»[13]. Итак, все учредители КРФО, зарегистрированного 23 января 1908 г.[14], — П. В. Тихомиров, П. П. Кудрявцев, В. З. Завитневич и А. Ф. Одарченко — оказались во главе Общества. Собрание КРФО от 10 марта 1909 г., при оставшихся председателем и товарищем председателя Тихомирове и Кудрявцеве, внесло изменения в состав Совета, членами которого стали профессора КДА В. З. Завитневич, В. И. Экземплярский, доцент КДА В. Д. Попов, журналист В. Н. Лашнюков, священник Василий Липковский, кандидатами — В. Я. Головня и В. С. Костецкий. Секретарем остался студент Университета св. Владимира В. В. Зеньковский, казначеем избран преподаватель Первой мужской гимназии А. Б. Селиханович[15].

Особенностью руководства КРФО этого периода является то, что подавляющее большинство его (товарищ председателя, почти все члены и кандидаты в члены Совета) — преподаватели либо КДА, либо духовных училищ, связывавшие религиозную жизнь и ее преобразования с Православной церковью. Это сближало Киевское РФО с Московским РФО памяти Вл. Соловьева, участники которого считали, что «смысл, содержание и теоретическое оправдание наше религиозное движение найдет, только идя по пути, указанному русским философом Владимиром Соловьевым. Правда, часто его решения были приблизительны, неточны, недостаточно углублены, даже противоречивы, но его неустанное стремление христиански освещать и оценивать всю жизнь, литературу, искусство, факты общественной жизни, его методы, цели его философии, главные выводы — идея Богочеловечества и мира как становящейся Церкви — настолько еще не пройдены до конца, что религиозное сознание долго еще будет отправляться в своих настроениях от Соловьева. Пропаганду и проведение в жизнь этого круга идей и взял на себя небольшой кружок единомышленников, и одним из орудий в этом деле и представилось создание соответствующего общества»[16].

В то же время председатель КРФО П. В. Тихомиров был близок скорее к реформаторству в духе Петербургского РФО, деятельность которого, по словам А. В. Карташева, «окрашивала яркая литературная репутация Мережковского в тона какого-то внецерковного религиозного революционизма, сопутствующего революционизму политическому»[17]. Это становится очевидным при изучении дискуссий, происходящих в КРФО. Именно такая позиция Тихомирова, вероятно, вызвала нелицеприятную оценку его, прозвучавшую в переписке между членами МРФО С. Н. Булгаковым и А. С. Глинкой: «Относительно Религиозно-философского общества[18] ничего не решили... В Киеве тоже есть. Там пародирует Павел Тихомиров»[19]. Нет сомнения, что оценка эта вызвана программным докладом П. В. Тихомирова «Современные задачи религиозной мысли и практики», прочитанным на первом открытом заседании КРФО 25 апреля 1908 г. Он начал с утвержде-

ния, что «современное Православие находится в упадке и как теоретическая доктрина, и как практическая сила»[20]. По его мнению, «Православие было сильно в меру его неизвестности и, главным образом, в силу его тесной связи с национальной идеей»[21], упрочение которой он приписывает славянофилам, рассматривая их позицию как одну из попыток реставрации православия. Все эти попытки, включая философскую, связанную с именами В. Соловьева, архиепископа Антония (Храповицкого), и научную, «охраняли современную религиозную мысль и практику от резкого разрыва с прошлым Православия»[22]. Доклад вызвал резкую критику (в частности, П. В. Тихомирову возражали В. З. Завитневич, В. Д. Попов, В. В. Зеньковский, А. Б. Селиханович), сущность которой сводилась к тому, что религиозный кризис имеет вовсе не богословские основания, а связан со слабостью религиозной жизни, с тем, что православие не стало общественной силой.

Ровно через полгода, 30 октября 1908 г., состоялся доклад товарища председателя П. П. Кудрявцева, обсуждение которого продолжилось 4 ноября. Уже само название («О мерах к религиозному возрождению России») обнаруживало диаметрально противоположную оценку его автором отечественного религиозного движения. В отличие от П. В. Тихомирова, докладчик говорил не о кризисе, а об усиливающемся в русском обществе религиозном движении, и, продолжая линию Хомякова и Киреевского, неправомерно сведенную Тихомировым к национально понятому православию, о необходимости «практического созидания религиозной жизни, а не одного только теоретического и академического обсуждения вопросов религии»[23]. Хотя для этого отрезка истории Киевского РФО с самого начала был характерен идейный конфликт между председателем и Советом Общества, но, вероятно, позиция Тихомирова первоначально имела поддержку среди его членов, поскольку в 1909 г. он был избран председателем вторично.

Причину этих разногласий, которые выразились в оживленных дискуссиях буквально на всех заседаниях этого этапа развития КРФО, на наш взгляд, следует искать в слишком расплывчатой формулировке § 1 его Устава[24], определявшего цель Общества, что, впрочем, было характерно и для Уставов МРФО и ПРФО[25], и соответственно — в порядке вступления в действительные члены Общества (§ 3 Устава), от позиции которых зависело то, какие идеи будут преобладать в нем. Удивительно, но уже одно из первых сухих сообщений в прессе зафиксировало именно эти моменты, хотя его автор, вероятно, не подозревал об их значимости для истории КРФО: «. . . общество имеет своей целью “всестороннюю разработку вопросов религии и философии”. Действительными членами общества являются лица, которые, по их приглашении, явятся в первое общее собрание общества, подпишутся под утвержденным его уставом и вступят в число его членов»[26]. Таким образом, уставные формулировки оказались шире той идейной платформы, на которой стояло большинство из создателей КРФО — христиански (читай: православно. — *Н. Ф.*) осмысливать существующие реалии. Такая широта была неслучайной: РФО видели свою задачу в том, чтобы обратить ко Христу те слои общества, которые искали Бога на ложных путях. Это дало возможность участвовать в их работе людям самых разнообразных религиозных убеждений: «Основную массу посетителей и членов общества составляют учащаяся молодежь, интеллигенты, полуинтеллигенты из рабочих, конторщиков и пр., все больше лица, не выяснившие себе окончательно своей веры; обособленно от них стоит: группа духовных лиц, большая группа толстовцев, затем — мистики “декадентского” склада, евангелики, баптисты, лица с мировоззрением левых партий и другие»[27]. Но здесь же таилась опасность того, что РФО не выполнят свою

неписаную задачу — утверждение правоты православного миропонимания. Неудовлетворенность широтой обсуждаемых вопросов, уводящей мысль из православного контекста, со временем привела к созданию православной секции в КРФО[28], а также выразилась в издании журнала «Христианская мысль» (1916–1917), который изначально был определен как «орган православного самосознания»[29].

Именно этот смысловой «зазор» между позицией большинства членов Совета КРФО и формулировкой § 1 его Устава, по нашему мнению, определил характер и содержание дискуссий первых лет существования Общества, обнаруживших идейные разногласия между председателем и Советом.

Февраль 1910 г. стал переломным моментом в истории Киевского Религиозно-философского общества. Двухлетняя дискуссия, проходившая между председателем Общества П. В. Тихомировым, видевшим его развитие вне связи с Православной церковью, и членами Совета КРФО (товарищем председателя П. П. Кудрявцевым, В. З. Завитневичем, В. И. Экземплярским и др.), для которых не существовало абстрактной религиозности, а «быть христианином» означало «принадлежать к Церкви», завершилась упрочением позиций второго направления: председателем был избран профессор Киевской духовной академии П. П. Кудрявцев; товарищами председателя — доцент КДА В. Д. Попов и доцент Университета св. Владимира В. В. Зеньковский; членами Совета — профессора КДА В. З. Завитневич и В. И. Экземплярский, литераторы В. Н. Лашнюков и Е. М. Кузьмин. Фактически в руководстве Общества только Е. М. Кузьмин, входивший также в Киевское отделение Русского теософического общества, разделял точку зрения П. В. Тихомирова. Для обращения к более широкой общественности КРФО занимается организацией с помощью народных университетов (народной аудитории и Общества распространения образования в народе) лекций по философии религии, истории религии и христианской Церкви[30]. В октябре 1910 г. появилось сообщение об образовании богословских курсов при КРФО[31].

В начале 1912 г. в Киевском РФО насчитывалось 58 действительных членов и 12 соревнователей[32]. Этот год стал годом испытаний и для членов КРФО, и для самого Общества. 10 апреля Св. Синод принял указ № 5004 об увольнении В. И. Экземплярского, экстраординарного профессора по кафедре нравственного богословия Киевской духовной академии, члена Совета КРФО, «вследствие признания преподавательской деятельности его несогласною с требованиями Высочайше утвержденного Устава духовных Академий и вредною»[33]. Формальным поводом для увольнения стала его статья «Гр. Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взгляде на жизненное значение заповедей Христовых», опубликованная в начале 1912 г. в сборнике «О религии Льва Толстого» в издательстве «Путь». С докладом на основе этой статьи («Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взгляде на жизненное значение евангельских заповедей») автор выступал также на закрытом собрании КРФО 30 октября 1911 г. Был также издан указ Св. Синода от 13 апреля 1912 г.[34] о запрете служащим в духовных учебных заведениях участвовать в легальных обществах и союзах, не утвержденных Св. Синодом, под страхом увольнения. К ним были отнесены внецерковные организации, не связанные с духовными учебными заведениями. Их точные характеристики в указе представлены не были, но Киевское Религиозно-философское общество, согласно резолюции митрополита Киевского и Галицкого Флавиана от 16 апреля 1912 г., должны были покинуть безотлагательно преподаватели Киевской духовной академии, семинарии, подольского и софийского духовного училища и двух женских духовных училищ[35]. 8 мая 1912 г. в «Киевской мысли» бы-

ло напечатано письмо профессора Киевской духовной академии В. З. Завитневича, члена Совета КРФО, доказывающего абсурдность указа Св. Синода, по которому в разряд запрещенных попало «Императорское русское военно-историческое общество», Почетным Председателем которого был сам Император Николай II[36].

КРФО были вынуждены покинуть профессора Киевской духовной академии П. П. Кудрявцев (председатель общества), В. З. Завитневич (член Совета), доценты КДА В. Д. Попов (товарищ председателя) и И. П. Четвериков, преподаватель Киевской духовной семинарии А. И. Максаков (казначей), преподаватель Киевско-софийского духовного училища В. С. Костецкий (кандидат в члены Совета). С их уходом Обществу был нанесен значительный урон: во-первых, официально был запрещен тот диалог богословов и философов (шире — православия и культуры), который начал формироваться как общественное явление еще с момента возникновения Религиозно-философских собраний в Петербурге (1901–1903); во-вторых, Общество лишилось самых деятельных своих членов, двое из которых были его основателями. Уже 16 мая состоялось общее собрание КРФО, посвященное обсуждению указа Св. Синода, в результате которого Общество фактически оказалось обезглавленным. «Мнения ораторов существенно разделились: одни настойчиво предлагали обратиться в Синод с просьбой уяснить, что именно он считает неодобрительным в обществе, цель которого — по утвержденному его уставу — всесторонняя разработка вопросов религии и философии; другие же находили бесцельным такое обращение. После голосования, большинством ***двух*** голосов, принято решение не обращаться ни с какими ходатайствами»[37]. 30 мая были избраны новые члены Совета вместо выбывших: литератор А. К. Закржевский, преподаватели киевских гимназий А. П. Истомин и Ф. П. Истомин, а также преподаватель Коллегии Павла Галагана Н. Э. Глокке. Товарищем председателя вместо В. Д. Попова стал член Совета М. П. Истомин, казначеем — член Совета В. И. Экземплярский. Выборы председателя КРФО были отложены до осени. В ноябре председателем общества был избран В. И. Экземплярский, казначеем — А. П. Истомин, членами ревизионной комиссии стали известный врач, директор Александровской больницы, гласный городской думы Н. Ф. Страдомский и профессор Политехнического института П. Р. Слезкин.

К началу 1914 г. КРФО смогло преодолеть кризисные явления, вызванные запретом преподавателям духовных учебных заведений участвовать в его работе. В отчете за 1913 г. значится: «... обществом было прочитано 14 рефератов: 10 — в открытых собраниях и 4 — в закрытых. В последнее время интерес к религиозно-философскому обществу заметно усилился, что отразилось и на увеличении количества членов. Небольшой членский взнос (3 руб.) и рассрочка для внесения делают религиозно-философское общество доступным и для небогатых людей»[38]. Происходят изменения в руководстве Общества: в 1914 г. вместо доц. Университета св. Владимира П. В. Тихомирова членом ревизионной комиссии становится П. В. Петровский; в 1915 г. в Совет КРФО вместо Н. Ф. Страдомского избран журналист В. Н. Лашнюков. В октябре 1914 г. появляется информация об издательской деятельности Общества. Возможно, поскольку речь идет о новом издании Общества, хрестоматия для взрослых «Волны вечности в русской художественной литературе» — не первая публикация КРФО. Эта книга, автором которой является П. П. Кудрявцев (хотя имя его на титульном листе не указано), — подтверждение того, что члены КРФО, вынужденно покинувшие Общество, продолжали участвовать в его работе.

В 1915 г. возникает и обсуждается идея издания ежемесячного журнала «Хри-

стианская мысль». Самым ранним из пока найденных документальных подтверждений этого является письмо И. П. Четверикова от 9 апреля 1915 г., где он пишет, что участвует в создании в Киеве журнала, который сыграет определенную роль в общественной и культурной жизни[39]. Разрешение В. И. Экземплярскому на издание журнала «Христианская мысль» было выдано киевским губернатором 2 ноября 1915 г.[40] 10 ноября 1915 г. в «Киевской мысли» была очерчена содержательная направленность «Христианской мысли»: «Новый журнал ставит своей задачей отвечать на духовные запросы современного общества и содействовать повышению темпа религиозной жизни в России. Являясь органом православного самосознания, “Христианская мысль” имеет в виду также следить и знакомить читателей с различными религиозными исканиями и настроениями как в России, так и за ее пределами. Содержание будущего журнала определяется тем, что в нем принимают участие как представители богословской науки и философской мысли в России, так и многие из известных русских писателей по религиозным вопросам»[41]. Следует процитировать еще одну публикацию «Киевской мысли», уже от 3 января 1916 г., где упоминается о том, что первый номер журнала выйдет в первых числах января, а также перечисляются основные разделы журнала: «1) статьи по всем отраслям богословских наук; 2) статьи по всем группам философских наук, насколько они имеют отношение к религиозным вопросам; 3) опыты построения христианского миросозерцания, с ответами на вопросы о ценности жизни и смысле ее; 4) статьи по вопросам религиозного воспитания; 5) статьи, отражающие область христианских переживаний и настроений; 6) статьи по церковно-общественным вопросам; 7) очерки, посвященные обзору религиозных исканий современности; 8) обзоры современной литературы и жизни с точки зрения отражения в них религиозной стихии; 9) хроника церковной жизни в России и религиозной жизни на Востоке и Западе; 10) обзор печати и библиография»[42].

Не являясь официально органом Киевского Религиозно-философского общества, что, по всей видимости, значительно сузило бы круг авторов журнала в связи с уже упоминавшимся запретом участвовать в его деятельности преподавателям духовных учебных заведений, «Христианская мысль», тем не менее, фактически была им, поскольку ее издателем и редактором стал В. И. Экземплярский, в феврале 1916 г. вновь избранный председателем КРФО[43]. На страницах журнала печатались доклады, прочитанные на заседаниях Общества, статьи членов КРФО. Авторами журнала были также члены Московского (С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, Н. А. Бердяев, С. Н. Дурылин) и Петербургского (прот. Константин Аггеев, С. А. Аскольдов) Религиозно-философских обществ. В № 12 за 1917 г. в самом конце, на обложке журнала, была помещена редакционная статья, в которой, в частности, говорилось: «Христианская Мысль, вступая в 3-ий год существования, будет издаваться по прежней программе, в прежнем направлении и при участии тех же сотрудников. На первом плане для Редакции неизменно остается задача служить уяснению вечных ценностей христианского жизнепонимания. Во Христе и его Евангелии Редакция видит единственный источник света жизни и залог возможного духовного возрождения России и всего мира... Редакция убеждена, что, несмотря на все ужасы русской жизни и видимое забвение Бога народными массами, близок уже час духовного пробуждения народа, тоски по Богу и искания Его правды. Задача всех церковных людей — сделать все возможное, чтобы утолить эту жажду духовную, когда она пробудится, из чистого источника Христова учения и поставить перед народным сознанием пресветлый лик Господа Иисуса, потому что нет сомнения, что придут в среду на-

рода другие люди не с проповедью Христа и Его Евангелия, но с учениями чисто человеческими»[44]. Это был последний номер «Христианской мысли», издаваемой В. И. Экземплярским.

О значении, которое приобрело Общество в церковно-общественной жизни к последнему году своего существования (его члены участвовали в работе киевского комитета по делам Православной церкви, входили в постоянный церковно-епархиальный Совет при епископе, В. В. Зеньковский был министром вероисповеданий при гетьмане Скоропадском, П. П. Кудрявцев делегатом Московского Поместного собора 1917–1918 гг., где высказался против отделения украинской Церкви[45]), свидетельствует тот факт, что 15 и 22 сентября 1919 г. на его заседаниях выступил митрополит Киевский и Галицкий Антоний (Храповицкий), который рассказал о своих заграничных скитаниях[46]. Последние из пока найденных документальных свидетельств о существовании Киевского Религиозно-философского общества датированы октябрем 1919 г. Так, 9 (22) октября в газете «Киевская жизнь» появилось сообщение: «Киевское религиозно-философское общество постановило обратиться с воззванием к “братьям-христианам” по поводу последних событий. Воззвание издается киевским комитетом “Союза Возрождения”»[47]. На ее же страницах 18 (31) октября читаем: «В Киеве организуется украинское религиозно-научное общество имени Петра Могилы. Состоялось собрание инициативной группы, в которую вошли видные члены русского религиозно-философского общества. Общество имеет целью объединить все религиозно-просветительские элементы Киева, сочувствующие украинству»[48]. Что стоит за этим сообщением — раскол в КРФО, прекращение его существования или возникновение еще одного религиозно-философского общества, но с иными задачами, куда вошли члены КРФО, не покидая его, — еще предстоит установить.

* *
*

Очертив канву внешней истории КРФО, обратимся к обобщению того круга вопросов, которые были предметом обсуждения на его заседаниях и в конечном итоге определили его своеобразие. Как уже упоминалось, первое заседание было посвящено анализу религиозного движения в России. На протяжении первых лет существования Общества этот вопрос был стержневым: ему было посвящено (прямо или косвенно) 10 заседаний. Характерно, что и в дальнейшем эта тема продолжает обсуждаться, обретая новые акценты: анализ религиозной ситуации на Украине (А. Б. Селиханович «Религия в идейной жизни нашего края» (21 марта 1913 г.)); связь религиозного возрождения с социально-политическими вопросами (В. Н. Лашнюков «Церковь и социализм» (30 апреля 1917 г.), А. Е. Жураковский «Христианство и общественная работа» (24 сентября 1917 г.)); участие молодежи в религиозном движении (О. П. Прохаско «К вопросу о религиозных исканиях современной молодежи» (10 января 1913 г.), П. Р. Слезкин «О христианских студенческих союзах» (17 января 1913 г.)). Что касается вопроса об интеллигенции и ее роли в религиозном движении, его обсуждение, в основном, связано с полемикой вокруг сборника «Вехи»[49], участниками которой были и члены КРФО. Собственно сборнику «Вехи» было посвящено два заседания Киевского Религиозно-философского общества (10 и 17 декабря 1909 г.), на которых был прочитан и обсужден доклад А. Б. Селихановича «Душевный склад, миросозерцание нашей интеллигенции по “Вехам”. Но и при обсуждении других тем вопрос об интеллигенции возникал

не однажды. Так, например, в дискуссии от 30 октября 1908 г. по поводу доклада П. П. Кудрявцева «О мерах к религиозному возрождению России» П. В. Петровский указывал, что интеллигенции, с одной стороны, присуще искание Бога, а с другой — «явно пренебрежительное отношение к ищущим со стороны большей части русской интеллигенции»[50]. Неоднократно говорилось о том, что спасение интеллигенции — в Церкви[51], что именно там она «может найти умиротворяющее душевное равновесие и исцеление»[52]. Следует особо выделить доклады о религиозном движении, сделанные членами КРФО, входившими также в Киевское отделение Русского теософического общества, в частности, О. О. Радецким («О современном теософическом движении» (9 декабря 1908 г.)) и Е. М. Кузьминым («О текущем религиозном моменте» (13 октября 1909 г.) и «Религиозные предчувствия современности» (30 марта 1914 г.)). Их обсуждение обозначило четкое размежевание в КРФО между православными и теми, кто искал Бога вне Христа. Попытке докладчиков представить теософию как некое универсальное учение о мистическом Богопознании, не требующее отречения от какой-либо формы религиозной веры, поскольку связывает познание Бога со сравнительным изучением различных религий, было противопоставлено православное видение теософии как эклектического учения, ни к чему не обязывающего человека, зовущего «укрыться в оболочку и там культивировать наше внутреннее совершенство, наш усталый дух», в то время как христианство «проповедует не бегство от мира сего, а зовет людей к творчеству, к реализации божественного начала здесь, на нашей грешной земле», в котором путь к Богу «идет не через богомудрие, а ... указан Христом»[53].

Характерно то, что вопрос о религиозном возрождении рассматривался в тесной связи с вопросом об отношении к Церкви и церковным реформам. При всей остроте дискуссий, вызванных последним, надо признать, что большинство членов общества придерживались мнения протоиерея Павла Светлова (настоятеля храма и профессора богословия Университета св. Владимира), согласно которому, разрыв с Церковью «образовал бы непроходимую и опасную пропасть и нанес бы ужасный удар религии»[54]. Но и положение как самой Церкви, так и внутри нее требует преобразований: должно быть изменено отношение Церкви и государства, в ней самой следует устранить «юридическую закваску и монашеское владычество[55], и тогда не будет необходимости довольствоваться суррогатами религии»[56]. Необходимость церковных реформ поддерживали также В. В. Зеньковский и В. З. Завитневич: Церковь должна освободиться в равной мере и от цезарепапизма, и от папоцезаризма, изменить свое отношение к культуре, отказаться от подмены нравственного начала юридическим, что создает угрозу формальной принадлежности к Церкви ее членов. В. В. Зеньковским в этом ключе было сделано несколько специальных докладов — «О религиозном индивидуализме» (7 мая 1908 г.) и «Об отношении к историческому христианству» (27 октября 1909 г.), — где содержится предостережение от увлечения индивидуализмом в религиозной жизни, которое «ведет к религиозному обособлению и неразрешимой религиозной трагедии»[57], состояние отсутствия веры в Церковь характеризуется как «религиозное и церковное одичание»[58], частью распространяющееся и на тех, кто близок к церковной жизни, а также отмечается странная связь, существующая между интересом к религиозным вопросам и непримиримым, жестким отношением к Церкви и историческому христианству. Задачу христианина он видит в сохранении верности Церкви Христовой, хотя «церковность в наши дни становится юродством», но этого не стоит бояться, так как «юродством проповеди можно спасти верующих» (См.: 1 Кор. 1, 18)[59]. Этот доклад был настолько важен

для В. В. Зеньковского, что десятилетия спустя в своих мемуарах он возвращается к нему и к полемике по этому вопросу в КРФО: «очень помню историю, связанную с одним моим докладом, носившим название “Об историческом христианстве”. Он был по существу направлен против моих друзей по Дух. Академии: их критицизм в отношении к церковной традиции (мои все друзья принадлежали к церковным *радикальным* кругам) возмущал меня давно, — и я решил однажды выступить прямо и решительно против того, что я называл “церковным нигилизмом” (в резком отвержении церковного радикализма тогда чрезвычайно со мной сходился Булгаков). Доклад мой был принят не холодно, а болезненно — но надо сказать, что с того времени у моих друзей много в их высказываниях стало носить другой характер»[60]. Сюда же примыкает и доклад доцента Киевской духовной академии В. Д. Попова «Может ли быть спасение вне Церкви?» (15 октября 1910 г.).

Но на заседаниях КРФО были озвучены и другие мнения по вопросу о взаимоотношении религиозного движения и Церкви. Одно из них, менее радикальное, высказал на заседании КРФО Н. А. Бердяев, поставив вопрос о том, «может ли Церковь в настоящее время иметь в себе всю полноту религиозной жизни, и каково соотношение между Церковью как мистическим телом и церковью как внешней эмпирической формой выявления религиозной сущности»[61]. Другое, более резкое мнение выразил П. В. Тихомиров, рассматривая религиозное движение как нейтральное по отношению к той или иной Церкви. С его точки зрения, религиозно-философские общества «должны искать совершенно свободно, не предрешая ничего, не связывая себе рук ничем. Если в результате этих исканий окажется какое-нибудь новое религиозное слово, новая религия, — то этого нечего бояться»[62].

Для тех, кто незыблемо стоял на том, что вне Церкви нет христианства, чрезвычайно важен был вопрос о ее взаимоотношении с государством, тесно связанный с реформой церковного управления. Суть многих докладов, прозвучавших на эту тему (В. И. Экземплярский «Вопрос о свободе вероисповеданий в первые века христианства» (19 ноября 1908 г.), его же «Прения в Государственной Думе по вероисповедному вопросу» (18 апреля 1911 г.), М. П. Истомин «Царь и патриарх. Взаимоотношение государства и Церкви в московский период Русской Империи» (6 апреля 1912 г.); П. П. Кудрявцев «Современное положение Православной Церкви» (26 марта 1917 г.)), сводилась к следующему: 1) Церкви не следует, опираясь на государственную поддержку, проявлять насилие в вопросах веры; 2) государство одинаково относится ко всем Церквам; 3) реформа церковного управления должна состоять не только в восстановлении патриаршества и созыве церковного собора, но и в оживлении «деятельности прихода — той основной ячейки, из координации которых собственно и вырастает коллектив церковного строя. При этом... только оживление приходской жизни в состоянии будет внести живую струю и в самое соборное начало. Этот проект уже выносит осуществление проблемы церковного строительства за пределы собственно клерикальной среды посредством привлечения мирян в известный круг вопросов, касающихся церковного благоустройства в более широком смысле»[63], чему свидетельством явились церковные братства XVI–XVII вв., ставшие оплотом православия в период насаждения унии католицизмом на Украине и в Белоруссии.

Естественно, что особый интерес для историка философии представляют те доклады, содержание которых определило философское осмысление истин христианского вероучения. Мощное начало этому направлению было задано докладом Н. А. Бердяева «Философское оправдание христианства», посвященным работе «На-

ука о человеке» профессора Казанской духовной академии В. И. Несмелова. Доклад был зачитан 22 октября 1908 г., затем опубликован в журнале «Русская мысль» (1909. Кн. IX. С. 54–72) под заглавием: «Опыт философского оправдания христианства (О книге Несмелова “Наука о человеке”)», а также произнесен им на заседаниях Петербургского (24 февраля 1909 г.) и Московского (дата не установлена) РФО[64]. Газетные публикации[65] сохранили для нас довольно подробное изложение выступления Бердяева в КРФО, которое как бы заранее очертило религиозно-философские темы, оказавшиеся определяющими для Общества: 1) опыт человеческого бытия как доказательство истины христианского вероучения (В. Н. Лашнюков «Вопрос о происхождении религии с точки зрения опытной философии» (31 октября 1910 г.), его же «Ум Христов (К вопросу об опытном Богопознании)» (6 апреля 1915 г.), В. В. Зеньковский «Проблема религиозного опыта» (17 декабря 1912 г.), В. Ф. Марцинковский «Религиозная вера как основа жизни» (28 апреля 1915 г.)); 2) понимание нравственности как закона человеческого бытия, бытия по образу Божию. Здесь, бесспорно, важнейшая роль принадлежит В. И. Экземплярскому, профессору нравственного богословия Киевской Духовной Академии («Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взгляде на жизненное значение евангельских заповедей» (30 октября 1911 г.), «Христианское юродство и христианская сила» (3 марта 1915 г.)). Важность этой темы он сам определил следующим образом: «Если в области христианского вероучения, в самом существенном, мы уже можем с благодарной памятью жить плодами многовековых усилий древней Церкви в ее стремлении облечь христианскую истину в точно отвечающие ей догматические формулы, то в области нравственного христианского учения мы почти не имеем таких формул, а дело понимания евангельского учения в его отношении к запросам нашей жизни во многих случаях является нашим долгом, требует напряженной работы нашего христианского сознания, а иногда и нравственного подвига»[66].

Ряд докладов был посвящен осмыслению отечественной религиозно-философской традиции, ее прошлого и настоящего. Здесь прослеживается интерес, прежде всего, к раннему славянофильству (В. З. Завитневич «Основные положения в системе философского мировоззрения Алексея Степановича Хомякова» (16 ноября 1910 г.), П. П. Кудрявцев «Некоторые мотивы в стихотворениях А. С. Хомякова и К. С. Аксакова» (11 января 1911 г.)) и творчеству В. Соловьева (П. П. Кудрявцев «Связь с отцами в сердце и мысли В. Соловьева», В. В. Зеньковский «В. Соловьев как философ» (оба — 28 ноября 1910 г.)). Что касается современности, то кроме уже упомянутого сборника «Вехи» предметом критического разбора были идеи Д. Мережковского, З. Гиппиус, Н. Минского, В. Розанова (А. Б. Селиханович «О Д. С. Мережковском» (4 мая 1909 г.); цикл докладов А. К. Закржевского, представлявших отдельные главы его книги «Религия», вышедшей в Киеве в 1913 г., — «Современное религиозное сознание в России и его представители: Д. С. Мережковский, Н. Минский, З. Гиппиус, В. Розанов» (25 сентября, 11 октября, 29 октября, 15 ноября 1912 г.).

С началом Первой мировой войны и в ее преддверии в КРФО рассматривались темы, бывшие предметом обсуждения и в МРФО, и в ПРФО: 1) влияние догматических различий православия и католицизма на формирование самобытных типов культуры (В. З. Завитневич «Банкротство просветительских начал западноевропейской образованности и выступление России как носительницы начал истины христианского учения» (9 ноября 1914 г.), В. В. Зеньковский «Идея религиозной культуры и ее исторические судьбы» (25 января 1915 г.)); 2) проблема мессианизма и мис-

сианизма, связанная с религиозным самоопределением общества, которой помимо докладов (И. В. Герчиков «О мессианизме» (5 мая 1913 г.), М. П. Истомин «Польский мессианизм в его переживаниях в прошлом» (19 апреля 1915 г.)) был посвящен ряд публикаций в журнале «Христианская мысль» (в частности, В. В. Зеньковского «Россия и Православие» в № 1, 2, 4).

Остается сожалеть, что столь важное направление отечественной религиозно-философской мысли и общественной жизни было прервано и забыто на долгие годы. При этом следует признать, что изучение деятельности религиозно-философских обществ важно не только для восстановления пробелов истории, но и для понимания того, что как тщетно возродить религиозно-философскую традицию, основанную на православии, путем лишь интеллектуальных усилий, вне личного приобщения к Церкви Христовой ее носителей, так и невозможно, будучи христианином, оставаться позитивистом в области философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Исследование выполнено в рамках украинско-российского научно-исследовательского проекта «Философские, психологические и религиозно-философские общества в дореволюционной России (Москва, Санкт-Петербург, Киев)», осуществляемого по результатам общего конкурса НАН Украины и РГНФ (проект 15/05-03/91301а/Ук).

[1] Собрания представителей Церкви и интеллигенции, проходившие под председательством епископа Ямбургского Сергия (Страгородского), ректора С.-Петербургской духовной академии, будущего Патриарха Московского и всея Руси (1943–1944). Запрещены обер-прокурором Св. Синода К. П. Победоносцевым.

[2] До сих пор собственно Киевскому Религиозно-философскому обществу было посвящено всего несколько работ: *Шурляков С.* До історії філософських товариств у Києві //Філософська і соціологічна думка. 1993. № 7–8. С. 147–186; *Филиппенко Н. Г.* 1) Киевское Религиозно-философское общество (1908–1918/1919): эскизы к истории // Христианская мысль. 2005. № 2. С. 260–278; 2) Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919): неизвестные страницы истории. Организация, люди, судьба (по материалам архивов и дореволюционной периодики) // Практична філософія. 2005. № 4. С. 74–91; 3) От истории организации к истории идей: Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919) под руководством П. В. Тихомирова (1908–январь 1910) // Христианская мысль. 2006. № 3. С. 217–229. — Исследование деятельности КРФО, основанное на анализе содержания журнала «Христианская мысль», проведено в работе: *Scherrer J.* Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija — Mitglieder (1901–1917). Berlin, 1973. S. 226–234. — Есть ряд исследований, посвященных творчеству представителей КРФО (см., напр., работы В. Грищенко, В. Летцева, Н. Мозговой, П. Проценко, М. Ткачук и др.).

[3] 27479. — Марта 4. Именной Высочайший указ, данный Сенату (Собр. Указ. 1906 г. Марта 7, отд. I, ст. 308). О временных правилах об Обществах и Союзах // Полн. собр. законов Российской империи. Собр. 3-е. 1906. Отд. 1-е. Т. 26. СПб., 1909. С. 201–207.

[4] В ноябре 1905 г. учредителям в регистрации Общества было отказано ввиду того, что Устав Общества не был утвержден министром внутренних дел. По указу от 4 марта 1906 г. этого не требовалось. Подробнее см.: *Носов А. А.* От «соловьевских обедов» — к религиозно-философскому обществу // Вопросы философии. 1999. № 6. С. 93–94.

[5] Подробнее см.: *Ермичев А. А.* Сезоны Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2006. Т. 7. Вып. 2. С. 133–154.

[6] Все даты указаны по старому стилю.

[7] Киевская мысль. 1907. № 328. См. также: Журналы заседаний Киевского Губернского по делам об обществах Присутствия. 22.11–19.12.1907 г. // Гос. архив Киевской обл. Ф. 10. Оп. 1. № 76. Л. 45. (См.: Приложение 1 к: *Филиппенко Н. Г.* Киевское Религиозно-философское общество... // Христианская мысль. 2005. № 2. С. 270–271.)

[8] См.: Журналы заседаний Киевского Губернского по делам об обществах Присутствия. 23.01–20.02.1908 г. // Гос. архив Киевской обл. Ф. 10. Оп. 1. № 80. Л. 61–62. (Приложение 2 к: *Филиппенко Н. Г.* Киевское Религиозно-философское общество... // Там же. С. 271–272). Объявление о внесении в реестр обществ и союзов устава КРФО опубликовано в газете «Киевские губернские ведомости» 20 (№ 32), 22 (№ 33) и 27 (№ 34) марта 1908 года.

[9] Ср.: *Носов А. А.* Указ. соч. // Вопросы философии. 1999. № 6. С. 91–93 (Устав МРФО); Петербургское Религиозно-философское общество (1907–1917) / Публ. Е. В. Бронниковой // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 123–125 (Устав ПРФО).

[10] Цит. по: Петербургское Религиозно-философское общество (1907–1917) // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 120.

[11] См.: Дело об Обществах и Союзах, утвержденных на основании закона 4 марта 1906 г. 7.12.1906–20.03.1909 гг. // ЦГИА Украины. Ф. 442. Оп. 636. Д. 647. Ч. III. Л. 600–607. (См.: Приложение 2 к: *Филиппенко Н. Г.* Киевское Религиозно-философское общество... // Практична філософія. 2005. № 4. С. 87–90).

[12] См.: Дело об Обществах и Союзах... // Там же. Л. 599. (См.: Приложение 2 к: *Филиппенко Н. Г.* Киевское Религиозно-философское общество... // Там же.

[13] Киевская мысль. 1908. № 68. Информацию о лицах, участвовавших в заседаниях КРФО, см. в Приложении 2 к: *Филиппенко Н. Г.* От истории организации к истории идей... // Христианская мысль. 2006. № 3. С. 228–229.

[14] См.: Журналы заседаний Киевского Губернского по делам об обществах Присутствия. 23.01–20.02.1908 г. // Гос. архив Киевской обл. Ф. 10. Оп. 1. № 80. Л. 61–62. (Приложение 2 к: *Филиппенко Н. Г.* Киевское Религиозно-философское общество... // Христианская мысль. 2005. № 2. С. 271–272).

[15] Киевские вести. 1909. № 70.

[16] Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве // Век. 1907. № 9. С. 108.

[17] *Карташев А. В.* Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. 1951 (Paris). VIII. С. 53.

[18] Имеется в виду МРФО.

[19] С. Н. Булгаков — А. С. Глинке. 15.05.1908 // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 165.

[20] Киевская мысль. 1908. № 116.

[21] Киевские вести. 1908. № 112.

[22] Там же.

[23] Киевская мысль. 1908. № 303.

[24] Дело об Обществах и Союзах... // ЦГИА Украины. Ф. 442. Оп. 636. Д. 647. Ч. III. Л. 600–607. (См.: Приложение 2 к: *Филиппенко Н. Г.* Киевское Религиозно-философское общество... // Практична філософія. 2005. № 4. С. 87–90.)

[25] См. примеч. 10.

[26] Киевская мысль. 1908. № 90.

[27] Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве.

[28] Впервые эта идея была озвучена на отчетно-выборном собрании в феврале 1910 г.: «При обсуждении отчета некоторые члены общества предлагали учредить две секции: христианскую, для изучения христианства, и философскую» (Киевские вести. 1910. № 52).

[29] Киевская мысль. 1915. № 312.

[30] Киевские вести. 1910. № 52.

[31] Киевская мысль. 1910. № 284.

[32] Киевская мысль. 1912. № 70. — О том, кто является действительными членами и членами-соревнователями, см. § 3 и 4 Устава КРФО. (См.: Дело об Обществах и Союзах... // ЦГИА Украины. Ф. 442. Оп. 636. Д. 647. Ч. III. Л. 600–607. (См.: Приложение 2 к: *Филиппенко Н. Г.* Киевское Религиозно-философское общество... // Практична філософія. 2005. № 4. С. 87–90.)

[33] Отчет о состоянии Киевской Духовной Академии за 1911–1912 учебный год // Тр. КДА. 1913. Кн. 1. Январь. С. 37.

[34] Там же. С. 51–52.

[35] Там же.

[36] *Завитневич В.* Новое распоряжение Св. Синода (Письмо в редакцию) // Киевская мысль. 1912. № 127.

[37] Киевская мысль. 1912. № 134.

[38] Киевская мысль. 1914. № 35.

[39] Первое упоминание о письме см.: *Шурляков С.* До історії філософських товариств у Києві // Філософська і соціологічна думка. 1993. № 7–8. С. 170–[80. Письмо И. П. Четверикова Т. Г. Балаховской. 9.IV.1915 г. // ИР ЦНБ НАН Украины. Ф. III. № 64192. С. 1].

[40] См.: Приложение 3: Архивные материалы, касающиеся деятельности В. И. Экземплярского в Киевской Духовной Академии, а также выданное Киевским губернатором разрешение на издание журнала «Христианская мысль» / Публ. Т. А. Рогозовской //Христианская мысль. 2004. № 1. С. 113–114.

[41] Киевская мысль. 1915. № 312.

[42] Киевская мысль. 1916. № 3.

[43] Там же. № 45.

[44] Христианская мысль. 1917. № 12. С. 113–114.

[45] Киевская мысль. 1917. № 282.

[46] Киевлянин. 1919. № 28. — По-видимому, речь идет о его пребывании в течение полугода с конца 1918 г. совместно с архиепископом Волынским Евлогием (Георгиевским) в заточении в униатском, а затем католическом монастыре на Западной Украине.

[47] Киевская жизнь. 1919. № 33. — Под последними событиями имелся в виду захват Киева большевиками 1–3 октября и последовавшие затем 4 октября еврейские погромы, вызванные подозрениями, что евреи стреляли из окон домов в спину солдатам Добровольческой армии. Вероятно, воззвание было попыткой остановить участников погромов.

[48] Киевская жизнь. 1919. № 41.

[49] Обзор полемики см.: *Сапов В. В.* Вокруг «Вех» (Полемика (1909–1910 годов)) // «Вехи»: pro et contra. М., 1998.

[50] Киевская мысль. 1908. № 303.

[51] Киевская мысль. 1909. № 286.

[52] Киевская мысль. 1908. № 308.

[53] Там же. № 329.

[54] Там же.

[55] Подобное суждение о монашестве, которое о. Георгий Флоровский назвал «протестантизмом восточного обряда», было довольно распространенным в то время и содержало «выпады против монашеской монополии в управлении Церковью, против касты ученого монашества», суть которых состояла «в том, что постригаются не для аскезы, а для карьеры, и поэтому последующая их жизнь и епископов, выходящих из этой среды, ничего общего с монашеским призванием не имеет... а бюрократическая система управления Церковью делает приходское духовенство совершенно бесправным перед этими епископами, превращая епископов в деспотов-тиранов» (*Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 19). Эта критика, с одной стороны, способствовала подготовке православного сообщества к восстановлению патриаршества и соборного начала в Церкви, а с другой — стала побудительной причиной для обновленчества 20-х годов прошлого века.

[56] *Поспеловский Д. В.* Указ. соч. С. 19.

[57] Киевские вести. 1908. № 124.

[58] Киевские вести. 1909. № 288.

[59] Там же.

[60] *О. Василий Зеньковский.* Из моей жизни // Памяти отца Василия Зеньковского. Париж, 1984. С. 94.

[61] Киевские вести. 1908. № 296.

[62] Там же.

[63] *Истомин М. П.* Царь, Патриах и Земщина // Христианская мысль. 1916. № 6. С. 127.

[64] См.: Петербургское Религиозно-философское общество (1907–1917) / Публ. Е. В. Бронниковой // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 125–136; *Соболев А. В.* К истории Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева // Историко-философский ежегодник'92. М., 1994. С. 109.

[65] Киевская мысль. 1908. № 295; Киевские вести. 1908. № 283.

[66] *Экземплярский В. И.* За что меня осудили? Киев, 1912. С. 13.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ МЫСЛИ: ТЕМЫ, ИМЕНА, СЮЖЕТЫ

Д. А. Крылов

ПРОПЕДЕВТИКА СПОРА О СОФИИ*

В конце 1928 г. о. Сергий Булгаков был вынужден закончить софиологический семинар. Об этом он с сожалением сообщает в письме к В. А. Зандер, написанном в 1929 г.: «Не знаю, будет ли он повторяться и продолжаться. Едва ли. Но я не имею оснований быть им недовольным. Были острые вопросы, иногда высекались искры, вообще чувствовалось пламя догматической жизни. По нынешним временам за это надо благодарить Бога»[1]. Если бы он в тот момент знал, каким испытаниям подвергнется в самое ближайшее время...

Известно, что тучи критики начали сгущаться над головой о. Сергия Булгакова в 1924 г. Если принять во внимание мнение игумена Геннадия Эйкаловича, то к этому времени уже была сформирована среда, где неприязненно относились к о. Сергию, и где была с одобрением встречена статья главы Зарубежной Православной церкви митрополита Антония Храповицкого с обвинениями в адрес русских софиологов[2]. Автор статьи выступил против софиологов, которые, по его определению, учат о «четвертой женской ипостаси во Св. Троице».

Есть основание думать, что определенная подоплека этой статьи лежала в области политики. Связано это было с начавшимся процессом поиска основ идентификации среди различных слоев и групп русской эмиграции. Православные иерархи были, несомненно, заинтересованы как в сохранении паствы, так и в преодолении духовного кризиса перед лицом утраты веры. А значит, вполне естественным процессом было столкновение различных интересов на почве охраны православия, его догматических основ. И, следовательно, объектом для законных нападок становились все те, кто, привнося в понимание христианства свое видение, признавались реформаторами. Ситуация осложнялась начавшимся процессом отделения ряда церковных общин от автокефальной иерархии.

Потому-то явно публицистическая статья митрополита Антония, несмотря на последующее снятие обвинений в адрес о. Сергия (через три месяца), получила известную поддержку. За Булгаковым закрепились обвинения в учении о «четвертой ипостаси» и «богословском фантазерстве». Сам он в тот момент ограничился протестом в газете «Вечернее Время».

Сергей Николаевич Булгаков пришел в богословие как истинно верующий человек, но, как заметил его ученик архиепископ Иоанн Шаховской, в нем еще немало было от светского философа[3]. Эта незавершенность трансформации, так хорошо заметная со стороны, проявилась в некоем кредо мыслителя, отстаивающего свое право на рефлексию: «Церковное предание, иными словами, есть не статика, но динамика, оно оживает для нас в огне нашего собственного воодушевления. Книжники и фарисеи всех времен хотят обратить предание или в мертвую археологию, или внешний закон и устав, в мертвящую букву, которая требует себе подчинения»[4].

Напомним, что на заре своего жизненного и научного пути он уже поплатился за подобное «непочтение» к ортодоксии, когда его изыскания по Марксу не только не были оценены по достоинству, но и вызвали резкую критику. Правда, тогда он был молод и независим, мог выбирать любой путь. Теперь же мыслитель был связан церковным уставом. Его прежние высказывания и интеллектуальный поиск, возможно для кого-то сомнительный, создавали благоприятную почву для оценок. Поэтому совершенно не случайно ему припомнили критику его учения о Софии кн. Е. Н. Трубецким и его зависимость от взглядов Вл. Соловьева и о. Павла Флоренского.

Критика, если так можно выразиться, «догнала» о. Сергия. Митрополит Антоний, несомненно, был хорошо осведомлен и знал суть критических замечаний, сделанных Е. Н. Трубецким. Последний прямо указывал на то, что С. Н. Булгаков «мыслит Софию *по-гностически*, изображает ее в виде самостоятельного эона», и «она — тот мировой демиург, который может даже стать повинным “суете тления”»[5]. Сам же митрополит Антоний далее этого не идет и, уже извиняясь за сказанное, в полувопросительной форме пишет: «Во всяком случае, не имея никаких оснований не доверять о. Сергию, я, не входя в рассуждения о том, теперь ли он только освободился от такой ошибочной мысли о Четвертой Ипостаси, или эта мысль ему была чужда и раньше, от души приветствую и его православие, и его благочестивую настроенность, и его доброе влияние на верующих студентов и желаю ему всяческих успехов на ученом и пастырском поприще деятельности»[6].

В целом это замечание носило двойственный характер и исподволь ставило под сомнение принадлежность богослова к православной традиции. Здесь же можно было бы предположить, что митрополит Антоний, возможно, указал о. Сергию на «любительский» характер его софиологии. Могла иметь место и та историческая установка, согласно которой по канонам Соборов вопросами догматического учительства могли заниматься только епископы[7].

При таком подходе становится более понятным, что поиски Булгаковым «лакун», или «пустот», в догматике могли рассматриваться в лучшем случае как сомнительные, в худшем — как уклон в католицизм или анархию протестантизма. Ведь он со своей идеей Софии фактически вторгался в область, существенную и значимую для православия, затронув одновременно и тринитарное, и христологическое учения. Эту мысль подчеркивает священник Георгий Зяблицев, рассуждая о границах свободы в современной богословской мысли[8].

Не случайно, работа «Ипостась и ипостасность», в которой о. Сергий попытался снять недоразумения с проблемы «четвертой ипостаси», встретила резкую критику со стороны архиепископа Феофана Быстрова, с которым он сотрудничал прежде, участвуя в работе особого подотдела миссионерского отдела, посвященного вопросу о почитании Имени Божия. На это непосредственно указывает сам Булгаков в своем объяснении митрополиту Евлогию, которое было дано в ответ на послание

Архиерейского синода Русской православной церкви за границей от 18 (31) марта 1927 года[9].

Он высказывает недоумение по поводу того, что если до революции 1917 г. его идеи о Софии, Премудрости Божией, изложенные, главным образом, в книге «Свет невечерний», удовлетворяли духовное начальство, то теперь они стали объектом для критики.

При этом Булгаков как бы вскользь упоминает о том, что эти идеи были высказаны им в его бытность мирянином. Но ведь это и важно. Он должен был вспомнить слова патриарха Тихона: «Вы в сюртуке нам нужнее, чем в рясе»[10]. Для него важнее то доверие, которое ему было оказано. Во всяком случае, ему не следовало забывать, что у о. Павла Флоренского были большие сложности при подготовке к защите магистерской диссертации в Московской духовной академии[11]. И хотя «Свет невечерний» был широко известен в церковных кругах, на него не смотрели тогда как на богословский труд.

Добавим, что о. Сергий, возможно, заблуждался относительно позиции архиепископа Феофана по вопросу имяславия, считая его сторонником учения о почитании Имени Божия. По мнению Д. Сапрыкина, архиепископ Феофан придерживался умеренной позиции, в отличие от, скажем, крайне негативной точки зрения все того же митрополита Антония Храповицкого.

Сегодня нет оснований считать, что архиепископ Феофан поддерживал «имяславческую» формулу или учение о. Антония Булатовича, или о. Павла Флоренского. И, скорее всего, так и было, но некоторые сомнения вызывает желание исследователя аргументировать свои выводы в духе парадокса: «Предположение о том, что архиепископ Феофан был сторонником учения “имябожников” как такового (а не некоторых его положений, в числе которых есть и несомненные) тем более странно, что этот почитаемый архиерей активно и совершенно открыто выступал против “софиологии” о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова»[12].

Если для последних это и был некий единый комплекс идей, то вряд ли их стоит рассматривать как единую совокупность или как универсальное учение.

Отметим также, что в самом Послании Архиерейского Синода об имяславии нет ни единого слова[13]. Другое дело, что сам о. Сергий Булгаков уже предвидел цепь будущих рассуждений о его связи с имяславием и стремился защититься авторитетом Поместного собора 1917–1918 гг., где проблема была поднята, но, видимо, каждый остался при своем мнении. Из-за того что соборное определение так и не было выработано, создалась ситуация неопределенности. Как известно, Булгаков взял на себя труд в качестве докладчика подотдела дать общее философско-религиозное введение к вопросу о почитании Имени Божия. В результате появилась его книга «Философия имени», из которой при жизни мыслителя, в 1930 г., была опубликована первая глава под заглавием «Was ist das Wort?». Полагаем, что к этому были серьезные причины, так как написанную немногим позже «Трагедию философии», хотя и на немецком языке, о. Сергий издал в 1927 г. полностью.

И чтобы завершить здесь внешнюю линию рассмотрения действующих в начале лиц «спора о Софии», можно сослаться на характеристику самого архиепископа Феофана, которую дал Н. М. Зернов: «Он всюду видел происки масонов и подозревал в неправомыслии не только о. Булгакова и еп. Вениамина, но даже самого митр. Антония»[14]. В нашем случае имелся прямой повод — это деятельность Парижского Богословского православного института, где о. Сергий преподавал догматическое богословие, и деятельность Русского студенческого христианского движения при

финансовой поддержке YMCA, где мыслитель и священник Булгаков принимал самое активное участие.

Еще постановлением Карловацкого Всезаграничного собора от 16 ноября 1921 г. Общество христианской молодежи было признано «явно масонским учреждением». Именно на вреде деятельности Союза христианской молодежи (YMCA) сосредоточил свое внимание архиепископ Феофан в докладах Архиерейскому собору и синоду Русской зарубежной церкви, сделанных в июне и ноябре 1926 г. соответственно. На фоне обвинений в адрес YMCA разворачивается критика в адрес А. В. Карташева, Н. А. Бердяева и прот. о. Сергия Булгакова, который «разумеет особое, отличное от Трех Ипостасей Божественной Троицы, существо. Не решаясь приписать этому существу наименование Ипостаси, так как в таком случае Святая Троица превратилась бы в четверицу, он в то же время старается удержать за ним известную долю самостоятельного существования. И для этой цели вводит в православную догматику новое догматическое понятие “ипостасности”, причем этим наименованием у нового догматического учения в православную догматику вводится до сих пор не слыханное учение о “вечной женственности”»[15].

Свою защиту о. Сергий Булгаков построил на утверждении, что, хотя учение о Софии мало разработано в богословии, оно не может считаться новшеством, так как «история его начинается уже с апологетов, продолжается через св. Афанасия Великого и каппадокийцев, св. Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника и др. ... В последнее время вопрос этот получил свой смысл в связи с учением св. Григория Паламы (XIV в.) об энергиях Божиих, воспринятых церковью. Не является новшеством вопрос этот потому, что библейское учение о Премудрости Божией излагается преимущественно в Ветхом Завете»[16].

Далее мы видим, как он дистанцируется от учения Вл. Соловьева и говорит о том, что не вносит женского начала в Св. Троицу. Само же обвинение в этом мыслитель относит на счет непонятой его оппонентами используемой им терминологии. Здесь, по мнению игумена Геннадия Эйкаловича, «интеллектуально-щедрый» о. Сергий, вместо того чтобы отказаться от двусмысленности в формулировке Софии едва ли не как богини и самостоятельной сущности, втягивается в рассуждения о ее природе, продолжая учить неясно и сбивчиво[17].

Но как могло быть иначе? Мыслитель и богослов, Булгаков отстаивает право на мнение, разумеется, в пределах церковных догматов. Поэтому он и акцентирует внимание оппонентов на разговоре о вспомогательных понятиях или богословских терминах, имеющих инструментальное значение. Правда, в этом случае он должен был дать представление о развитии понятий в собственном учении, когда ввел термин ипостасности вместо ипостаси. Зыбкой, с точки зрения оппонентов, была позиция Булгакова в отношении расширительного толкования Премудрости вне Логоса или Христа. На это ему и было указано в Послании: «До сих пор, вместе с Апостолом Павлом и св. отцами, мы знали лишь “Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие, для самих же призванных, иудеев и эллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость” (София) [Кор. 1] 23–24)»[18].

Тем самым о. Сергию давали понять, что спорить о дефинициях с ним никто не собирался. Ведь речь шла не о заимствовании от отцов Церкви, а о *вновь изобретенном*. Здесь снова необходимо остановиться на странности ситуации. Ведь Булгаков отталкивался от Ветхого Завета, текста Притч и книг Премудрости, толкование которых было легко найти у того же св. Афанасия Великого.

Далее можно сослаться на высказывание Владимира Ильина, поддержавшего

о. Сергия. Вслед за последним он указывает на то, что, прикрываясь авторитетом апостола Павла, обвинители «не принимают во внимание, или не желают принять, что как раз именно некоторые из святых отцов, на авторитет которых они ссылаются, именуют Софией Премудростью не вторую, но третью Ипостась — Духа Святого (св. Феофил Антиохийский, Ad Autolicam 2, 10; св. Ириней Лионский, Adv. haeres, 4, 20)»[19].

Для подтверждения этих слов позволим себе процитировать из «Второй книги к Автолику» Феофила Антиохийского: «Итак, Бог, имея Свое Слово в собственных недрах родил Его, проявив Его вместе с Своею Премудростью прежде всего. Слово сие Он имел исполнителем Своих творений и чрез Него все сотворил. **Оно называется началом, потому что начальствует и владычествует над всем, что чрез Него создано.** Оно, будучи духом Божиим, началом, премудростью и силою Вышнего, сходило на пророков и чрез них глаголало о творении мира и о всём прочем. **Ибо не было пророков при создании мира, но Премудрость Бога, сущая в Нем, и святое Слово Его, всегда соприсущее Ему**»[20].

Это косвенное замечание в пользу о. Сергия, скорее всего, будет иметь ограниченное значение при общей установке на то, что Ветхий Завет или книги Притч Соломоновых были превзойдены откровением Иисуса Христа, который и есть Премудрость. К сожалению, мы не находим в статье Владимира Ильина рассуждений о том, что Премудрость передается в тексте как через «он», так и через «она», которые относятся соответственно к мужскому и женскому началу. Можно было бы указать и на то, что у ап. Павла нет рассуждений о природе Премудрости. Он говорит лишь о ничтожности человеческой мудрости перед Божию премудростью: «От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением, чтоб было, как написано: “хвалящийся хвались Господом” (I Кор. 1, 30–31)».

А ведь более серьезным мотивом к обвинению богослова и его последователей оказываются рассуждения о женственном начале Бога: «Иногда это женственное начало является у них особым существом или Ипостасью, хотя и не единосущным Св. Троице, но и не совершенно чуждым ей. А иногда — не Ипостасью, а только, как они выражаются, ипостасью, которая, однако, способна ипостазироваться, т. е. становиться Ипостасью. Причем в первом случае София является у них существом, превысшим Богоматери, от которой приемлет даже почитание, а в последнем она почти отождествляется с Богоматерью»[21]. Источником этого обвинения обозначаются три работы Булгакова — «Свет невечерний», «Ипостась и ипостасность» и «Купина неопалимая». Правда, разбора этих работ нет, но о. Сергий считает нужным указать на то, что понимание им женственности не носит характера физического или антропологического свойства. Для него это «умная сущность» в философском смысле слова, а не «существо». Это принципиально, но оппоненты, кажется, не хотят этого понимать. Даже позднее мы видим, как более лояльно настроенные к мыслителю оппоненты усматривают в его Софии отход от апофатических принципов святоотеческого богословия, когда он вводит некое самостоятельное бытие Божественной природы[22].

На наш взгляд, Булгаков преследует цель не описания Бога, а определения некоего нулевого модуса бытия, который трансцендентно находится в оппозиции к данности или к миру. В «Свете невечернем» он характеризует Софию как не поддающуюся единственно точному определению и строгому категориальному анализу: «Своим ликом, обращенным к Богу, она Есть Образ, идея, Имя. Обращенная же к ничто, она есть вечная основа мира, Небесная Афродита, как ее, в верном предчув-

ствии Софии, именовали Платон и Плотин. Она есть горний мир умопостигаемых, вечных *идей*, который открылся философскому и религиозному созерцанию Платона, исповедовавшего его в своем учении, этом воистину софиесловии»[23]. При этом он указывает на то, что ни о какой «четвертой ипостаси» нет речи изначально. Как мы видим, о. Сергий чрезмерно увлекается в своем стремлении показать пороговое значение Софии, которая не есть уже ничто. Поэтому основной упор у него приходится на растущее содержание, которое, как ему кажется, подразумевает схватывание некой абсолютной целостности, но на самом деле расчленяющей Софию на множество отношений.

Отсюда проистекает и трудно понимаемое представление о Премудрости, любящей как «живая умная сущность», самоотдающейся женственно энергии Бога. На манер неоплатоников Булгаков не только представляет сущность (эссенцию) с энтелехией, т. е. передает ее как находящуюся в становлении, но и сближает ее с энергией. Поэтому он указывает на связь своих взглядов с учением св. Григория Паламы об энергии в Боге. Булгаков заинтересован показать различие в самой природе Премудрости, которая ипостасируется, т. е. переходит из «жизни» Пресвятой Троицы вовне: «Есть дух, как ипостась, имеющая свою природу, и есть ипостась, ипостасирующаяся около этой ипостаси, как ее содержание: есть подлежащее и сказуемое, дух и душа, или душа и тело, есть обладание и обладаемость — только эти два и есть в мире, ибо мертвых, совершенно безучастных вещей и отношений в мире не существует, они прозрачны. Поэтому и Слава Божия не иносказание и не субъективный ответ Божества в человеке, “психологизм”, разъясняемый как антропоморфный образ, подобно выражениям: очи, уши, руки, ноги Господа (хотя эти выражения требовали бы более существенного истолкования). Как предмет любви Бога к себе, Премудрость и Слава (первое выражение более соответствует Софии во Второй ипостаси, последнее — в Третьей) любит Бога ответной любовью, принадлежа ему, отдаваясь ему, это есть ответная любовь Бога к самому себе» (Ипостась и ипостасность)[24].

Насколько можно судить, ни о какой посредствующей роли Премудрости Булгаков здесь не говорит, и эта сложная конструкция служит выяснению природы Софии, ее эссенциального наполнения. И только потом он рассуждает о ее актуализации на имманентном уровне. Правда, в самом «Объяснении» он ограничивается утверждением того, что Премудрость в творении «открывается в человечестве Христа, которое принял Он чрез пречистую Матерь Свою», являющуюся Храмом Премудрости и ее вместилищем. То есть Богоматерь объявляется им тварной Премудростью[25].

Последующие действия о. Сергия Булгакова были направлены на углубление понимания своего учения. В 1928 г. он публикует «Главы о Троичности», где обращается к проблеме взаимоотношения ипостаси и сущности. Этой же цели служит первая книга из большой трилогии «О Богочеловечестве» — «Агнец Божий», вышедшая в 1933 г. Книга выходит в условиях постоянного давления. Софианство объявляется еретическим учением, близким к масонству.

В автореферате книги Булгаков со всей очевидностью заявляет о своей приверженности к софиологии: «В построении христологии автор совершенно решительно и открыто опирается на софиологию, учение о вечной и тварной Премудрости Божией»[26]. Судя по всему, «спор» подстегнул творческую мысль о. Сергия, который явно на манер лекций Вл. Соловьева говорит о своем плане написания большой работы о Богочеловечестве. Для его противников настойчивость мыслителя стала

также дополнительным стимулом к продолжению нападок на «нового богослова». В 1935 г. появился и первый относительно серьезный критический труд архиепископа Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии премудрости Божией», за который тот даже был позднее удостоен звания магистра богословия[27].

Но свое продолжение «спор о Софии» получил благодаря деятельности двух молодых руководителей Братства св. Фотия — Владимира Лосского и Алексея Ставровского. Подготовленные ими докладная записка и материалы позволили Московской патриархии в лице митрополита Сергия вынести суждение об учении о. Сергия Булгакова как чуждом Православной церкви. С перерывом в четыре месяца — 7 сентября и 27 декабря — появляются два указа за подписью заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (№ 1651 и 2267), осуждающих софиологическое учение профессора протоиерея Булгакова. А 17/30 октября 1935 г. последовало обвинительное Определение Архиерейского собора в Сремских Карловцах.

Все это привело к тому, что мыслитель вынужден был в очередной раз защищаться и писать объяснительные записки на имя митрополита Евлогия. А это ему далось с большим трудом, так как, по его же словам, он прежде избегал откликаться на критику. Сама защита, по словам Л. А. Зандера, могла бы быть разбита на четыре самостоятельные темы:

«1) на защиту о. Сергия от обвинений в неправославии;

2) на защиту свободы богословских мнений;

3) на защиту софиологии как богословской проблемы;

4) на защиту отдельных положений своей системы, подвергшихся специальной критике “указов”»[28].

Логика выделенных тем, думается, проистекала в первую очередь из постановки проблемы: «В общем система Булгакова напоминает собою полуязыческие и полухристианские учения первых веков, гностиков и др. Тем более что учение о Премудрости, о Логосе или о посредстве между Богом и тварным миром составляло основную проблему и гностиков»[29]. Фактически о. Сергий был охарактеризован как языческий философ-гностик, пришедший в христианство на манер тех, с кем столкнулись отцы Церкви первых веков. Булгаков не мог принять этого обвинения, но в то же время он прекрасно понимал, что слабым местом в его исследованиях является труд «Свет Невечерний», который соединял в себе и философскую, и богословскую проблематику. Поэтому он всячески подчеркивал его особую роль при переходе из мирского сословия в духовное и то, что книга получила одобрение со стороны церковной иерархии и патриарха Тихона: «Сам я (да и не я один) рассматривал эту книгу даже как известное основание для соискания священного сана, и я был принят в клир Православной Церкви, будучи автором этой книги, следовательно со всей ее проблематикой и доктриной. Приговор Священного собора и патр. Тихона был произнесен самым *фактом* этого принятия, которое со стороны собора было подтверждено вторичным избранием меня после рукоположения в члены Высшего Церковного Совета»[30].

Булгаков активно отметает необоснованность обвинений в адрес учения Вл. Соловьева и о. Павла Флоренского и утверждает, «что самое право на существование софиологии — в ее проблематике и богословском исследовании — наряду с другими богословскими учениями *уже признано* Русской Церковью в течение 10-летия и притом со стороны самых высших ее органов, и оно не может быть отнято от русского богословия»[31]. Далее мыслитель настаивал на том, что если и возникли противоречия, то авторитетное решение по ним должно было бы выноситься путем

церковных слушаний, а не заочно. Мы не можем не отметить общий наступательный характер записок о. Сергия. Тем более что в отличие от первой объяснительной записки, в них присутствуют встречные аргументы, и они представляют собою род научных статей.

Реакцией на защиту стали брошюры В. Н. Лосского «Спор о Софии» (1936), в поддержку указа Московской патриархии, и архиепископа Серафима Соболева «Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым перед лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви» (1937 г.).

Владимир Лосский напрямую был заинтересован в опровержении доводов о. Сергия Булгакова, так как его докладные записки послужили непосредственным источником для указа Московской патриархии. И если бы не его инициатива и неприязнь к учению о Софии со стороны Алексея Ставровского, то, возможно, история с указом не получила бы своего развития. Оба они были в руководстве Братства св. Фотия, созданного в 1928 г. при Трехсвятительском подворье для свидетельства о православии в Западной Европе. Их борьба за чистоту веры с самого начала приобрела фискальный характер. Дополнялось это все тем, что к этому времени большая часть приходов Русской церкви во главе с митрополитом Евлогием перешла под юрисдикцию вселенского патриарха, тогда как члены фотиевского братства остались в юрисдикции Московского патриарха. Таким образом, можно говорить об определенной политической подоплеке обвинения протоиерея Сергея Булгакова. Осложняло ситуацию и давление на московский патриархат со стороны Советской власти, требовавшей лояльности к новому режиму.

В последующем В. Лосский уже не будет столь ригористичен и займет более умеренную позицию по отношению к взглядам отца Сергия, но в этот момент он утверждает: «Бурные и длительные “богословские обсуждения” (например христологические споры, на которые указывает о. Сергий Булгаков) сами по себе отнюдь не являются нормальным и желательным явлением церковной жизни»[32]. Тем самым, как мы видим, Лосский изначально отказывает мыслителю и богослову в праве на защиту. Корректной такую позицию признать невозможно, но, как уверен критик, речь идет о ереси, которая не относится к нормальной жизни Церкви.

Лосский утверждает, что о. Сергий Булгаков не смог ответить ни на один пункт критики митрополита Сергия. Причем обвиняемый оправдывается не перед Церковью, а перед «общественным мнением». Заметим сразу, Лосский здесь явно сужает понятие Церкви до ее иерархов. Это непосредственно отразилось на разборе пункта о единоличном осуждении учения митрополитом Сергием в духе обоснования прав епископата судить о том или ином учении. При этом утверждается апологетический парадокс: «Акт власти может быть ошибочным, но по форме своей должен носить характер непогрешимости. Отрицать это, значит не понимать, что такое власть»[33]. Принцип соборности В. Лосский объявляет пресловутым, а всякие рассуждения о церковной общественности относит к установлению в православии «нового восточного протестантизма». Далее следует обвинение о. Сергия в желании ввергнуть Церковь в смуту, выступив вторым Арием.

Несомненно, у Булгакова таких планов мы не обнаружим. Не рассчитывал он и на спор о своих идеях, которые изначально его оппонентами объявлялись вредными: «Слово — не безразличное сотрясание воздуха, а действенная духовная сила, особенно слово учения в Церкви. Здесь не может иметь место квиетизм, но необходимо бодрствование церковной власти и немедленное принятие тех или иных мер для наставления и ограждения паствы»[34].

Тезис о. Сергия Булгакова о позитивном отношении к его книге «Свет невечерний» со стороны иерархов Церкви интерпретируется Владимиром Лосским как слабый и не выдерживающий критики. Необходимо время, чтобы неправое учение окончательно определилось, и теперь «исполнился срок созревания, после которого Церковь должна была произнести свой суд над богословским делом о. С. Булгакова»[35].

Лосскому представляется, что Булгаков саморазоблачается, когда отказывается от Предания Церкви в пользу «кенотического богословия», существующего в Германии и Англии. При этом он опускает мысль автора о том, что речь идет о важном, но несколько одностороннем процессе. Для Булгакова здесь значимо не разделение на православных, католиков или протестантов, а то, что впервые после св. Кирилла и св. Илария кенотическое учение получает свое последовательное развитие[36]. Впрочем, для В. Лосского это не имеет никакого значения, так как защита Предания — вот истинная цель для богослова. Ради этого он отвергает мысль отца Сергия о значении греческой философии, ставшей «теми дрожжами, на которых вскисло *все* святоотеческое богословие».

Лосский странным образом делает вывод о независимости богословия от философии и значении древней философии для развития и культуры ума. Здесь следует сказать об особом отношении к философии самого Булгакова, которое он выразил в «Трагедии философии». Его понимание философской ереси носит явно смягченный характер и применяется к произвольному избранию философами чего-то одного, части вместо целого. В этой связи можно попытаться понять позицию В. Лосского, который, по всей видимости, ригористично отстаивает позиции неопатристики, нарождающегося в православии течения, к которому он принадлежал сам. По мнению С. С. Хоружего, внутренняя канва спора пролегла через конфликт между старой школой христианского платонизма в лице о. Сергия Булгакова и новой школой неопатристики и неопаламизма[37].

Лосский, как мы видим, особенно активно защищает учение св. Григория Паламы о множественности Божественных энергий в Боге. По его мнению, Булгаков приспосабливает учение для обоснования частностей там, где нет иного, кроме как единственного наличия Трех Лиц. При этом он зачисляет автоматически мыслителя в разряд тех, кто истолковывал учение Паламы в духе многобожия: «Если учение Церкви о множественности Божественных энергий, выраженное наиболее точно и недвусмысленно св. Григорием Паламой, понимать в смысле множества частных, ипостасных начал в Боге (как хотели истолковать учение Паламы его противники), — это было бы, действительно, “многобожием” и “уже явным отрицанием учения о св. Троице”»[38]. Тезис вполне ясный, тем более что в «Свете невечернем» Булгаков писал об особой, иного порядка, четвертой ипостаси. При этом Лосский явно игнорирует основную посылку мыслителя о различии между сущностью (οὐσία) Бога, соответствующей Его трансцендентному существу, и действенностью (ἐνέργεια) проявления в мире: «Энергия есть Божество, целое и единое в каждом луче своем, Божество действующее, открывающееся ad extra»[39]. Говоря так, С. Н. Булгаков, думается, говорит вполне в духе св. Григория Паламы, для которого энергии выступают как подлинное проявление личностного Бога во вне.

На сложность же прочтения Паламы для богословия указывает архимандрит Киприан (Керн), приводя высказывание о «вышележащем и нижележащем божестве»: «Выражение бесспорно неудобное для богословского языка. Но стоит лишь вспомнить, что св. Григорий Богослов назвал нашу душу “истечением Божества”, что св. Афанасий говорил об “единой Ипостаси Св. Троицы”, что св. Кирилл Александрий-

ский долго придерживался двусмысленной аполлинариевской формулы “единая воплощенная природа Бога Слова”, — все выражения неточные и оставленные потом. К тому же язык Ареопагитиков, св. Максима Исповедника и св. Симеона Н. Богослова изобилует смелыми выражениями, которые могут быть приняты только как образные термины»[40]. Столь же сомнительным оказывается проводимое Паламой различие между сущностью и принадлежностями (акциденциями) через представление «как бы», которое, несомненно, сбивает на двусмысленность последующей трактовки.

Всего этого Лосский предпочитает не замечать. В самой постановке Булгаковым проблемы он видит последовательное извращение, если не отрицание, учения о Св. Троице. Выступая от лица митрополита Сергия, Лосский указывает на единственно возможное понимание Софии как одного «из бесчисленных Имен Божиих, обозначающих одну из Божественных энергий, общих Трем Ипостасям Святой Троицы»[41].

Различие в позициях мыслителей, по мнению А. Аржаковского, связано с вариантами ответа на вопрос о границах Церкви в соответствии с тремя вариантами понимания и путями познания Св. Троицы. Первый из них характеризуется как «Бог через Себя» (т. е. Энергия) и может быть назван «апофатическим». Такой подход характерен для о. Григория Флоровского и В. Н. Лосского и связан с охраной апофатической ограды Церкви. Второй подход определяется как «Бог через Себя и в Себе» (т. е. Премудрость или Сущность) и характеризуется как «катафатический, софиологический и эсхатологический». Этот подход связан с именем о. Сергия Булгакова. Третий подход представлен как «Бог в Себе» (т. е. Личность) и связан с именем Н. Бердяева и его пониманием Церкви как Личности[42].

Булгаков прекрасно знает о взглядах каппадокийцев на единую сущность Божию при трех ипостасях, но он предпочитает говорить о дискурсе: «Наш разум мыслит Абсолютное лишь в сопоставлении с относительным, т. е. в *отношении*, как некое относительное. Поэтому отцы необязательно определяют божественные ипостаси как τρόποιτής τπαρξως ητοην σχέσεως ονοματα (именование есть образ обладания сущностью). Отсутствие отношений равносильно абстрактности в понимании Абсолютного; напротив, в конкретном виде абсолютное мыслится как порядок абсолютно существующих отношений в недрах Абсолютного, как духовная его природа или строение»[43]. Отсюда вполне ясна посылка богослова о принадлежности Софии всем Трем Ипостасям и различение ее в самооткровении Второй и Третьей Ипостаси.

В. Лосский, критикуя учение о. Сергия Булгакова, предполагает, что тот слишком рискованно рассуждает о различении полов и близок к недопустимому обожествлению половой жизни. В этом он сближает мыслителя с некоторыми гностиками и В. В. Розановым[44]. Сам тезис обвинения строится на представлении Булгакова об «образе Св. Духа как женской ипостаси». Замечание об аналогии трактуется здесь превратно, а ведь речь идет об аналогии духовной. Подобная аналогия позволяет искать точки соприкосновения между Софией и Христом и между Софией и Богоматерью. Булгаков ставит перед собою сложную задачу выяснения взаимоотношений между Премудростью тварною и предвечной. Тварная же Премудрость, несомненно, связана с первородным грехом, принадлежащим полу. Мыслитель наделяет Богоматерь образом тварной Софии: «Во славе Богоматери открывается слава творения. Богоматерь есть личное явление Премудрости Божией, Софии, каковое в другом смысле есть Христос, Божия сила и Божия премудрость»[45]. При этом он отождествляет Благовещание с действием Премудрости как проявление в мире Тре-

тьей Ипостаси. Рассматривая идею Богочеловека, Булгаков трактует происхождение человека и его полное раскрытие как образа Божия в новом соединении: «Посему надлежит думать, что человеческое существо Богоматери в небе вместе с Богочеловеком Иисусом вкупе являют полный образ человека»[46].

Проблема пола у о. Сергия представляется именно в аспекте духовной неполноты человека, а не как акт воссоединения мужского и женского начал. Далее он решает сложный вопрос о рождении Христа и роли Третьей Ипостаси в зачинании его: «Отец в отцовстве Своем рождает Сына, и Отец же, однако, уже не по отцовству, но *в связи* с отцовством, изводит Духа Святаго». Здесь нет хронологической последовательности, так как Третья Ипостась онтологически предполагает Первую и Вторую Ипостаси: «Дух Св., исходящий от Отца к Сыну, находит уже рожденного Сына, но Его для Отца Собою осуществляет. В этом смысле Он есть как бы ипостасное материнство, исходящее от Отца к Сыну, "животворение". Как нарочитое свойство Духа Святаго»[47].

Отметим, что такой пассаж, понятый буквально, вряд ли мог пойти на пользу о. Сергию Булгакову. Поэтому В. Н. Лосский активно развивает идею об образе Св. Духа как женской ипостаси в учении богослова. Он также призывает оппонента не касаться Откровения, которое сопряжено с глубочайшими тайнами Церкви: «Ссылаясь на эти образы, ища в них опоры для своего построения о женственности Св. Духа, о. Сергий Булгаков забывает, что христианское понятие тайны не имеет ничего общего с "секретом" гностиков или теософов»[48]. Такая посылка, думается, уже сама по себе требует последовательной критики. Лосский отказывает богослову в праве рассуждать. Его сомнения правомерности идеи о женском начале Св. Духа выглядят обоснованными, но требуют соответствующих размышлений на эту тему. Он же призывает Булгакова либо отказаться от «личной интерпретации», либо требовать суда Церкви, либо вовсе безоговорочно отречься от своей софиологии[49].

Столь же безапелляционно подошел к критике защиты протоиереем Сергием Булгаковым своих идей архиепископ Серафим (Соболев). В своей работе «Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым перед лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви» он склонен говорить о ереси, контрабандно привнесенной мыслителем, принявшем священнический сан: «Богословие о. Булгакова является не только ненормальным развитием богословской мысли, но и самым тяжким грехом. По учению св. отцов Церкви, из всех грехов наиболее тяжким является грех против православной веры, ибо он не коренится в извинительных немощах слабой человеческой природы, а является грехом духовной нашей природы, лишающим нас Благодати Св. Духа»[50]. Здесь повторяются все предыдущие посылки о том, что богословское учение о. Сергия заимствовано из гностических источников, а также из источников, «которые не имеют ничего общего с нормою истинного православного богословствования и, следовательно, с нормальным развитием богословской мысли»[51].

С точки зрения архиепископа Серафима, важным аргументом является то, что источником для богословствования могут быть лишь Слово Божие и святоотеческие творения. А этого как раз нет, и «св. отцы Церкви, как истолкователи Божественного Писания, показывают нам, что в Слове Божием не только нет никакого свидетельства о бытии в Боге Софии в смысле особого живого существа или иного самобытного начала, не тождественного с Божественными Ипостасями, но даже нет на это абсолютно никакого намека»[52].

Основным источником идеи о Софии, Премудрости Божией, архиепископ Сера-

фим считает каббалу. Об этом он высказывался ранее в своей монографии «Новое учение о Софии, Премудрости Божией». По его мнению, учение о. Сергия Булгакова перекликается с каббалистическим истолкованием текстов Ветхого Завета (Быт. 1, 1). Здесь можно обнаружить некоторую непоследовательность критика, который отказывается считать святоотеческие истолкования Св. Писания источниками, которые мыслитель привлекает для обоснования идеи Софии, но зато признает его зависимость от Платона, каббалы и т. п. Для Булгакова, как серьезного философа, вполне естественно было привлечение различных источников, что, по всей видимости, если следовать логике архиепископа Серафима, не имеет права делать богослов.

Но ведь найденные параллели в текстах могут свидетельствовать о полноте исследования. Архиепископ Серафим видит другое, говоря, что «это каббалистическое учение о бытии мира через хокму, или Софию, надо отнести именно к тому учению в книге "Свет невечерний", которое всецело разделяется о. Булгаковым. Ведь в той же книге: "Свет невечерний" содержится толкование о. Булгаковым библейского текста: *в начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1, 1), где он говорит "в начале, т. е. в Софии, через Софию, на основании Софии, сотворил Бог небо и землю". Да и замечание каббалы приведено о. Булгаковым в целях подтверждения его собственного учения, о чем ясно свидетельствует контекст книги: "Свет невечерний"»[53].

Здесь следует обратить внимание на то, что цитируемому тексту у Булгакова предшествуют рассуждения о взглядах Платона, Аристотеля и Плотина «*о начале движения*, соответствующем творению мира». И в этом же контексте используется ссылка на Каббалу[54]. При этом явно доминируют неоплатонические мотивы. Стоит отметить, что архиепископ Серафим сам непоследователен, когда говорит о том, что взгляды о. Сергия на Вторую Ипостась не соответствуют верованиям евреев[55]. Сама идея эта не развивается, но используется странная ссылка на книгу: Josef Leo Seifert. «Die Weltrevolutionäre. Von Bogomil über Hus zu Lenin» — явно с прицелом на сравнение учения о. Сергия с революционными идеями от богомилов до В. И. Ленина. Столь резкое сравнение несколько смягчается тем, что центром внимания здесь являются рассматриваемые в книге «натурфилософы, пантеисты, в качестве духовных реформаторов XVI-го века до Спинозы включительно, а также — (возрожденные гуманизмом) платонизм и каббала с их пантеистическим миросозерцанием»[56]. Далее следуют рассуждения о связи учения о Софии Булгакова с взглядами Я. Беме и Вейгеля, которые напрямую, по мнению архиепископа Серафима, зависели от каббалы.

Следующее возражение вызвал отказ о. Сергия признать подлинным источником его учения гнозис Валентина. Вслед за другим критиком о. Сергия Булгакова, Н. А. Арсеньевым, автором статьи «Мудрствование в богословии?», он повторяет мысль о гностическом натурализме, таящемся в идее «Вечной женственности»[57]. Это положение дополняется ссылками на книгу В. Лосского «Спор о Софии» и на раннюю критику софийного учения кн. Е. Трубецким. Далее в полувопросительной форме утверждается: «Разве не верно, что учение о. Булгакова о двух премудростях сходственно с учением о том же гностиков-валентиниан, и, в частности, в решении вопроса о происхождении зла, что относится и тем и другими к Софии — к ее распадению на две Софии при сотворении мира?»[58]. Попытки же о. Сергия говорить о том, что влияние на него гностицизма сомнительно, ввиду вторичности источников критического содержания в изложении святых Иренея, Епифания, Ипполита, недостаточности их для полноценного исследования, не принимаются.

Очевидно, что архиепископ Серафим видит в Софии Булгакова персонифици-

рованную сущность, подменяющую собою Бога. Поэтому для него «безразлично: сам ли о. Булгаков дошел до гностического миросозерцания или заимствовал его из древних гностических систем, — самобытный ли он гностик или несамобытный (хотя мы склонны признать последнее). Главное то, что его учение и по существу, и во многих деталях совпадает с древним гнозисом, осужденным Церковью»[59].

Дальнейшие рассуждения о пантеистическом миросозерцании о. Сергия также целиком опираются на представлении о Софии как Божественном универсуме, сущности мира и мировой душе. Сам Булгаков, как известно, рассматривал свои взгляды как панентеистические. София для него не Бог, следовательно, Бог не все, а все в Боге. Сама постановка проблемы соотношения мира и Бога не получила своего развития в богословии. По крайней мере, проблема зла у мыслителя ставится вне зависимости от Бога и не заменяется пандемонизмом. София, как живая основа для связи Бога и мира, позволяет различать сущность и существование на трансцендентном и на имманентном уровнях: «Мир *есть* как некоторая действительность, ибо имеет пребывающую основу в Боге. Его тварная основа — *ничто*, из которого он вышел к бытию, его божественная основа — *все*, явленное в Софии как Слово Отчее, исполненное Духом Св. Но "радость ее", вершина творения, "в сынах человеческих"»[60]. В духе Вл. Соловьева о. Сергий Булгаков прописывает основы космической оперы, предлагая собственный генезис идеи Богочеловечества. Кстати, Булгаков сам постоянно полемизирует с пантеизмом.

О слабости панентеизма пишет Н. О. Лосский, указывая на то, что Булгаков недооценивает апофатическую теологию и представление о Боге как о сверхабсолютном. Здесь мыслитель, по его мнению, оказывается заложником идеи о частичном тождестве Бога и мира. Также панентеизм, как и пантеизм, не может дать разумного объяснения существованию зла в мире[61].

Характерно, что в своей докладной записке митрополиту Евлогию протоиерей Сергий Булгаков не углубляется в рассуждения о пантеизме, говоря о том, что его критикуют за ранее использовавшийся им термин «душа мира». Своим оппонентам он предлагает разобраться с определениями и ссылается на слова апостола: «...будет Бог все во всем» (I Кор. 15, 28), а также на высказывание митрополита Антония: «Теизм перестает быть теизмом и становится пантеизмом не через *внедрение Бога в мир,* но через отрицание в Боге жизни и вообще всякого содержания, *помимо того,* которое проявляется в мировом развитии»[62].

Нельзя не заметить, что архиепископ Серафим понимает сложность выдвигаемого им обвинения Булгакова в пантеизме. Поэтому он говорит о том, что «нет нужды после этого доказывать, что мы имеем перед собой настоящее пантеистическое миросозерцание, т. е. отождествление или слияние Софии с миром. Причем, каким понятием надо обозначить здесь происхождение мира: сказать ли, что он есть проявление Софии, или истечение из нее, это не является уже существенным после отождествления мира с Софией, как своей основной сущностью»[63]. Некоторым послаблением критики выглядит оговорка архиепископа Серафима о том, что все-таки Булгаков не столь категоричен, и София у него не Бог и не тварь. Дальнейшие рассуждения целиком уводят нас не к пониманию сути пантеизма у о. Сергия, а к тому, что он не руководствуется Богооткровенным и святоотеческим учением. Этот переход, думается, был связан с тем, что последующий анализ мог сместить критику в область философских размышлений, к чему архиепископ Серафим явно не стремился[64].

Подтверждением этой мысли может служить вывод архиепископа Серафима о

научном богословии, которое должно определяться не «уразумением и изучением святоотеческой традиции соответственно современному состоянию патристической науки, а соответственно взгляду православной Церкви на св. отцов, как на источник православной веры и критерий истины в решении всех догматических вопросов»[65]. По сути такое понимание богословия фактически можно было бы рассматривать и как призыв к определенного рода схоластике, т. е. изложению святых истин вне критики учения отцов Церкви.

Следует отметить, что критика учения о. Сергия Булгакова в целом не отличалась разнообразием и имела много повторов. Так, с позиции критики гностических начал и пантеизма в софиологии выступила католичка Юлия Данзас, опубликовавшая в 1936 г. на французском языке статью «Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии». Статья отличалась умеренностью и претендовала на некий анализ русской религиозной мысли и ее мистического направления, к которому и принадлежал ставший во главе Парижского Богословского института о. Сергий Булгаков. Данзас находит у русских мыслителей, от Вл. Соловьева до Флоренского и Булгакова, утверждение спекуляций, близких к древнему пантеизму: «... как раз в этом новообразованном пантеизме и родилась концепция *Софии* как связи между Непознаваемым и реальностью. И если мы видим возрождение этой концепции в наши дни, мы вправе усматривать в этом нечто иное, нежели случайное сходство, и еще менее терминологическое заимствование. За терминологическим сходством мы можем распознать сходство движения мысли. Здесь та же тенденция к синтезу монизма и пантеизма при наличии отодвинутых на второй план элементов дуализма»[66].

Среди тех, кто встал на защиту о. Сергия Булгакова, оказался Н. А. Бердяев. Он почти сразу откликнулся на указ митрополита Сергия. Ситуация, судя по воспоминаниям Н. О. Лосского, была весьма напряженной. Дело осложнялось распрями, возникшими между различными юрисдикциями, в итоге расколовшими Русскую церковь. Н. Лосский приводит пример нетерпимости сторонников Булгакова к тем, кто поддержал указ митрополита Сергия[67].

Н. Бердяев, довольно критично воспринимавший воззрения о. Сергия Булгакова, отдавал должное мыслителю как человеку высокой интеллектуальной культуры и выдающемуся богослову. Осуждая его, иерархи вместе с тем признают, что «вся русская религиозная мысль с точки зрения этого указа должна быть признана неортодоксальной, вся она имеет те или иные “еретические” уклоны. Осуждение о. С. Булгакова есть вместе с тем осуждение Хомякова, Бухарева, Достоевского, Вл. Соловьева, Несмелова, Н. Федорова, хотя они и очень различны между собой. Остается пустыня»[68]. Статья «Дух Великого Инквизитора» написана Бердяевым эмоционально и преследует своей целью не разбор учения Булгакова, а утверждение права творчества для христианского мыслителя. Для философа важным здесь оказывается сама постановка вопроса о ересях: «Спора о ересях я не принимаю и попытаюсь дать свой психологический и социологический анализ понятий ортодоксии и ереси. Как философа меня поразило то, что м. Сергий говорит о Платоне и Плотине, величайших философах древности. Он считает предосудительными ссылки о. С. Булгакова на Платона и Плотина и видит в этом изобличение источников богословских “ересей” о. С. Булгакова»[69].

Н. А. Бердяев отказывается делить философию на христианскую и языческую. В этом он, несомненно, радикальнее о. Сергия Булгакова. В то же время он также связывает богословие с философией, без категорий которой невозможна сама

системная рефлексия. Столь же нелепо делать вывод о гностических идеях Валентина и Василида во взглядах Булгакова. Бердяев, вслед за мыслителем, считает, что изученность идей гностиков — дело отдаленного будущего. Богословие же о. Сергия представляется гнозисом, религиозным знанием. Тем самым изначально снимался и постулат о его взглядах как догмате. К сожалению, Н. Бердяев делает это конспективно и так же кратко пишет об идее Софии, переводя разговор в плоскость рассуждения о Боговоплощении и центральной идее всеединства — Богочеловечестве. Следующим тезисом в размышлениях Бердяева становится утверждение мысли о том, что «ортодоксия есть религиозное сознание коллектива, и за ней скрыто властвование коллектива над своими членами. Это есть организованное господство рода над индивидуумом»[70].

Несомненно, такие рассуждения «аристократа» не служили делу оправдания о. Сергия Булгакова, но Н. А. Бердяев, как видим, такой цели перед собой и не ставил: «Я не являюсь сторонником учения о Софии по сложным философским основаниям, но признаю большое значение за проблематикой, связанное с этим учением. У меня есть беспокойство, связанное с учением о Софии, обратное беспокойству консервативных ортодоксов, я боюсь возможных консервативных выводов из этого учения, боюсь сакрализации в истории того, что не может быть сакрально, напр., теократического государства»[71].

Увы, но в защиту о. Сергия Булгакова не выступил ни один из известных иерархов и богословов. Митрополит Евлогий, вынужденный бороться за собственную паству, собирает в конце 1935 г. особую комиссию для рассмотрения «дела» о. С. Булгакова[72]. В комиссию вошли, в основном, преподаватели Парижского Богословского православного института. Возглавил ее о. Сергий Четвериков. Он же фактически расколол комиссию, совместно с Г. Флоровским составив особое мнение. Это «Особое мнение» было приложено к отзыву большинства и представлено митрополиту Евлогию[73]. Несмотря на то что Флоровский был против своего участия в комиссии, его позиция при подписании предложенного Четвериковым документа сыграла свою негативную роль. Оценка богословия Булгакова как опасного создавала дополнительную почву для обвинений и споров уже среди самой паствы, подчиненной митрополиту Евлогию. Здесь же мы видим согласие Г. Флоровского и о. С. Четверикова с положениями «Определения» Карловацкого Синода: «Комиссия ограничилась опровержением обвинения в гностицизме, направленного против о. С. Булгакова в связи с его учением о Софии, которая рассматривается в качестве некой живой сущности Бога... Этим учением о. Булгаков дает основания для обвинения в введении четвертой ипостаси в сущность Бога. Даже если этот упрек не оправдан, вина в этом лежит на о. Булгакове из-за туманности его учения о божественной Софии»[74].

В заключение делался вывод о том, что на о. Сергии Булгакове лежит ответственность за начавшуюся дискуссию относительно догматов веры. Вряд ли авторы «Особого мнения» считали Булгакова безответственным мыслителем, и их последний пассаж, скорее всего, относился к членам фотиевского братства, но ответственность за опасные взгляды с мыслителя они снимать не хотели.

Повторно комиссия была создана в расширенном составе из преподавателей Парижского Богословского православного института. Характерно, что в этот раз комиссия оттолкнулась от указа митрополита Сергия и опустила обвинения Карловацкого Синода. Центральная идея подписанного членами комиссии заключения состояла в отстаивании права на богословскую науку в стенах высшей богослов-

ской школы: «Научная работа богослова выражается в форме исследования тех или иных богословских проблем. На путях исследований естественно возникают личные мнения и предположения, а иногда даже слагаются целые системы идей. Личные мнения ученого богослова не имеют, конечно, церковно-обязательного характера, напротив, обнародуя их, он отдает их на соборный суд науки, а затем всей Церкви. Отнять у богослова право исследования равносильно признанию того, что в православии не существует никаких проблем, и что все вопросы решены и догматизированы»[75].

Было выражено сомнение в правомерности указа, который принимался на основании «донесения» частных лиц и без соблюдения дискуссионных норм. Фактически нарушалось и право автокефалии, так как о. Сергий не находился в юрисдикции Московского епархиата. Указывалось на то, что Булгакову приписывалось чужое учение митрополита Антония об искуплении. Сама же дискуссия в условиях и без того сложных для Православной церкви признавалась преждевременной, вносящей смущение в ряды клира и мирян. Видеть же опасность для Церкви в малоизвестных трудах о. Сергия выглядело делом сомнительным и не способствующим росту авторитета митрополита Сергия.

Комиссия уклонилась от обсуждения идей о. Сергия Булгакова, сославшись на принадлежность к разным научным школам и направлениям. Несомненно, здесь мы видим стремление к максимально взвешенному и лояльному тексту. Поэтому, признавая возможной критику богословских мнений, члены комиссии категорически выразили несогласие, чтобы понятие ереси выступало в качестве аргумента в богословских спорах в отношении неугодных.

Итог деятельности комиссий был подведен на совещании епископов Русских православных церквей в Западной Европе, проходившем с 26 по 29 ноября 1937 г. В основу суждений были положены заключительный доклад председателя первой комиссии прот. С. Четверикова и доклад члена комиссии архимандрита Кассиана, представлявший собою анализ всей проделанной работы.

В пользу о. Сергия Булгакова был сделан вывод о том, что его учение имеет свое основание в Ветхом и Новом Заветах, а также в творениях святых отцов Церкви. Спорным признавался пункт в «учении о Софии» в отношении приложения ее к Духу Святому. Среди ошибок называлось выражение «“о третьем бытии”, посредствующем между Богом и миром, о единстве Софии божественной и тварной и в то же время об отождествлении Софии с усией Бога»[76]. Причину этого члены совещания увидели в чуждой учению Церкви терминологии, которую можно обнаружить у западных мистиков и Вл. Соловьева. Впрочем, это не вело к признанию гностических корней в учении о. Сергия Булгакова, которое признавалось зависимым от библейского учения о Славе Божией и учения св. Григория Паламы об энергиях Божиих. Эта оговорка имела серьезное значение, так как снимала с Булгакова обвинения в гностицизме. Также с мыслителя снимались и обвинения в соприкосновениях с лжеучением Аполлинария, от влияния которого признавалось несвободным вообще православное богословие.

Среди других нерешенных мыслителем проблем называлась неудачная попытка софиологически разъяснить догмат Воскресения. Обращалось внимание и на то, что о. Сергий непочтительно относится к святым отцам, труды которых он приравнивает к обыкновенной богословской литературе. Тем не менее в выводах епископального совещания сам авторитет Булгакова оценивался очень высоко: «Указанные ошибки и даже заблуждения о. С. Б. не заслоняют от нас больших заслуг его как выдающе-

гося богослова. Тема о Софии — его большая жизненная тема, она ставит великую и важную проблему, которою болеет о. С. Б. целую жизнь, — об отношении Бога к миру»[77].

При всей краткости заключительного акта по поводу богословского мнения проф. С. Н. Булгакова о Св. Софии, Премудрости Божией, сделанные выводы, полагаем, давали мыслителю санкцию на развитие учения, хотя и в известных рамках.

К 1938 г. «спор о Софии» фактически был исчерпан. Каждая из сторон осталась при своем мнении. Для примера можно сослаться на доклад святителя Иоанна Максимовича Всезарубежному собору. В нем он говорит о незначительном влиянии софианства на окружающую общественность, предупреждая лишь о том, что «духовно сродна ему значительная часть эмигрантской интеллигенции, ибо психология софианства есть почитание человека, который является не смиренным рабом Божиим, а сам есть маленький бог, не имеющий нужды быть слепо покорным Господу Богу»[78]. Никаких имен он уже не называет.

Спор о Софии позволяет нам выделить ряд важных моментов.

1. С. Н. Булгакову пришлось столкнуться с тем, что он охарактеризовал еще в «Философии хозяйства» как кантизирующее и метафизически опустошенное богословие.

2. В канву спора непосредственно вплетен целый ряд проблем, связанных с борьбой за идентичность и влияние на эмигрантскую среду в одном из центров ее сосредоточения — Париже.

3. Был поставлен вопрос о возможности развития догматики с привлечением многослойных философских построений и с использованием новой терминологии.

4. Создан прецедент актуализации церковного предания, устанавливавший связь Ветхого Завета, книг о Премудрости с современностью.

5. Вскрылась важность исследования для религиозной философии и теологии проблемы раскрытия Бога в мире. Фактически С. Н. Булгаков рассуждениями о Софии тварной и Софии Божественной наметил связь между эссенциальным и экзистенциальным бытием. Осуществление творения, согласно мыслителю, связано с Боговоплощением и подчинено ему. Но сам мир находится в становлении. Отсюда и вся сложность понимания роли Премудрости, которую Булгаков связывает с энергиями, берущими на себя функцию лиц на уровне существа, согласно Паламе.

6. Булгаков как бы остановился на пороге нового в европейской философии, сосредоточив свое внимание на перспективах возрождения религиозного чувства.

К 100-летию со дня рождения мыслителя и священника в 1971 г. Н. Струве предсказал, что испытание богословия о. Сергия Булгакова возобновляется вслед за возвращением его книг на родину: «Трудно предрешить, в какой мере Церковь признает его богословие своим, что в нем удержит, и что отбросит»[79]. Струве приводит характеристику Булгакова как современного Оригена, данную о. Луи Буйе и призванную показать всю сложность признания творчества религиозного мыслителя: «После о. Сергия Булгакова к Макарию уже не вернешься. После о. Сергия богословие больше не может быть прикладным занятием, пользоваться суконным языком, довольствоваться малым. О. Сергий вознес богословие на свойственную ему горнюю высоту. В одном этом уже — его великая заслуга».

Краткая хронология событий (на основе подборки ключевых материалов и публикаций)

1924 г.

Критическая статья митрополита Антония Храповицкого в «Новом Времени».

Письмо о. Сергия Булгакова митрополиту Евлогию (по поводу фельетона митрополита Антония Храповицкого). Опубликовано в газете «Вечернее время» (20.IX.24).

Письмо митрополита Антония в редакцию газеты «Вечернее время» (13.XI.24).

1926 г.

Критический доклад архиепископа Феофана Архиерейскому собору об YMCA (17/30 июня).

Отзыв архиепископа Феофана об Уставе Парижского богословского православного института (27 ноября/10 декабря).

1927 г.

Критический доклад Архиерейскому синоду гр. Ю. П. Граббе «Корни церковной смуты. Парижское братство св. Софии и розенкрейцеры».

Послание Архиерейского синода Русской православной церкви за границей от 18 (31) марта.

Статья в защиту о. Сергия Булгакова Вл. Ильина «Церковная смута и обвинение в еретическом модернизме». Опубликована в церковном вестнике Западно-Европейской епархии» (20 июня/3 июля).

Докладная записка протоиерея Сергия Булгакова, данная по поручению митрополита Евлогия.

1928 г.

Статья против книг протоиерея Сергия Булгакова иеромонаха Иоанна Максимовича «Почитание Богородицы и Иоанна Крестителя и новое направление русской религиозно-философской мысли» в газете «Голос Верноподданного» (Югославия).

1929 г.

Положительная рецензия В. Н. Ильина «Ангеология и учение о св. Софии, Премудрости Божией» в журнале «Путь» (№ 15).

Публикация в «Церковных ведомостях» (Издание Архиерейского синода Русской православной церкви за границей) статьи гр. Ю. П. Граббе «Корни церковной смуты» (№ 3–27).

Критическая рецензия Н. А. Бердяева на книгу протоиерея Сергия Булгакова «Лествица Иаковля. Об ангелах» в журнале «Путь» (№ 16).

1930 г.

Критический этюд иеромонаха Иоанна Максимовича «Учение о Софии, Премудрости Божией» (Варшава).

Косвенная критика софиологии в статье Г. В. Флоровского «О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси». Опубликовано в Трудах V съезда русских академических организаций за границей в Софии в 1932 г.

Актуализация проблемы Софии в статье В. Зеньковского «Преодоление платонизма и проблема софийной твари». Опубликована в журнале «Путь» (№ 24).

1933 г.

Публикация первой из большой трилогии книги о. Сергия Булгакова «Агнец Божий: О Богочеловечестве», вызвавшей повторную критику в адрес богослова.

1935 г.

Указ Московской патриархии преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию (7 сентября).

Издание в Харбине книги историка и публициста В. Ф. Иванова «Православный мир и масонство» с критикой софианства и его главы о. Сергия Булгакова.

В защиту Булгакова статья в журнале «Путь» Н. Бердяева «Дух Великого Инквизитора (По поводу указа митрополита Сергия, осуждающего богословские взгляды о. С. Булгакова)».

Обличительный труд архиепископа Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии премудрости Божией».

Критический очерк архиепископа Серафима (Соболева) «Новый ученик о Софии, Премудрости Божией» (София).

Докладная записка о. Сергия Булгакова по поводу указа Московской патриархии от 7 сентября 1935 г. (октябрь).

Дополнительный указ митрополита Сергия митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию (27 декабря).

Статья В. Н. Ильина «София, Премудрости Божия» в газете «Возрождение» (7 декабря).

1936 г.

Докладная записка о. Сергия Булгакова по поводу Определения Архиерейского собора в Карловцах от 17/30 октября 1935 г. (январь).

Издание в Варшаве статьи профессора Н. А. Арсеньева «Мудрование в богословии?» (Вестник. Кн. 1), направленной против учения о. Сергия Булгакова.

Критическая статья на французском языке Юлии Данзас «Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии» / J. Danzas. Les reminiscences gnostigues dans la philosophic religieuse russe modern // Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. 1936. T. XXV. P. 658–685.

Книга архиепископа Серафима (Соболева) «Протоиерей С. Н. Булгаков как толкователь Священного Писания» (София).

Брошюра В. Н. Лосского «Спор о Софии».

Публикация В. В. Богдановича «Учение о Софии и софианство».

Методологическое объяснение о. Сергием Булгаковым концепции Софии в автореферате на книгу «Утешитель. О богочеловечестве. Часть III». Помещено в журнале «Путь» (№ 50).

Публикация в приложении к журналу «Путь» (№ 50) статьи о. Сергия Булгакова «Еще к вопросу о Софии, Премудрости Божией: По поводу определения Архиерейского собора в Карловцах».

Публикация статьи в защиту о. Сергия Булгакова в газете «Возрождение» (8.3.1936) Н. С. Тимашева «О свободе богословской мысли».

Публикация о. Сергием Булгаковым тезисов в журнале «Kyros» (№ 2): «Zur Frage nach der Weisheit Gottes: Thesen zum Vortrag über die Sophiology vorgelegt auf der englisch-russischen Theologen Konferenz in Mirfild «The Society of Resurrection, am 28 april 1936» (К вопросу о Премудрости Божией: Тезисы к докладу о софиологии, представленные на англо-русской конференции в Мирфилде).

Формальное освещение «дела» протоиерея Сергия Булгакова в серии заметок Dom C. Lialine в «Le Débat Sophiologique» // Irénikon. T. 13. Nr 2 (1936). P. 168–205; Nr 3. P. 328–329; Nr 6. P. 704–705 (под названием «L'Affaire sophiologique»).

Критическая статья Иоанна, епископа Шанхайского «Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли» в журнале «Церковная жизнь» (№ 6, 7, 8–9, 10–11 за 1936 г.; № 1 за 1937 г.).

1937 г.

Книга архиепископа Серафима (Соболева) «Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым перед лицом Архиерейского собора Русской зарубежной церкви».

Оправдательный Акт совещания епископов Русских православных церквей в Западной Европе, рассматривавших богословские мнения проф. С. Н. Булгакова о св. Софии, Премудрости Божией (26, 27 и 29 ноября).

Брошюра гр. Павла Граббе «О парижских "богословах"», против софианства и о. Сергия Булгакова (издана в Ровно).

Критика взглядов Вл. Соловьева и о. Павла Флоренского в книге прот. Георгия Флоровского «Пути русского богословия». Флоровский отказывается от критики взглядов Булгакова, говоря, что тот «уверенно возвращается к богословию».

Публикация статьи в защиту о. Сергия Булгакова в сборнике «Живое предание» И. Логовского «Возвращение в отчий дом».

Публикация в журнале «The Review of Religion» (май) программной лекции «От марксизма к софиологии», прочитанной 27 октября 1936 г. в Колумбийском университете.

Издание о. Сергием Булгаковым книги в Америке «The wisdom of God: A brief summary of Sophiology».

ПРИМЕЧАНИЯ

* Исследование осуществлено при поддержке программы грантов 2002 г. Министерства образования России по фундаментальным исследованиям в области гуманитарных наук. Проект № ГО 2–1.1–308.

[1] Из переписки о. Сергия Булгакова с Л. А. и В. А. Зандер // Вестник РСХД. 1971. № 101/102. С. 73–74.

[2] *Игумен Геннадий (Эйкалович).* Дело прот. Сергия Булгакова (Историческая канва спора о Софии). Сан-Франциско, 1980. С. 5. — Во всяком случае, можно утверждать, что «софийцы» активно обсуждались в эмигрантской среде (см.: Письмо А. В. Ставровского к П. П. Сувчинскому // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001. С. 43–47).

[3] *Архиепископ Иоанн (Шаховской).* Жажда истины // Слово. 1996. № 3–4. С. 89.

[4] *Булгаков С. Н.* Православие: Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 89.

[5] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 100.

[6] Цит. по: *Игумен Геннадий (Эйкалович).* Указ. соч. С. 6. — Следует обратить внимание на определенную непоследовательность митрополита Антония, который в свое время дал положительный отзыв на магистерскую диссертацию о. Павла Флоренского. Так же непоследовательно он себя вел в отношении Русского студенческого христианского движения, которое то осуждал, как находящееся в близкой связи с Христианским союзом молодых людей (YMCA), то выражал ему свою поддержку. Для примера см: *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Paris, 1991. С. 243–244.

[7] См.: *Вениаминов В.* О Григории Паламе // Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 2003. С. 355. — О трагической роли епископата в своей жизни о. Сергий Булгаков как о «тяжелом кресте»: «Однако — увы! есть общее искушение, и самое трудное здесь и там, что вся эта церковная трагедия возвышения епископата разыгрывается не в догматической осознанности, но на почве церковной психологии, есть... психологизм. По существу все остается благополучно и неповрежденно, а изнутри же охвачено духовной болезнью человекобожия». См.: *Булгаков С. Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 416.

[8] *Зяблицев Г.* Богословие протоиерея Сергея Булгакова и Церковное Предание // Журнал Московской патриархии. 1996. № 10. С. 22–23.

[9] *Прот. Сергий Булгаков.* Объяснение // Православная община. 1998. № 48.

[10] *Булгаков С. Н.* Тихие думы. С. 347.

[11] См.: *Голлербах Е. А.* К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. С. 203–204.

[12] *Сапрыкин Д.* Против имяславия (http://krotov.org/libr_min/s/sapruk.html).

[13] См.: Братство святой Софии: документы (1918–1920) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 г. СПб., 1997. С. 115–121.

[14] Цит. по: *Игумен Геннадий (Эйкалович).* Указ. соч. С. 9. — Есть и другие свидетельства борьбы архиепископа Феофана с митрополитом Антонием. См.: Ересь крестоборцев // Всероссийский Вестник И.П.Х. «Русское Православие». 2000. № 3 (20).

[15] *Архиепископ Феофан.* Доклад Архиерейскому Собору 1926 г. об YMCA (17/30 июня 1926 г.) // ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 282. Л. 47–57.

[16] *Прот. Сергий Булгаков.* Объяснение // Указ. источник.

[17] *Игумен Геннадий (Эйкалович).* Указ. соч. С. 8.

[18] Послание Архиерейского синода Русской православной церкви за границей от 18 (31) марта 1927 года // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. С. 118.

[19] *Ильин В.* Церковная смута и обвинение в еретическом модернизме // Церковный вестник Западно-Европейской епархии. 1927. № 1. 20 июня (3 июля). С. 22.

[20] Цит. по электронной версии: *Феофил Антиохийский.* Три книги к Автолику // http://apologia.narod.ru/earlyfat/fath/apol/feofil/feofil.htm.

[21] Послание Архиерейского синода Русской православной церкви за границей от 18 (31) марта 1927 года // Указ. источник. С. 119.

[22] *Священник Георгий Зяблицев.* Духовное призвание профессора протоиерея Сергия Булгакова // Журнал Московской патриархии. 1996. № 10. С. 23.

[23] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 189.

[24] *Булгаков С. Н.* Труды о Троичности. М., 2001. С. 29–31.

[25] *Прот. Сергий Булгаков.* Объяснение.

[26] *Прот. Сергий Булгаков.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. М., 2000. Ч. I. С. 16.

[27] См.: О жизни архиепископа Серафима (Соболева) // http://penew.narod.ru/arhSerafim.html.

[28] *Зандер Л. А.* Бог и Мир: Миросозерцание отца Сергия Булгакова. Париж, 1948. Т. I. С. 109.

[29] Указ Московской Патриархии преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию // Лосский В. Н. Боговидение. М., 2003. С. 95.

[30] *Прот. Сергий Булгаков.* Еще к вопросу о Софии, Премудрости Божией: Докладная записка Митрополиту Евлогию по поводу определения Архиерейского Собора в Карловцах // Приложение к журналу «Путь». 1936. № 50. С. 1.

[31] Там же. С. 2.

[32] *Лосский В. Н.* Спор о Софии // Лосский В. Н. Боговидение: Сборник / Перевод с фран. М., 2003. С. 18.

[33] Там же. С. 15.

[34] Там же. С. 19. — Утверждая этот тезис, В. Лосский брал на себя всю полноту ответственности за определение роли Церкви, не будучи даже священнослужителем. Тем самым он нарушал собственную логику предыдущих рассуждений о праве епископата выносить суждение.

[35] Там же. С. 21.

[36] Там же. С. 25. См. также: *Прот. Сергий Булгаков.* Агнец Божий. С. 246.

[37] *Хоружий С. С.* Имяславие и культура Серебряного Века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // http://religion.russ.ru/discussions/20020404-horugiy.html

[38] *Лосский В. Н.* Спор о Софии. С. 32.

[39] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. С. 113.

[40] *Архимандрит Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 313.

[41] *Лосский В. Н.* Спор о Софии. С. 34.

[42] См.: *Зайденберг С.* Живое предание — от ортодоксии к ортопраксии (Заметки о конференции «Живое слово») // http://philaret.chat.ru/semen.htm

[43] *Булгаков С. Н.* Труды о Троичности. С. 89, 94–95.

[44] *Лосский В. Н.* Спор о Софии. С. 43.

[45] *Прот. Сергий Булгаков.* Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери / Фотографированное издание. Вильнюс, 1990. С. 138.

[46] Там же. С. 141.

[47] Там же. С. 148–149.

[48] *Лосский В. Н.* Спор о Софии. С. 41.

[49] Там же. С. 91–92.

[50] *Архиепископ Серафим (Соболев).* Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым перед лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви. София, 1937. С. 9.

[51] Там же. С. 8.

[52] Там же. С. 12.

[53] Там же. С. 23–24.

[54] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. С. 208, 209.

[55] *Архиепископ Серафим (Соболев).* Защита софианской ереси... С. 24.

[56] Там же. С. 25.

[57] Там же. С. 28. — Здесь следует сказать, что у Н. Арсеньева есть оговорка о том, что «ныне у о. Булгакова этот гностический натурализм, таящийся в идее “Вечной Женственности”, не получает большого развития». Арсеньев придерживается мнения о том, что Булгаков зависит от рефлексии: «Учение о Софии есть внесение понятия “материи” в самую сущность Божию. Это есть философское представление, ничего общего с церковной традицией и апостольским словом не имеющее, — значит, относится к области философских

рассуждений, а никак не к области догматики. Внесение этого чисто философского представления в область церковной догматики есть "нарушение границ" со стороны о. Булгакова. Тем более, если он — без всякого на то основания — старается оправдать это "нарушение границ" неправильными ссылками на предание». См.: *Арсеньев Н. С.* Мудрствование в богословии? // http://krugozor.pochta.ru/phil/arsenjev4.htm

[58] *Архиепископ Серафим (Соболев).* Защита софианской ереси... С. 34.

[59] Там же. С. 44.

[60] *Булгаков С. Н.* Труды о Троичности. С. 30.

[61] *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 264–265.

[62] *Прот. Сергий Булгаков.* Еще к вопросу о Софии, Премудрости Божией... // Указ. источник. С. 4.

[63] *Архиепископ Серафим (Соболев).* Защита софианской ереси... С. 46.

[64] Хотелось бы здесь сослаться на рассуждения С. Хоружего, который одним из первых пришел к заключению, что «собственно панентеистическая метафизика всеединства, сохраняющая определенную дистанцию между Богом и миром, — весьма плодотворное философское русло, вместившее в себя целый ряд крупных учений, от Плотина до Соловьева и Франка». См.: *Хоружий С. С.* Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. 1994. № 1. С. 67, 68.

[65] *Архиепископ Серафим (Соболев).* Защита софианской ереси... С. 46.

[66] *Данзас Ю.* Гностические реминисценции в современной философии // Символ. 1998. № 39. С. 138.

[67] *Лосский Н. О.* Воспоминания // Вопросы философии. 1991. № 12. С. 122. — Особую неприязнь испытывала молодежь Фотиевского братства, которое считали инициатором гонений на о. Сергия Булгакова. См.: Письма Т. И. Манухиной к Вере Николаевне Буниной (Публикация Т. Пахмусс) // Вестник РХД. 1997. № 175. С. 173; также см.: *Крылов Д. А.* Евхаристическая чаша. Кн. 1: О творческом пути и идеях С. Н. Булгакова. Чита, 2000. С. 302.

[68] *Бердяев Н. А.* Дух Великого Инквизитора (По поводу указа митрополита Сергия, осуждающего богословские взгляды о. Сергия Булгакова) // Путь. 1935. № 49. С. 74.

[69] Там же. С. 76.

[70] Там же. С. 78.

[71] Там же. С. 80.

[72] В адрес самого митрополита Евлогия выдвигались серьезные обвинения в антиепископальном движении и потворстве софианцам. При этом светский клерикализм выглядит еще более ригористичным. Можно сослаться на отрицательную оценку историка и публициста В. Ф. Иванова. См.: *Иванов В. Ф.* Православный мир и масонство. Харбин, 1935. Сайт: http://borzoi.dvo.ru/elib/iwanv001/index.htm.

[73] Нам доступен оказался только текст «Особого мнения» в публикации игумена Геннадия Эйкаловича. По свидетельству А. Е. Климова, этот четырехстраничный машинописный текст не имел подписей. Неверно указана и датировка. См.: *Климов А. Е.* Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. М., 2003. С. 97–98, 111–112. — Документ подписан 6 июля 1936 г. и передан вместе с отчетом большинства митрополиту Евлогию.

[74] *Игумен Геннадий (Эйкалович).* Указ. соч. С. 37.

[75] Там же. С. 39–40.

[76] Там же. С. 34.

[77] Там же. С. 35.

[78] *Святитель Иоанн (Максимович).* Духовное состояние русской эмиграции: Доклад Всезарубежному Собору 1938 года. См. сайт: http://nashastrana.narod.ru/church/maximovich-4.htm

[79] *Струве Н.* К столетию со дня рождения прот. Сергия Булгакова // Вестник РСХД. 1971. № 101/102. С. 4.

Н. А. Куценко

ИНСТИТУЦИАЛИЗАЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.*

Формулировка именно такой темы предполагает реконструкцию исторически достоверного образа русской философской мысли в эпоху ее растущей зрелости. Уже в XVIII в. произошло предметное самоопределение философии на русской почве (Киево-Могилянская академия, затем — Славяно-греко-латинская академия). Появился философский факультет (Московский университет), велось преподавание философских дисциплин в Киеве, Москве и Петербурге. В начале XIX в. в период после образования Министерства народного просвещения в 1802 г. (МНПР) и реформ духовного образования (1804, 1814, 1819), а также после образования новых гимназий, университетов, семинарий и духовных академий в Москве, Петербурге, Киеве, впоследствии в Казани и соответствующих учебных реформ (1804, 1828, 1835, 1863) ситуация в сфере философского образования, науки и философской культуры в целом кардинально изменилась.

Начиная с 10-х годов XIX столетия уже можно говорить о профессиональной русской философии как предметной и проблемной отрасли историко-философского знания. До сих пор она не была объектом специального научного исследования в своем единстве — комплексном рассмотрении философии как важнейшего предмета преподавания в российских университетах и духовных академиях, т. е. в российской высшей школе начала — середины XIX в. Нашей задачей является проблемно-теоретическое рассмотрение профессиональной философии (духовные академии, университеты) как особого феномена отечественной философской культуры, *главной* сферы философского образования и распространения систематических философских знаний.

Наша статья нацелена на размышления над относительно новым теоретическим направлением исследований в области отечественной философской мысли, которое можно определить как «Специализированное философское знание в России». Поскольку данный спектр научных исследований затрагивает очень большой исторический пласт и большое количество имен, мы ставим перед собой рассмотрение более

конкретной задачи: как состоялась профессиональная философия в России в первой половине — середине XIX в.? Таким образом мы скорее ставим ряд вопросов, чем даем на них исчерпывающие ответы. Интерес современных историков философии и богословия к данной теме проявился в научной прессе на рубеже 80–90-х годов прошлого XX в.

А. И. Абрамов, В. Ф. Пустарнаков, З. А. Каменский, Н. В. Мотрошилова, Т. Б. Длугач, А. В. Соболев, П. П. Гайденко, С. С. Хоружий, Л. Е. Шапошников, А. А. Ермичев, М. Н. Громов, М. А. Маслин, В. К. Шохин, В. В. Сербиненко, В. В. Лазарев, И. В. Цвык, А. П. Козырев, С. М. Половинкин, В. В. Ванчугов, П. В. Калитин, В. А. Бажанов и другие известные отечественные исследователи, а также наши украинские коллеги В. С. Горский, М. Л. Ткачук, А. Г. Тихолаз, Н. Г. Мозговая рассматривали в своих научных работах данный вопрос.

Практически все упомянутые исследователи считают, что есть существенный пробел в интерпретации поднятого вопроса, поскольку процесс институциализации философии в России, т. е. становления ее как специальности и профессии, изучен еще слабо. Именно такая постановка вопроса возникла в связи с необходимостью выработки нового подхода — теоретического, который объединил бы изучение как профессиональной философии в университетской, т. е. светской, среде, так и в духовно-академических кругах. Проблемно-аналитическое исследование статуса профессиональной философской мысли в России в ее целостности относится лишь к самому последнему времени[1].

В формировании профессиональной философской культуры в России видная роль принадлежит также европейским, главным образом немецким, профессорам, роль которых в советское время искажалась и недооценивалась (Й. Б. Шад, И.-М. Шаден, Ф. Х. Рейнгард, И. Ф. Буле и др.). Например, известная деятельность профессора теоретической и практической философии Харьковского университета Йогана Баптиста Шада, высланного из России в 1816 г., имела своим итогом формирование в Харькове целой «школы» поклонников немецкой классической философии, которыми не только были защищены диссертации по философии, но и изданы первые переводы работ Канта и Фихте на русском языке. Что касается университетской философии и философских курсов в духовных академиях, то первоначально формировались они под влиянием философии Лейбница и Вольфа. Затем на протяжении 20–30-х годов происходил переход преподавания академических дисциплин, в том числе и философских, на русский язык. Это важнейший вопрос, требующий отдельного исследования. Отметим лишь, что формирование и применение развитой русской философской лексики во многом происходило именно в духовно-академической среде, изначально богатой своими филологическими традициями, откуда данная лексика была постепенно ретранслирована в университетскую среду в 30–50-х годах посредством привлечения духовно-академической профессуры. Так, Святейший Синод уже в 30-х годах поручил на конкурсной основе виднейшим преподавателям философских и богословских дисциплин академий и семинарий написать академические программы на русском языке, по которым оные дисциплины читались в дальнейшем и во всех российских университетах[2].

Для понимания отличия профессиональной философии от других существовавших форм философствования целесообразно выделить 3 главные формы «бытования» русской философии, которые можно обозначить, как «вольную», университетскую и духовно-академическую (последние две и есть собственно профессиональные), которые не были отделены друг от друга, поскольку существовали сквозные

проблемы, в решение которых внесли свой вклад все три главные ветви отечественной философской культуры. Именно это указывает на необходимость их оценки и восприятия в качестве разновидностей единой, интегральной истории русской философии мысли[3].

Безусловно, что при рассмотрении такого сложного вопроса требуется и усовершенствованная комплексная методология интегрального типа, применяемая, в частности, в исторических, искусствоведческих, культурологических, религиоведческих изысканиях. В частности, весьма необходимы профессиональное изучение и описание архивов, поиск новых пластов исследования, введение в научный оборот вновь найденных источников, и т. д.

Также необходима постановка вопросов для широкой дискуссии как по обозначенным выше проблемам, так и по поводу уточнения общих концептуальных теорий, интерпретации генезиса и развития отечественной философской мысли, ее типологии, периодизации, соотнесения с традициями и интенциями мировой философии, чтобы определить подходы к выработке единой теоретической модели оценки профессиональной философии в России указанного времени.

Итак, можно утверждать, что термин «профессиональная философия» требует уточнения как по своей формулировке, так и по содержанию. Актуальность именно такой постановки вопроса в начале — середине XIX в. перекликается и с современным состоянием развития философского знания в XX в.

В данном вопросе духовно-академическое образование имеет ощутимое преимущество: стабильность классического философского образования, теистически определенного, разумеется, в данный момент играет роль «охранной» философии, соблюдая традиционность своего статуса. Как пример традиционности можно привести юбилейные сборники академий XIX и XX в. В частности, очень популярным в научной среде является «Сборник лекций бывших профессоров КДА, изданный по случаю 50-летнего ее юбилея», содержащий лекции И. Борисова, И. Скворцова, П. Авсенева и других выдающихся деятелей отечественной культуры. В университетах также было принято чтение актовых лекций ведущих профессоров гуманитарных дисциплин, носивших философскую, а иногда и богословскую направленность. К сожалению, данный тип научного материала слабо известен, а то и не известен вовсе по причине малотиражности изданий такого рода, что требует его систематизации и введения в научный оборот.

Научная богословско-философская школа, переживавшая на рубеже XVIII–XIX вв. период своего реформирования, а точнее — нового формирования, ответила на процесс мощного развития западной философии созданием оригинального философского стиля, «русского теизма». Характеристика такой постановки вопроса о «русском философском языке» в основных чертах дана в книге В. Ванчугова «Очерк истории философии “самобытно-русской”» (М., 1994). И в деловом жанре, и в научном после известной «французации» языка и стиля стала происходить русификация лексики и мысли. С 30-х годов XIX в. утверждались программы преподавания богословских и философских дисциплин на русском языке, происходил перевод всего преподавания на родной язык, что приводило к расширению профессиональной лексики. Альтернативой этому были последние схоластики, т. е. профессора, читавшие лекции на латыни. Появились, несмотря на вездесущую цензуру, и авторские курсы на русском языке. Созидалась богословско-философская полемическая школа.

Духовная школа, в которой философский элемент носил обязательный характер, была по своей традиции корпоративной, со всеми плюсами и минусами. На вызо-

вы времени ведущие ее представители отвечали научным образом оформленными и изданными трудами. В данном плане в качестве примера приведем большую работу Святителя Феофана Затворника «Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений» 1876 г., в которой не только рассмотрены и проанализированы вопросы христианской гносеологии, православной метафизики, антропологии, психологии, педагогики, но и «соделан» новый систематизированный философский язык.

В свою очередь университетская философия с середины XIX в. созидала свой особый академизм. Его не стоит называть «прохладным» ни в первом, ни во втором случае[4]. Поскольку присутствовала цензура Синода и Министерства, академизм был взвешенным, но «обаятельным». К тому же данный период становления институализированного философского знания в России был калейдоскопичен, так как наряду с выходцами из отечественной, в основном богословской, ученой среды в университетах работало большое количество иностранных профессоров, которых понимали единицы. Так, упомянутый выше профессор философии Йоган Баптист Шад, читавший лекции на немецком, был рекомендован для занятия кафедры самим Фихте. Отметим, что уровень философии в лице европейских протестантских профессоров, т. е. профессиональной западной элиты, некоторое время опережал уровень российских профессоров. В данном вопросе, особенно в начале XIX в., следует особо выделить значение философии Вольфа и влияние его учебных пособий.

Со своей стороны, отечественные ученые регионально расширили «научное проповедничество», показав свой вариант отстаивания ценностей. Были проведены реформы духовно-академического образования. Открылись Казанская духовная академия и университет, в том числе и для целей «просветительства» среди мусульманского населения. Это, если угодно, было первым испытанием демократии. Причем возникло некое противостояние университетской и академической философско-богословской традиции преподавания гуманитарных дисциплин, некое «два в одном» и одновременно друг против друга, но на разрыв нельзя было идти. Возник некий парадокс: при государственной цензуре светскость оказалась не в лучшей форме — силами чужеземцев философия так и не поняла, что она есть — познание мира в его полноте (в том числе политической составляющей) или академическая дисциплина, а богословие в то же время становилось научным. Оно стало изъяснять философскую составляющую полноты мысли доступным светским языком, уточняя свои позиции и оппозицию.

Необходимость тщательного изучения академической философии в России в XIX в. также обусловлена достаточно неплохой сохранностью рукописных архивов в академических учебных заведениях, также как и канцелярских бумаг (программ преподавания, курсовых, дипломных, диссертационных работ, различных предписаний и т. п.). «Изучение бюрократии» в данном вопросе является весьма важным, так как позволяет «реконструировать» реальные события, составить тематическую карту преподавания философских дисциплин в российских высших учебных заведениях и исследовать ее.

Кого же можно называть «профессиональным философом» в России в XIX в.?

Прежде всего, выпускников философских факультетов (они назывались тогда историко-филологическими). Далее, выпускников богословских учебных заведений (семинарий и академий), специализирующихся по философской тематике. Также штатных преподавателей философских дисциплин независимо от их первичного образования. Всех иных можно отнести к категории философствующих любителей.

Возникает закономерный вопрос: как охарактеризовать последних? Можно ли говорить о стабильной элите в отечественной философии указанного периода?

Обозначим, что является определяющей характеристикой для философа-профессионала: образование, развитие своих взглядов в соответствии с академической традицией в области истории философии, логики, других философских дисциплин, определение своей позиции в соответствии с прошлой мировой философской традицией, в том числе и с «корпоративным интересом». Далее обязательна наявность аудитории, т. е. учеников, слушателей академической устроенности науки, определенной области исследования, внутрипрофессиональной «цензуры» и т. п., а также возможность критики, общественной, либо профессиональной оценки — аттестации, например. Возможность развивать свои взгляды в русле той или иной традиции, направления, присутствие печатных органов с академической цензурой, обсуждение, рекомендации, ну и, конечно, институциональная определенность, т. е. учебное либо научное учреждение.

Какие трудности стояли и стоят перед «профессионализмом» в философии? Это, прежде всего, определение собственной позиции, трудности конкретного социально-исторического периода. Выделим также присутствие возможностей объективного исследования интересующей темы, в том числе знание языка, талант и профессионализм, доступность научного материала. Что же осталось от философии сегодня: история философии, метафизика в широком смысле, логика, этика, эстетика — классический набор философских дисциплин. Социология, политология, психология отпочковались, зато появились семиотика, эпистемология, т. е. развился предмет собственно философского дискурса. Следует отметить, что профессиональная философия и профессия «философ» сегодня — разные понятия.

Основными направлениями для изучения профессиональной философии в России указанного нами периода являются богословская и университетская составляющие, причем данное разделение достаточно условно, ведь рассматривается единый процесс усвоения метафизики Нового времени, с теми же идеями, произведениями, учебной литературой. Как два пути философского образования в России Нового времени соединились и почему? Есть современные исследователи, в частности Л. Е. Шапошников и И. В. Цвык, которые рассматривают эти направления отдельно друг от друга, поскольку таков предмет их научного интереса. Другие же — В. К. Шохин, М. А. Маслин, В. В. Ванчугов считают, что целесообразно объединить эти две ветви.

Почему мы считаем актуальным на фоне обозначенных выше проблем рассмотрение развития профессиональной философии в России именно в обозначенный период? Потому что результатом глобальных политико-составляющих исторических перемен этого времени в европейском общественном сознании на рубеже XVIII–XIX вв. стало формирование не только направлений, но и *школ*, состоявшихся на уровне классических вершин человеческой мысли, что случается отнюдь не каждое столетие. Сейчас мы говорим о немецкой *классической* и *академической* русской религиозной философии или академической русской христианской философии с их профессиональными поисками и новаторской работой дальнейшего рационального понимания двухтысячелетнего опыта христианизированной цивилизации[5].

Всем известен вопрос об «изгнании» философии из университетов в середине XIX в., этот период получил в литературе название «темного десятилетия». Для кого оно было темным? Для демократов, для ненавидящих тогдашний режим современных интерпретаторов, не обязывающих себя «ходить не в секретные архивы».

Для общего развития оно таковым не было, так как произошла окончательная академизация образования: появились цензурные программы по психологии, логике, т. е. произошло оформление профессиональной философии на стадии ее преподавания. Причем в духовно-академической традиции данное преподавание было непрерывным от среднего звена. На самом деле данный вопрос был вопросом внутренней политики государства, т. е. политическим, а собственно наука особо не пострадала. Нам удалось найти данные программы в архиве Синода, частично они опубликованы в указанной монографии автора статьи. Отметим неизученность роли семинарий в вопросе философского образования. В Приложении нами приводится программа начала XIX в. для семинарии по философским дисциплинам, показывающая весьма высокий уровень преподавания.

Следует отдельно выделить **единую** тематику в профессиональной философии, где два основных течения взаимообогащали друг друга. Это изучение античной традиции на языке оригинала, перевод и интерпретация античных текстов, гебраистика, востоковедение, теологические штудии, историко-философские исследования европейской философии.

Кого же можно назвать философом в богословской среде? Ортодоксальный ученый-богослов имеет специальное высшее академическое образование (семинария, затем духовная академия), прошел защиту магистерских и профессорских работ (в то время не было разделения на ученые степень и звание), как правило — монашествующий, преподающий в семинарии или академии. Даже среди ученых-богословов существуют различные характерные типажи, которые можно определить как консервативный, модернистский, индивидуалистский, как и различные манеры и стили в изложении своих мыслей, зависящие от места полученного ими богословского образования: Московская, Санкт-Петербургская, Киевская или Казанская духовные академии. Однако их связывает то, что они не имеют права отступать и не отступают от догматического богословия, со всеми вытекающими отсюда последствиями, что, собственно, определяется принципами их веры. Это — элитарное, корпоративное сословие людей, получивших высшее духовное образование и служащих в рамках церковной среды, подчиняющихся ее строжайшему уставу. Следует отметить высокую степень общего гуманитарного образования ученых-богословов. К примеру, в аттестатах П. Д. Юркевича, полученных им по окончании семинарии и академии, числятся пять исторических дисциплин (церковно-библейская история, церковная, всеобщая гражданская история, история Российской церкви и Российского государства) и пять языков (древнееврейский, греческий, латинский, немецкий, французский). Отметим, что выпускники духовных учебных заведений также прекрасно владели и старославянским[6].

Мыслитель-богослов, хоть и занимается богословской проблематикой, не связан столь жесткими рамками социальной жизни и высказывает свои мнения по богословской проблематике в более свободной форме. Например, А. С. Хомякова можно вполне причислить к религиозным мыслителям"=богословам неортодоксального толка.

В нашем случае речь идет об изучении наследия представителей ортодоксальной богословской учености, которая характеризуется своей достаточно широкой проблемной средой: богословие, философия, литературные произведения богословско-философского содержания и прочее. По этой причине мы специально не выделяем только философские курсы в наследии представителей богословско-философской школы духовных академий, поскольку их представители и в произведения богословского плана включали значительную часть философского элемента.

На рубеже XVIII–XIX вв. российское богословие и философствующая аудитория, уже на новом языке современной им науки, определились в общей тематической заинтересованности. Они стали мыслить по-новому, анализируя и возражая, но в то же время отстаивая свои принципы, самостоятельность. Продуктивно мыслящие теософы и богословы обязаны были сохранить и сохраняли на всех присущих богословию уровнях *теизм* как научное направление.

Во взаимодействии двух тенденций, оттачивании своих позиций и стала оформляться и формироваться профессиональная философия Нового времени в России. Богословская наука со времени своего существования в лице наиболее талантливых представителей всегда предлагала оригинальный компромисс с философской наукой. В отечественной культурной традиции Нового времени одним из первых в этом творческом союзе был Г. С. Сковорода. Исторически сложилось так, что богословская наука в духовно-академической традиции преподавания стояла над философской, а последняя, в свою очередь, — над филологической.

Проиллюстрируем взгляд на данный вопрос классиков литературы и науки — Николая Гоголя и Василия Зеньковского. Их «историческая память» объективна, несмотря на разность жанров, поскольку в ней соблюдены исторические традиции.

И Гоголь, и Зеньковский, как и другие виднейшие деятели отечественной культуры, были детьми «своего» времени. Реализм, романтизм, мистицизм и другие направления, проявившиеся в Европе и России на рубеже XVIII–XIX вв., вследствие всем известных трагических европейских реалий, закончившихся изоляцией Наполеона и разорением большей части населения европейских стран, тем не менее во всех без исключениях сферах искусства и гуманитарных наук, в том числе в философии и богословии, дали конкретные результаты. Реформационный период продолжился революционным и военным. Но философская и богословская мысль требовала уравновешенности, как и прежде, оставаясь последним «чистым» оплотом разумности как таковой.

И для Германии, и для Российской империи, включая и ее украинскую составляющую, формирование «новой» школы профессионального теизма происходило как на почве усвоения наследия прошлого, так и на фоне соотнесения его мудрости с новыми условиями бытия. Однако глобальный государственный кризис давал о себе знать, и судьбу Киевской духовной академии тех лет нельзя назвать завидной. Старой киевской школы не стало, как не стало старого государства. Киево-Могилянскую академию стали называть в исторических сводках «старой Киевской академией». Только позже — с середины XIX столетия — снова будет на слуху Киевская духовно-академическая школа как одна из наиболее современных и либеральных. Одним из результатов реформирования всей системы духовного образования в Российской империи стало профессиональное изучение богословско-философской мысли «отобранными» студентами, в основном выходцами из церковного сословия. Такая специализация в данном виде гуманитарного знания и подготовка высоко-образованных богословов весьма повысили качество образования в этой сфере знания, но и сделали его замкнутым, как мы сегодня бы сказали — элитарным, во многом корпоративным. (Некоторые коллеги называют такое образование «ангажированным». Последнее определение показывает, насколько свободна философская лексика сегодня, вернее — насколько свободно распоряжаются ею сегодня. Но выигрывает ли кто-либо от такого нового «философского языка»?)

Ясно и четко передает ситуацию духовного становления общерусской мысли и той роли, которая сыграла Киевская академия, Василий Зеньковский: «. . . хотя юж-

но-русская ученость еще до крайности не свободна (находится в полном плену у Запада, отрывается от основных истоков христианства), было бы ошибочно недооценивать ее положительный вклад в умственную жизнь сначала Украины, а потом и всей России. И не случайно, что первое заявление о свободе мысли, о внутренней силе, присущей мысли, исходит от московского ученого XVIII века Феофилакта Лопатинского, питомца Киевской Академии. Не только формальная философская культура развивалась постепенно благодаря Киевской Академии, но, несомненно, зарождались и творческие замыслы... Москва жадно впитывала в себя все, чем была богата Украина...»[7].

Нельзя не вспомнить оценку В. Зеньковским феномена Г. Сковороды как имеющую непосредственное отношение к рассматриваемому нами вопросу: «Г. Сковорода примечателен как первый философ на Руси в точном смысле слова. Изучение его философского творчества интересно и само по себе, но еще более интересно с исторической точки зрения. Сковорода был бы непонятен вне исторической перспективы, вне той философской культуры, какая слагалась на Южной Руси благодаря Киевской Академии. Появление Сковороды свидетельствует о том, что не напрасно занимались в Академии изучением западной мысли, — в оригинальной и самостоятельной системе Сковороды надо видеть первые всходы того, что развивалось в русской религиозной душе, когда умственная энергия направлялась на вопросы философии»[8]. Отметим, что Г. Сковорода был одним из наиболее близких по духу философом и для В. Карпова, который уделил ему особое внимание в своем «Введении в философию».

Ситуация в академии середины XVIII столетия была во многом сродни ситуации 20–30-х годов XIX в., когда в ней также начала возрождаться философская школа, которая в дальнейшем окажет огромное влияние на общероссийский философский взлет. Школа эта получит название «киевской школы теизма». Необходимо в связи с этим отметить, что специализация на собственно духовном образовании имела в «обновленной» академии как несомненно положительные, так и некоторые отрицательные стороны. К последним следует причислить тот факт, что Киевская академия в первой четверти XIX в. утратила свое первенство среди российских академий как научно-образовательное академическое заведение высшей ступени, поскольку был открыт Императорский Киевский университет, естественным образом занявший ранее принадлежавшее ей первенство в общеобразовательном процессе.

На протяжении XVIII в. в Киевской академии обучались студенты со всех украинских земель — от Коломыи и Перемышля до берегов Донца, причем светских учащихся насчитывалось в среднем две трети от общего числа студентов, а студентов, вышедших из духовного сословия, — всего треть. Вполне хорошо ли это было? Здесь уместно вспомнить и сравнить оценку «высших» достижений «старой» академии в лице одной трети духовного сословия — впоследствии многих выдающихся архиереев и мыслителей, данную В. Зеньковским, с другой оценкой, хоть и вольнолитературной, но не менее выдающегося Н. В. Гоголя, с его характеристикой Киевской академии (Киево-Могилянской) в «Тарасе Бульбе» и «Вие» со светской точки зрения, т. е. с точки зрения тех самых двух третей студентов из светского сословия.

Хотя это — литературно-художественные произведения, но поданная автором-классиком информация об академии требует разъяснения для понимания статуса данного заведения в обществе. Напомним, что сыновья Тараса Бульбы в двенадцать лет были отданы в Киевскую академию в бурсу (далее шла семинария), поскольку все тогдашние чиновники считали своим долгом дать детям воспитание и образо-

вание. Читаем у Гоголя: «Тогдашний род учения страшно расходился с образом жизни: эти схоластические, грамматические, риторические и логические тонкости решительно не прикасались к времени, никогда не применялись и не повторялись в жизни. Учившиеся им ни к чему не могли привязать своих познаний, хотя бы даже менее схоластических. Самые тогдашние ученые более других были невежды, потому что вовсе были удалены от опыта <...> Голодная бурса рыскала по улицам Киева и заставляла всех быть осторожными <...> Эти бурсаки составляли совершенно отдельный мир: в круг высший, состоявший из польских и русских дворян, они не допускались»[9].

Отметим со своей стороны, что при изучении архивных документов как Киево-Могилянской, так и Киевской духовной академии мы сталкивались с записками специальных комиссий, создававшихся для изучения условий содержания учащихся, — выводы их весьма неутешительны: у более 60% студентов отмечалось физическое истощение вследствие плохого питания, и государство выделяло некоторые, хоть небольшие, но реальные средства на улучшение данного положения.

При реформе духовных школ в начале XIX в. было исправлено такое несоответствие, и духовное образование избавилось от своей «светскости», став, как и сегодня, узкопрофильным, замкнутым. Не было и богословских факультетов в университетах царской России.

А вот как Гоголь пишет в «Вие» о бурсаках и семинаристах, последние — учащиеся более высокой ступени образования: «Как только ударял в Киеве поутру довольно звонкий семинарский колокол, висевший у ворот Братского монастыря, то уже со всего города спешили толпами школьники и бурсаки. Грамматики, риторы, философы и богословы, с тетрадями под мышкой, брели в класс. Грамматики еще были очень малы; ... и бранились между собою самым тоненьким дискантом <...> Риторы шли солиднее <...> эти говорили и божились между собой тенором. Философы целою октавою брали ниже: в карманах их, кроме крепких табачных корешков, ничего не было»[10].

Далее следовали богословы, собственно выходцы их духовного сословия. Весьма интересно и последующее описание боя между семинаристами со «всеобщего согласия»: «...в этом бою должны были участвовать все, даже и цензора, обязанные смотреть за порядком и нравственностию всего учащегося сословия. Два богослова обыкновенно решали, как происходить битве <...> Во всяком случае грамматики начинали прежде всех, и как только вмешивалась риторика, они уже бежали прочь... Потом вступала философия с черными длинными усами, а наконец и богословия в ужасных шароварах и с претолстыми шеями. Обыкновенно оканчивалось тем, что богословия побивала всех, и философия, почесывая бока, была теснима в класс и помещалась отдыхать на скамьях»[11].

Как видим, философия оказывалась ниже богословия по своему статусу, даже с точки зрения великого литератора; соблюдалась некая «дедовщина» профессий. В условиях реформирования духовных академий также постоянно пытались подавить либерализм философии по сравнению с богословием, но она все же заняла надлежащее ей место в обновленных духовных академиях, в частности в Киевской, преподаватели и выпускники которой, как профессор названной академии И. М. Скворцов и впоследствии профессор Санкт-Петербургской духовной академии В. Н. Карпов, в середине XIX столетия написали, как упоминалось выше, программы по логике и истории философии для университетов Российской империи, критически рассмотренные и одобренные Высочайшим Синодом, а до этого и Цензурным комитетом.

Некоторые вопросы, поднятые в данной статье, призваны привлечь внимание к такому интереснейшему периоду в развитии профессиональной философии в России, каким была первая половина XIX в., и показать известную его неизученность, а также необходимость дальнейшей теоретической и изыскательской работы в этом направлении.

Приложение

Обратимся к программе из рукописного архива КДА по истории философии для начального высшего духовного образования (т. е. для семинарий), обозначенного нами периода, хранящейся в Институте рукописей НБУ.

Согласно каталогу П. Лебедева, в разделе VI «Философия» под номером 761 на листах 31–45 присутствует студенческое сочинение **Александра Белюгова**, студента первого курса Киевской академии: «Обозрение философских наук и порядок преподавания оных». После подписи: «1817 год. Город Воронеж». Следует сказать, что данный факт свидетельствует о том, что Белюгов заканчивал Воронежскую семинарию, которую также закончил выпускник первого курса Киевской духовной академии В. Н. Карпов, в Воронежской семинарии учился и П. Ф. Авсенев. Из чего можно сделать вывод о необходимости исследования преподавания философских наук в данной семинарии, как и в семинариях вообще. Поскольку названное выше произведение датировано 1816 г., это свидетельствует о том, что оно было написано студентом еще Воронежской семинарии, а не студентом Киевской духовной академии. Однако как методическое произведение в плане преподавания философии в духовных училищах оно имеет определенное показательное значение.

Приводим отрывки из обозрения, которые печатаются согласно указанной рукописи:

«Философия — систематическая наука о возможности и необходимости бытия вещей, на высших началах разума основанная и примененная к достижению главных и последних предназначений разума человеческого.

Две сути последней цели нашего разума — познавать истинное и делать честное; и две наивысшие способности — познавательная и деятельная, посему столько же есть и главных частей философии.

1. Умозрительная философия, предметом имеет то, что есть, или по началам разума исследует возможности бытия, изъясняя причины и законы всего сущего.

2. Деятельная философия, предметом которой есть то, что должно быть от разумной природы человека или которая предлагает законы нравственных решений человеческих. Есть еще особливая способность увеселяться изящным и высоким — эстетическое чувство прекрасного и возвышенного — логика или посредствующая философия.

3. Логика или посредствующая философия. Ее предмет — доказать уму человеческому законы его действия.

4. Опытное душесловие (эмпирическая психология). Его предмет — на основании наблюдений излагать по порядку все силы души человеческой с показанием законов действий их, для разъяснения из того различных явлений, в нас открывающихся.

5. Философская история, в которой излагаются всех времен по крайней мере оригинальные философские произведения, со здравою критикою главных умоположений их, проводимою на основании исторических начал философии. Деятельностью

ума философствующего возбуждается познание более полно и обширно, если изучение философской системы дополняется критическим обозрением различных опытов философствований прошлых времен. Тем самым определяется место для сей науки в отношении к прочим частям философского курса; ибо не можно здраво и безопасно учить о различных системах философских, не познавши основательно всей истории философии; сверх того сам смысл учений философских, сей историей излагаемых, не будет довольно понятен и вразумителен для тех, коим ни терминология, ни основания философские не известны. Итак, *полный курс философского учения* (курсив мой. — *Н. К.*) получит такой порядок:

а) опытное душесловие, б) логика, в) метафизика, г) деятельная философия, д) история философская (или философская история).

Сия наука может быть главным образом расположена или по одному хронологическому порядку, или по разделениям и характерам систем философских. И в том и в другом случае предполагаемая от сей науки польза требует:

1. Чтобы кратко, но ясно, без опущения существенных частей, изложены были содержание, главная проблема и отличительный характер каждой системы, дабы из таковой истории могли бы видеть ход и успехи ума человеческого от начала философствований его доныне.

2. Чтобы показаны были как внутренние, так и внешние причины каждого особенного направления философского разума, успехи и заблуждения оного, влияние на политическое и нравственное состояние народов, дабы ошибками других воспользоваться для собственного наставления.

3. Чтобы историческое преподавание сей науки сопровождаемо было везде здравою критикою профессора, по началам истинной философии, дабы учение философской истории вместе были критическим наставлением в правильном философствовании (метод доселе полных курсов, для духовных училищ) и со справедливыми понятиями об их началах и правильном разделении философии».

(Далее идет перечисление учебников на латинском и немецком языках, общее правило преподавания философии и двухгодичное время всего курса. Подпись.) Воронеж. 1817 год.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 06-03-00037а.

[1] См.: *Авдеева Л. Р., Абрамов А. И., Жуков В. Н.* Философия в духовных академиях и университетах в XIX — начале XX в.: Философско-правовая мысль // История русской философии. М., 2001. С. 285–334; *Бажанов В. А.* Прерванный полет: История «университетской» философии и логики в России. М., 1995; *Баранец Н. Г.* Философское сообщество: Структура и закономерности становления (Россия рубежа XIX–XX веков). Ульяновск, 2003; *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М., 2002; *Куценко Н. А.* Духовно-академическая философия в России первой половины — середины XIX века. Новые материалы. М., 2005.

[2] См.: *Куценко Н. А.* Указ. соч. С. 30–55.

[3] См.: *Маслин М. А.* Духовно-академическая и университетская традиции философского образования в России // Проблемы взаимодействия духовного и светского образования. Н. Новгород, 2004. С. 22–26.

[4] Для подтверждения необходимости пересмотра акцентов приведем размышления над достаточно известной, программной статьей В. Ахутина «София и черт. Кант пе-

ред лицом русской религиозной метафизики», в которой, на наш взгляд, несколько были смещены акценты в оценке развития философского процесса в России. Так, отношение к профессиональному философу Канту и НКФ он классифицирует от «прохладно-академического» до «крайности горячего». Данную оценку автор «базирует» на таких фамилиях, как Н. Федоров, Ф. Достоевский, А. Белый, П. Флоренский, И. Киреевский, С. Булгаков, Е. Трубецкой. Не берется какой либо эмпирический материал от академической составляющей первой половины — середины XIX в., берутся духовные «лидеры» второй половины XIX в. (а в России они были не столько от академистов, сколько от политической оппозиции) и их спор с Кантом и НКФ в целом. Статья не отвечает на вопрос, как сам автор относится к русской религиозной метафизике, но в любом случае последняя нужна ему для полемики по поднятому вопросу.

[5] Подчеркнем, что сам термин «русская религиозная философия» в современной литературе в последние годы отмены цензуры часто идеологически неверно, но политически направленно употребляется некоторыми неофитствующими исследователями, резко перешедшими из атеистов в теологи и составившими некое подобие «атеологов». Так вот, этот термин употребляется и изъясняется ими совершенно вульгарно. Данные исследователи, по нашему мнению, представляют собой компиляторский тип пропагандистского толка и низкого научного уровня, очередной раз уверенный в своей востребованности по запросам времени.

[6] См. личный архив П. Д. Юркевича: Институт рукописей НБУ им. Вернадского. КДА. 354 (Л.). Муз. 818 в.

[7] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 1. Париж, 1989. С. 60.

[8] Там же. С. 64–65.

[9] *Гоголь Н. В.* Тарас Бульба // Классики и современники. Русская классическая литература. М., 1982. С. 234.

[10] *Гоголь Н. В.* Вий // Там же. С. 336.

[11] Там же. С. 338.

о. В. Зелинский

ВЕРА И ЗНАНИЕ В ФИЛОСОФИИ ПОЗДНЕГО С. ФРАНКА*

(С НЕКОТОРЫМИ ПАРАЛЛЕЛЯМИ В РУССКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ)

Оправдание и удивление

В своей речи «Несколько слов о настоящей задаче философии», произнесенной в 1874 г.[1] (одном из его ранних текстов, и по сей день остающемся малоизвестным), Владимир Соловьев сформулировал эту задачу как преодоление дуализма между философией и религией, познанием и верой. Исторической и интеллектуальной почвой для созревания этой идеи о чаемом синтезе того и другого явился неоспоримый трагический раскол между так называемым автономным разумом западной рационалистической и научной мысли, некритически усвоенной и преобразованной в некое идеологическое верование русской интеллигенцией, и традиционной нерассуждающей «верой наших отцов» («Чтения о Богочеловечестве»), ставшей «народной верой» и обретшей затем свою философскую апологию в учении славянофилов. Этот дуализм и даже непримиримое противостояние (которое в то время как раз застал и констатировал молодой Соловьев) явились своего рода вызовом и стимулом как для него, так и для всей русской религиозной философии в конце XIX — начале XX в. Мышление, прошедшее западную философскую школу и вместе с тем пожелавшее вернуться к «отеческим», церковным корням, оказалось перед новой философской и экзистенциальной проблемой: каким образом оно может быть *оправдано* перед лицом веры, а точнее, осмысленного изнутри живого связующего нас с Богом опыта. Перед этой столь типичной русской загадкой оказывался едва ли не каждый большой русский мыслитель, обладавший личным и глубоким опытом веры, и я думаю, мы вправе считать философию Семена Франка увенчанием всех попыток примирения этих двух подходов к реальности того, что может быть постигнуто или посредством чисто рациональной, т. е. логической и «всеобщей» работы разума, или же интуитивно схвачено посредством лишь познания сокровенно личностного.

Мотив оправдания был, пожалуй, душой философии Франка. Но в глубине этой души можно обнаружить и другой мотив, который никогда не был назван, «озву-

чен», извлечен на поверхность, поскольку в нем таилась сама сердцевина его интимно дорационального опыта. Подобный мотив или, скорее, настрой следует назвать удивлением или даже изумлением. К. С. Льюис, написавший автобиографическую книгу «Surprised by joy», наверное, мог бы одолжить это название русскому мыслителю. Франк тоже был чем-то изначально «изумлен» или, скорее, «настигнут радостью», которая незримо окрашивала его мышление, а в поздние годы выливалась в создание таких исповеднических книг, как «Свет во тьме» и «С нами Бог». Но это изумление, или состояние «настигнутости», не было неким «вторжением» благодати, внезапным и радикальным обращением из неверия в веру или из одного исповедания в другое. Его обращение было скорее состоянием глубокой, безмолвной и скрытой радости, и именно оно было и питательной средой его мысли.

Мышление Франка, можно сказать, было *настроено на изумление (tuned by amazement)* или скорее было предопределено им изнутри. Изумление, если исходить из знаменитой догадки «Метафизики» Аристотеля, есть истинное основание всякой подлинной философии, оно служит для нее необходимым условием. Человек, осмелившийся постичь, увидеть истинную реальность, должен прежде всего ощутить ее как нечто неизъяснимое, бесконечное, странное, а приблизившись к ней вплотную — как нечто святое и чудесное. Это первичное дорациональное ощущение, или настрой, определяет работу ratio и пронизывает ее.

Мартин Хайдеггер приводит его греческое наименование «pathos» и на основе изысканного герменевтического анализа этого слова определяет исток или даже пред-исток философии как нечто, в основе своей тональности отдающее печалью, почти ускользающей от восприятия горечью[2]. В «pathos»-изумлении Бытие открывает себя, присутствует, отдавая, предоставляет себя человеку, который на основе опыта сущего, в котором открыло себя бытие, создает метафизические системы, базирующиеся на спекулятивных определениях (или интерпретациях) того, что реально существует, что являет себя как бы нам из бездны бытийственной открытости. Вся понятийная «крона» любого философского дерева питается соками, идущими от этих корней, скрытых в «pathos».

Обращаясь к философу такого масштаба, каким был Семен Людвигович Франк (1877–1851), мы ощущаем, что глубинный источник его изумления, может быть, и не часто выявляемый в рациональном смысле, воспринимается скорее духовно. Франк-мыслитель был действительно *изумлен*, или *настигнут*, определенным опытом или, точнее, «объектом» такого опыта, и этот «объект» стал главной темой и «pathos» его философской мысли на долгое время. Изумлен, но не в античном, языческом, слегка скорбном или пантеистическом смысле («Великий Пан умер и никогда не воскреснет»), но воистину погружен в изумление перед существующей реальностью, которую он стремился осмыслить и выразить в присущей ему философской манере.

Онтологическое доказательство

Как же определим мы «предмет» или «объект» этой реальности? Сам Франк дает ему имя, которое стало названием самой философски разработанной и трудной книги Франка — «Непостижимое» (1939)[3]. Это слово несет в себе множество значений, главные из которых — неизъяснимое, неисповедимое, непознаваемое и вместе с тем изначально реальное. Непостижимое есть обнаружение этой реальности, которое дает начало и философскому знанию.

Речь идет о той реальности, которую мы открываем в глубочайшем нашем опы-

те, во встрече с живой тайной, пребывающей как внутри, так и вне этого знания. Мыслитель становится свидетелем и истолкователем некой абсолютной очевидности, сокрытой в его существовании, но в то же время бесконечно превосходящей его эмпирическое бытие. Бьющая из глубины, невидимая жизнь в нем связывает его со всем мирозданием. Эта жизнь, эта реальность, этот источник изумления — присутствие Бога в творении, в нравственном законе, в онтологическом основании акта подлинного человеческого познания, которое всегда зарождается из этой тайны, которой только изумление может коснуться.

Философия Франка стремится придать этому присутствию рациональную форму, перевести его в «Предмет Знания» (1915, название его первой фундаментальной философской работы еще «дохристианского» периода). Абстрактное мышление предстает у него как адекватная форма, проявление или своего рода «теофания» непостижимого. Эта «теофания» совершается почти в каждой из его поздних философских работ. Но в трактате «Непостижимое» это вхождение «божественного» в рациональное, или самосвидетельство тайны в философском мышлении, происходит на наиболее высоком умозрительном уровне.

Автор начинает свою книгу с утверждения о том, что «понимать» всегда означает «узнавать», распознавать новую истину в старой. В этом платоновском постулате (если вспомнить его теорию познания как возвращения к сокрытой, в определенном смысле врожденной в нас памяти) можно отыскать ключ ко всему философскому пути Франка. Непосредственным созерцанием, методом интеллектуального «постижения» интуитивной реальности он «узнает» одно знание в другом, более глубокое и сокрытое в том, которое более очевидно, постижимо рассудком. «Мы имеем не одно, а как бы два знания: отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях, — знание, как мы видели, всегда вторичного порядка — и *непосредственную интуицию предмета в его металогической ценности и сплошности — первичное знание.*»[4] И это первичное знание имеет глубокие корни в своем истоке, оно не есть неизвестное, которое однажды сможет стать предметом постижения и овладения для нашего разума, оно непостижимо в самом исходном принципе. Франк верит в то, что глубокое первичное знание и абстрактное логическое, несмотря на все их различие, способны выразить одну и ту же истину, и, собственно, из этой убежденности вырастает вся его философия. Это внутреннее согласие можно ощутить, можно познать опытным путем, но его можно также доказать разумом, который имеет ту же «субстанцию» (природу, начало или тайну), что и истина. И в этом смысле небольшая работа Франка «Онтологическое доказательство бытия Бога» (1930) столь характерна для его мысли, что мы ненадолго остановимся на ней.

Прежде всего он разрушает и хоронит так называемое «онтологическое доказательство» Ансельма, основанное на смешении понятий сущности и существования. Но сразу же после этого, обращаясь к «онтологичности Бога» в человеческом существовании, Франк показывает (или, скорее, свидетельствует), что Бог не есть некий неясный объект, чье бытие может быть доказано посредством определенных усилий, направленных на достижение интеллектуального прояснения. Бог есть, прежде всего, свет, являющий силу или очевидность своего собственного существования.

«Всяческое наше знание имеет своей *основой самообнаружение абсолютной реальности*[5]». В этой реальности человеческое видение совпадает с видимым и воспринимаемым объектом. Безграничная первооснова, или «идея», этой реальности содержится не вовне, а внутри нее. Это та же самая реальность, которая пробуждает изумление «дорациональной мысли» (или как нам еще выразить мысль, если

«она еще не родилась, она и музыка и слово»?), реальность непостижимого бытия Бога, Который открывает Себя как свет и как жизнь. И то, и другое заключено в нас, переплетено с нашим собственным существованием, из этого источника мы черпаем наше знание непостижимого. Это особое знание, согласно формуле Николая Кузанского, крестного отца философии Франка, не может быть ничем иным, как docta ignorantia, ученым неведением («умудренным неведением», как переводит Франк).

Но готова ли философия действительно служить умудренным неведением? Каждая философская книга Семена Франка говорит: да, только это есть истинная онтологическая философия, верная своим истокам. Но если это так, то философия, рациональное знание может проложить дорогу для чистого богословия или даже для Откровения, для Слова Божия, которое облекается в слова человека. Известно, что царский путь православного богословия начинается с так называемого апофатизма, Божественного мрака, который заставляет сомкнуть в молчании все человеческие уста[6]. И все, что мы сможем сказать о Боге, должно родиться из этого молчания и нести на себе печать того, что не может быть высказано.

Франк был всецело сосредоточен на том, что рождается из молчания, из безмолвствующей тайны. Всю жизнь, по сути, искал это «молчаливое», «неведующее», самое подлинное знание Бога, защищая при этом свое право и призвание христианина искать и исповедовать веру философским знанием. Вся его жизнь была следующим друг за другом открытием такого философского исповедания, которое можно выразить следующим образом: истинное знание как умудренное неведение есть *живое* знание. (В этом благословении союза *философского знания* и *жизни сердца* Франк, как и все русские религиозные философы, остается в русле мышления ранних славянофилов.) «Живое знание... образует существо религиозной веры»[7]. Духовная жизнь совпадает с реальностью, составляющей объект веры, и этот объект — откровение, раскрывающее реальность этого объекта.

Таким образом, «царский путь» онтологического доказательства становится замкнутым порочным кругом. Одно доказательство влечет за собой другое и в какомто смысле отражает и «развивает» его. Мы владеем и несем в себе некое загадочное глубинное бытие, доказательство которого мы должны представить и на рациональном, логическом уровне. Но оно *уже* очевидно, уже заключено в истоке нашего знания. Нам следует доказать бытие объекта, существующего в нас без всяких доказательств, которое предшествует всем нашим интеллектуальным усилиям. Оно существует в отдаленном от нас, забытом, но всегда пробуждающемся изумлении, пребывает в нашей онтологической памяти, во внутреннем ощущении достоверности и, наконец, в самой вере, которую мы исповедуем. Эта вера взывает к философскому знанию, которое должно суметь перевести ее непостижимое, но не непознаваемое, безмолвное, но не невыразимое, содержание в некую рациональную и понятийно доказательную форму. Путь религиозного философа ведет его от благоговения перед необъятной тайной внутри него, сокрытой в самом его существовании, к той же самой тайне, исповедуемой в качестве личного Бога, который являет себя как достоверный «Предмет знания».

Понятие Непостижимого

Мы можем проследить этот путь во всей его полноте и проблематике в трактате Франка о Непостижимом, с которого мы начали. Его отправную точку мож-

но сформулировать как вопрос: возможно ли обнаружить объективное присутствие Непостижимого в составе реальности как таковой? Здесь наше внимание привлекает понятие «объективного». «Объективное» всегда означает нечто, противоположное субъективному, ви́дению, которое проистекает из моего «уединенного», замкнутого в себе существования, но коренится в непостижимом, обнаруживая себя в рамках моего опыта. Из этих невидимых корней должно произрасти мощное дерево реальности, «объективной» и тем самым непостижимой. Франк указывает на две формы непостижимой реальности: непостижимой для нас и той, самой важной, которая непостижима по самому своему существу. Он обнаруживает непостижимое в содержании нашего сознания, воспринимающего каждый объект в окружении тысяч и тысяч отношений, отражений, связей и, наконец, темной безосновности («Ungründlichkeit», как говорит он, используя заимствованное слово) объектного мира вообще. Наше сознание потенциально способно объять все разнообразие и всю бесконечность вещей, и эта бесконечность уже живет внутри него, поскольку наш познающий разум способен охватить непостижимое во всей его полноте.

В то же время Франк с помощью достаточно тонкой интеллектуальной операции доказывает существование непостижимого в себе в так называемом объективном бытии. Он исходит из созерцательного познания, «которое Гете называл "тихим лучшим знанием" («*das stille bessere Wissen*»). Оно есть немое, молчаливое, несказанное знание»[8]. Это познание есть интеллектуальная интуиция, которая обнаруживает непостижимое вне нас и внутри нас. Такой вид знания очень близок тому религиозному созерцанию, которое касается «невидимых вещей», рационально не видя их. Поэтому Франк не приемлет кантовского понятия *Ding-an-sich* как аналога его идеи Непостижимого. Кантовская «вещь-в-себе» бесповоротно закрыта для человеческой мысли и опыта, в то время как Непостижимое у Франка таит в себе источник всякого философского знания, оно есть та бездонная и безграничная реальность, которая в определенном смысле абсолютно открыта для нас. «Невидимые вещи» являют себя, дают себя узреть. Они составляют часть откровения всеобъемлющей субъективно-объективной реальности или «всеединства»[9]. Эта реальность подобна океану, который смывает и уносит все, чего может коснуться познание или наша интуиция. «Это есть темное материнское лоно, в котором впервые зарождается и из которого берется все то, что мы зовем предметным миром, — как в его вневременном идеальном "содержании", так и в его вневременном течении»[10].

Эта предпосылка философии Франка, которую можно назвать мистической, если обратиться к традиционным терминам, сближает его с классической экзистенциалистской мыслью. «То, что мы продразумеваем под словом "*есть*" в экзистенциальном суждении, есть не что иное, как *непостижимое по существу*, — говорит он. — Головокружительный, почти приводящий нас до грани безумия вопрос: что, собственно, мы подразумеваем под словом "*есть*"... разрешается сам собой через усмотрение, что *выход за пределы всего постижимого и выразимого в понятии и есть существенный и определяющий признак именно того, что мы разумеем под реальностью*»[11].

Это видение Непостижимого (или первореальности) неожиданным образом приближается к понятию так называемого *Umgreifende* в философии Карла Ясперса. «Das Umgreifende ist entweder das Sein an sich, von dem wir umfangen sind, oder es ist das Sein, das wir sind» (Всеобъемлющее является или самим бытием в себе, коим мы объяты, или же это то бытие, коим мы являемся)[12]. «Это всеобъемлющее бытие всегда и неотъемлемо *с нами, при нас и для нас*»[13]. В мышлении Франка именно

реальность как таковая означает единство бытия и истины. И эта реальность выражает себя в единстве «*есмь-есть*», с сильным упором на «бытийность» глагола. Глагол становится существительным, субстанцией, тайной, самим Бытием, das Sein.

Бытие (или «реальность», на все еще «доэкзистенциальном» философском языке Франка) есть соединение сознания (порождения мысли) и субстанции сознания (как первоначальной сущности мысли). Безграничная полнота бытия доступна исключительно свободному незаинтересованному, целостному созерцанию, которое может быть лишь плодом отказа от обладания этим бытием. (Здесь уместно вспомнить хайдеггеровское понятие «*Gelassenheit*», как безмолвного и невозмутимого самораскрытия Бытия в мышлении.)[14] Истинное познание не завладевает своим объектом, оно есть, по словам Франка, само себе открывающееся Бытие как событие, происходящее внутри человека, становящееся его умудренным неведением.

«Поскольку мы обозначаем внутренний характер непосредственного самобытия словом "я"... нужно подчеркнуть, что употребление того же слова "я" для обозначения субъекта познания совершенно неуместно... Познавательная "интенция" есть общая черта, присущая всем "сознаниям" вообще; взятая как "чистая мысль", она есть нечто наиболее безличное в личном бытии. Более того, взятая в своем чистом существе, она вообще не исчерпывается своим присутствием в множестве конкретных сознаний, а преподносится нам как некая *единая* всеобъемлющая инстанция, "*сознание вообще*", "*логос*", познающий *свет*»[15].

Можно выявить много различных параллелей мысли, но существует одно радикальное различие между немецкой формой экзистенциального философского размышления и русской, в нашем случае — мышлением Франка. Ясперс, к примеру, строит классическую религиозную философию на основе понятий Umgreifende, Transzendenz, Existenzerhellung (всеохватывающее, трансценденция, просветление экзистенции), оставаясь при этом в стороне от библейского откровения и вероисповедания, хорошо сознавая расстояние между ними. И Хайдеггер в своей лекции «Philosophie und Theologie» (Философия и теология) утверждает: философия есть особого рода мышление, «невозмутимо» внимающее безмолвию бытия и дающее в себе сказаться его, бытия, несокрытости. Теология же — конкретная наука, основывающаяся на переживаемом религиозном опыте, на Библии или истории Церкви, и потому она остается более узкой и ограниченной сферой мысли. Религиозная философия как особая область исследования была бы для него абсурдом. Но Франк воспринимает занятие философией (особенно в своих более поздних и зрелых книгах) как собственный экзистенциальный путь исповедания своей веры в Бога Живого, и то, что называется Бытием, непостижимым, «тихим знанием», есть прямая тропа к нему.

Философия и вера

Насколько же надежна эта тропа? Возможно ли действительно исповедовать свою веру, выражая ее в рамках работы философской мысли? Этот вопрос стоит не только перед Франком, но и перед всей русской религиозной философией. Но среди всей плеяды русских мыслителей подход Франка одновременно наиболее напряжен и глубок[16], ибо рационалистическое здесь прикасается к сущности иррационального, вступает в спор с ним, и в результате этого спора-союза рождается понятие, которое должно упразднить и то, и другое, которое, по его мысли, может «разговорить» последнюю доступную человеку тайну, Непостижимое.

Для него философия — это усилие, исходная интенция восприятия всеединого бытия, которое может быть доступно разуму во всей его целостности. Но в процессе этого восприятия становится ясно, что эта интенция не может быть реализована. Высший момент познания — это трезвое осознание того, что вокруг нас существует множество вещей, которые должны остаться непознаваемыми. Поэтому истинная философия, которая, прежде всего, обращена к этим вещам, мыслится им как необходимое преодоление всякой формы рационалистического мышления. При этом собственная философия Франка строится как раз на рефлексии, на рациональном осмыслении того, что открывается интуицией, и она вполне традиционна в старом классическом смысле. Характерная деталь: то, что можно считать «акме» его философии — книгу «Непостижимое», он первоначально написал по-немецки, а потом переписал ее по-русски. Но ее русское одеяние кажется прозрачным, сквозь него мы легко узнаем медлительный, продвигающийся вперед тяжелыми шагами немецкий стиль мышления. Это внешнее впечатление отражает внутренний драматический процесс внутри его мысли. Мышление должно разгадать и выразить собой то, что мыслимо быть не может. Строгое логическое знание должно поведать об умудренном неведении.

Так, обращаясь к франковскому пониманию истины, мы находим, по крайней мере, два ее истолкования, которые могут внутренне противоречить друг другу. Первое, традиционное и логическое: истина — это совпадение наших понятий, наших идей с содержанием реальности. Это совпадение выражается известной латинской формулой: adaequatio intellectus et rei. Второе истолкование может быть названо экзистенциальным, опытно созерцательным, вытекающим из иудеохристианской традиции: истина есть то непостижимое, которое возвещает о себе из глубины нашего существования, укорененного в бесконечном, истина есть первоначальная реальность, дарующая себя нашему «я» в своем самораскрытии. «Самый акт *осуществленного познания*, — говорит Франк, — есть чистый *дар*, обретаемый личностью извне, — это акт *приобщения* личности к свету, сущему вне ее»[17].

Что же это за свет? Это свет, пребывающий вне нас, и тем не менее он ближе нам, чем сами мы себе, это свет, который разгорается в нас еще до того, как он станет «светом извне». Это свет первоначальной реальности или бытия, свет, получаемый как безвозмездный дар Божий. Он освещает как философское познание, так и веру, ибо, согласно сознательной философской ориентации Франка, существо этого света неизменно. Метафизическая и логическая истина как adaequatio intellectus et rei и экзистенциальная или религиозная истина непостижимой реальности (или реальности Непостижимого), которая приходит извне, но раскрывает себя изнутри нас, составляют одну истину, истину умудренного неведения.

Франк говорит о «свете вне нас» и в другом контексте — о «темном материнском лоне». Этот мнимый или антиномический контраст опирается, прежде всего, на Писание: «...Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле» (3 Цар. 8, 12); но: «...Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин.1, 5). Эта антиномия живет и в нашем познании Бога, и мысль Франка как раз исходит из него: «свет внутренней достоверности», свет «просвещенного» сердца и «мгла» умудренного (светом, в котором нет никакой тьмы!) неведения.

А вот иная параллель: глубинное сущностное сходство между гносеологическим описанием Непостижимого у Франка и определением веры у ап. Павла: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1). Это и есть суть всех утверждений Франка, если мы попытаемся облечь апостольскую формулу

в философские доказательства: вера утверждает нас в реальности, которую мы не видим, реальности, которую не можем постичь. Эта реальность становится определенной, выявляет свою основу или «субстанцию» лишь в «нашем уповании» (или молчаливом, невыразимом *знании*), и потому понятие непостижимого проясняется только в соединении, как бы сплаве истины внутри нас (неоспоримой достоверности, «нравственным законом», благоговением и трепетом перед тайной, которою мы не можем охватить рационально, и, наконец, «уверенностью» в этой тайне, которая живет в нас и дает жизнь нашему знанию) и реальности вне нас, кантовским «звездным небом» или франковским «всеединством».

Это одно и то же и вместе с тем не одно. Для ап. Павла истина означает нечто историческое и конкретное: откровение Бога в Иисусе Христе, Богочеловеке. «*Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус*» (1Тим. 2, 5). Для Франка, остающегося в русле своей философской традиции, истина есть скорее выражение необходимости, заложенной в работу мысли, открывающей Непостижимое, которое становится *тусклым стеклом* (1 Кор. 13, 12) философского ведения о Христе. Может ли истина-необходимость быть одновременно и истиной-даром, истиной-светом, истиной-личностью, в которой осуществляется *ожидаемое* (см. Евр. 11, 1), но достоверное для духа? Франк мог бы ответить: такого вопроса не должно быть. «Душа, горящая верой в Бога, *не может заблуждаться*», ибо этот огонь, мог бы добавить он, не сжигает, но освещает изнутри и философское познание бытия Божия в нас.

Однако, на самом деле, вопрос должен быть обращен именно к Франку. Он часто ссылается на Платона, Плотина и Николая Кузанского, заявляет себя «духовным сыном» бл. Августина и Паскаля, ап. Павла и Мейстера Экхарда, но в своем стиле философствования Франк следует скорее проложенным путем великих немецких классиков философии. Читая его, мы как бы оказываемся в традиционной и систематической школе мышления, более всего близкой к Фихте. При этом постоянно ощущается, что истинный исток мысли Франка не рациональный, а скорее мистический. Он — своего рода «мистический экзистенциалист», укрывшийся в своей неторопливой, хорошо обоснованной, строго логической форме мышления. Но форма проникает и в содержание его мысли. Двум истолкованиям истины предшествуют два различных ви́дения: видение тяжелого объективированного и падшего мира, в котором истина всегда подчинена необходимости, и видения почти райского сотворенного мира, в котором истина есть дар и свет непостижимой реальности.

С самого начала своего пути Франк отстаивает особый характер и ценность своего интеллектуального и жизненного призвания: быть свободным мудрецом, который возвращается к своему Богу и провозглашает свою веру на путях философии. Но, может быть, эта необходимость защиты была предопределена внутренней экзистенциальной трудностью истинно верить в истинную философию, верить и быть влюбленным, нести в себе «*philia*» к мудрости. Можно ли быть свободным мудрецом, отвечающим только перед самим собой и своим интеллектуальным выбором, и вместе с тем верным учеником Христа, Который назвал «блаженными» «нищих духом» и был более чем суров с книжниками?

Эта проблема затрагивает все русское (и не только русское) религиозное мышление, но прежде всего — Франка. Он не обратился от религиозной философии к чистому богословию, как это сделали о. С. Булгаков и о. П. Флоренский. Не поставил у истоков своего пути безначальную свободу, исполненную религиозным духом, но в то же время совершенно не зависимую от него, как это сделал Николай Бер-

дяев. Не стоял он всю свою жизнь перед загадочным Богом, не поддающимся никаким человеческим определениям, как стоял Л. Шестов. Он хотел исповедовать свою христианскую веру, исходящую из «доводов сердца» (говоря словами Паскаля), посредством познающего разума. И это остается, на мой взгляд, наиболее интересной и драматической частью его философского наследия.

С нами Бог. Ответ Паскалю

В 1922 г. в своей лекции на открытии Религиозно-философской академии в Москве Франк сказал, что «единственным предметом философии» является Бог. В этом контексте Бог означает бездонное основание Бытия и сознания, Он предстает первым и единственным «предметом», которым должен быть озабочен философ, и который он должен искать. Для того чтобы увидеть предмет философии, говорит Франк, нужно, как сказал Платон, «повернуть глаза души»... ибо философское творчество питается религиозной настроенностью... и религиозная интуиция лежит в основе всякого философского знания[18]».

Здесь возникает проблема, можем ли мы мыслить о Боге как о *некоем* объекте всякого философского знания, да и как об *объекте* вообще? Франк говорит: Бог не есть понятие, Его нельзя даже называть «Он», суждение «Бог существует» в каком-то смысле кощунственно, потому что Личность, существующая полностью вне меня, не может быть в полной мере моим личностным Богом. Бог, прежде всего, отвечает нашему упованию, «извещает» о Себе и лишь в силу этого существует для нас.

Но если Бог действительно отвечает и существует в той части моего бытия, которая принадлежит только Ему, Он может ответить и моему поиску всеобщего философского знания, которое может быть разделено и с другими, и даже войти в него. Он может существовать как бесконечно Непознаваемое внутри философского знания, потому что *до того* Он уже существует в *моем* интимном, личном, непостижимом знании о Нем. «Он есть», и истина этих слов имеет прежде всего меня как свое основание, и потому Он существует и как точка притяжения любого подлинного философского поиска. Он существует как вечное Ты, пребывая в общении, в причастии, в любви. Он — Любовь, Которая открывается во мне.

Этот ход мыслей (или скорее, прозрений, интуиций), который мы изложили здесь своими словами, можно легко найти в работах Франка. Его философия пронизана идеей живого личностного Бога, Которого встречают лицом к лицу (см.: 1 Кор. 13,12), но Который может, если заблаговолит, войти и в тесный дом отвлеченного разума. Но при этом Франк понимает всю узость, хрупкость и условность этого человеческого дома. «Кто не чувствует инородности и трансцендентности Божества всему остальному, тот вообще его не имеет; но и тот, кто не ощущает его *присутствия во всем*, таинственного сходства с ним *всего*, — его также не имеет», — говорит он в «Непостижимом»[19]. Бог его веры входит в его философскую обитель, как в Свою собственную (хотя философ и осознает, что она всегда остается слегка чуждой Ему), в двух Своих «ипостасях»: как Божество, как Священный Объект, как Непостижимое, как «Ты». Работа мысли может стать для Него таким же пристанищем, как и непосредственное созерцание.

«“Идея” Божества... совсем не может быть отделена от конкретного переживания, жизненного опыта Божества — от *моего* опыта Божества. Не только свет этой идеи впервые возгорается в этом опыте, но она по существу принадлежит к нему или он — к ней. Божество по самому существу своему есть всегда “с-нами-Бог” (Эм-

ману-эль), в конечном счете, "*со-мной Бог*"... конкретная полнота нераздельного и неслиянного двуединства "*Бог-и-я*"»[20].

Не многие мистики отваживались произнести слово «двуединство»... Но то, что можно назвать «парадоксом Франка» состоит в том, что путь к Нему проходит через «идею», через мысль, в которой *«впервые возникает святое имя "Бог"*. То великое Безымянное и Всеимянное, которое очень условно обозначают как "Святыня" или "Божество", становится *Богом — моим* Богом. Бог есть Божество, как оно мне открывается и мною испытывается *совершенно конкретно*, в связи и в нераздельном единстве со мной... Божество становится для меня "ты", открывается как "ты"; и только в качестве "ты" оно *есть Бог*»[21].

Здесь заключена сердцевина мысли Франка. Реальный (не в расхожем, но именно в его, специфическом смысле) мистический опыт и его рациональная объективированная форма отражают и в какой-то мере запечатлевают на себе единство Бога («объект» нашей веры, наше внутреннее «ты») и Божества (слово, отражающее в себе попытку «ощупать» Бога мыслью). В его трудах можно найти немало таких «нащупываний» (таких, как, например, «трансрациональное единство единства и двойственности, тождества и различия, слитности и раздельности»[22]), но при этом всегда подразумевается, что «Божество» и есть «Emmanu –El» — «*с-нами-Бог*».

«*С-нами-Бог*» есть тайна моего опыта («упования», веры, встречи, любви), но Божество есть субъект философской мысли. Исходная точка и итог философии Франка в том, что когда речь идет о Боге, субъект опыта и объект мышления совпадают, и сокровенное «Ты», «Бог есть Любовь» и Непостижимое, свет и мгла едины. «*Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог философов — это один и тот же Бог*», — такова основная мысль Франка и его ответ Паскалю[23]. Но может ли Авраам принести в жертву Исаака, повинуясь лишь Непостижимому? Может ли несказанно Невыразимое убедить меня любить врагов и взять крест свой, чтобы идти за ним? И даже просто стать социальным и догматическим основанием любой христианской общины?

Там, где религиозная философия достигает своей вершины, она словно освобождается от себя и входит в «трудность веры». И вера начинает задавать свои простые, прямые, но порой непосильные для философии вопросы. Эти вопросы исходят из того, что определенный их ряд уже решен, что о существовании Бога нельзя спрашивать, и его не нужно и даже суетно доказывать, потому что Он есть то, что прежде всего обусловливает существование самой веры. Когда философия признает ряд постулатов веры, которые для нее самоочевидны, она становится богословием. Франк не делает этого шага и не подвергает свою мысль вероучительному допросу. Его философская «система» (а она вполне заслуживает такого названия) становится возможной потому, что всю работу своей мысли он направляет на постижение того, что уже дано ему как внутренняя очевидность, как прозрачная достоверность, как «с-нами-Бог», сошедший в Непостижимое.

«Бог Авраама...». Бубер, Шестов и Вейль

Как еврей, получивший к тому же определенное традиционное иудейское образование в детские годы, Франк неизбежно нес в себе глубоко спрятанное религиозное наследие своего народа. Попробуем теперь очень кратко сопоставить его с великими религиозными мыслителями первой половины века, имевшими те же корни и то же наследие: Мартином Бубером, Львом Шестовым и Симоной Вейль.

Мышление Мартина Бубера постоянно исходит из двух главных понятий или скорее интуиций: диалога и доверия. Самая сильная его книга, передающая его мистический и философский опыт, «Я и Ты» — раскрытие диалогического принципа на последней глубине человеческой личности. Наше «я», пребывающее постоянно в контакте и взаимодействии с миром (суммой фактов, сигналов, вещей или лиц), выбирает для себя одно из двух или даже трех «основных отношений»: «я», относящееся к «оно»; «я», перед лицом «ты», «я» стоящее перед абсолютным «Ты». И во всяком из отношений «я» выступает как более активная сторона, оно принимает внутри себя решение, совершает выбор. Можно сказать, упрощая, что оно выбирает свое абсолютное «Ты», чтобы довериться ему, быть верным ему. У Франка скорее «Ты» выбирает «я». Из глубины опыта оно (или то, что глубже всего в нашем существовании) слышит его как Гостя, который на самом деле является Хозяином в нас, тем Господином, который изнутри, из Своей достоверности определяет выбор нашего «я», принимающего на себя «легкое иго» покорности.

Для Шестова эта интимность не так важна. «Покорность» для него скорее синоним отсутствия подлинной веры, а не первый признак ее. Он болезненно сосредоточен на том, что чуждо Богу, даже враждебно Ему. Враг «номер один» для него — рациональное человеческое знание, «общие идеи», порабощающие нас понятия, все то, что он расценивает как утешения друзей Иова. Его враг воплощен в разуме как таковом, и его философский метод заключается в разыскании и разоблачении этого врага, который в конечном счете заложен в нем самом. Он отчаянно ищет Бога, но лишь тогда может обнаружить след Его отдаленного присутствия, Его «тень», озаренную светом, когда все наше знание откажется от своих ложных притязаний и признает свое полное и окончательное поражение. Это означает, что какие бы то ни было прозрения, в которых Бог открывает Себя, невозможно передать другому. Бог Авраама остается только *его, Авраама,* Богом, его призвание несообщаемо другому. Философия, как и религия (по Шестову), в своем высокомерии и самодовольстве стремится облечь опыт Авраама, Иова или ап.Павла в свои понятия и тем самым сотворить идола. И потому основной мотив шестовской философской проповеди както глухо трагичен, порой в нем прорывается даже какое-то болезненное торжество безнадежности; так что мыслитель кажется нам неким героем Достоевского из неизвестного романа, какому так и не суждено было быть написанным. Если мы сравним эту тональность с изначально светлой, доверяющей радости интуицией Франка, то не сможем не удивиться тому (на что, кажется, никто еще не обращал внимания), что в одно и то же время два русских мыслителя, вышедших из иудейской среды, создали два типа религиозной философии, радикально противоположных друг другу.

Мышление Симоны Вейль по-своему, пожалуй, еще драматичнее. Она не удовлетворяется поиском чужих «озарений», как Шестов, но открывает для себя и в себе присутствие Христа, не принимая в то же время христианства как религии, «чужой» для ее народа, обреченного в то время на уничтожение. Если говорить исключительно о личном опыте, она ближе всех подходит к тайне веры как внутреннему духовному событию, но тайна в ее поиске остается как бы «обнаженной», не облеченной ни в одну из традиций. Ее опыт, в особенности выраженный в ее книге «La pesanteur et la grâce» (Тяжесть и благодать), собранной из коротких записей, говорит о таком напряжении, углублении и вместе с тем «невозможности» открыто исповедуемой веры, какие редко можно встретить в мистической литературе. Ибо эта вера не может найти для себя воплощения, исповедальной «практики». Она за-

стывает на пороге, не в силах сделать еще одного шага. Опыт Симоны Вейль — напряженное ожидание Бога, Который должен прийти («L'attente deDieu», так называется одна из ее книг), но этому приходу она ставит ряд невыполнимых условий, и потому ее ожидание и вопрошание становятся ее философским, и не только философским, мученичеством[24].

Каждый раз речь идет здесь об обособленной личности с ее уединенным опытом. Мышление Франка носит иной характер. Оно гораздо менее интимно, чем мышление Мартина Бубера и Симоны Вейль, и гораздо менее трагично (в античном смысле), чем одинокие «дерзновения» Льва Шестова. Но оно гораздо более социально и гармонично. Даже его Непостижимое по-своему открыто для всех, поскольку оно и непостижимо для всех. Тайна его соединяет нас перед лицом единого Бога, непознаваемого для разума, но близкого и зримого в Своем благодатном присутствии в нас и среди нас, в нашем знании и нашем опыте, традиции и общине. Он не только абсолютное «Ты» сокровеннного, совершающегося в нас диалога (Мартин Бубер), не только Тот, кто стоит абсолютно за пределами нашего разума, развенчивая все его усилия, открываясь лишь в неописуемом опыте немногих избранников (Лев Шестов), не вечное ностальгическое ожидание в преддверии последнего откровения тайны (Симона Вейль). Он наш Бог, Бог, пребывающий с нами, с Авраамом, Исааком и Иаковом, по слову Паскаля, но также и с философами и верующими, с живой общиной веры и ее Преданием. Он Бог Иисуса Христа, Который есть основание и благовестие *нашей* веры и *Его* Церкви.

Знание о Боге: между Царством и Абсолютом

Упор, который Франк делает на человеческое познание, всегда приводит его к раскрытию веры как пребывания Бога с нами. Социальное «с нами» здесь так же важно, как и интимное «со мной». Как мы помним, его описание познания Непостижимого приближается к определению веры ап. Павлом. Общинное познание истины (как логической необходимости!) и личностный характер веры в его мысли не противоречат друг другу, но сливаются воедино. Они становятся неким единством: знание-вера, которое можно было бы назвать и «соборностью», хотя Франк обычно не прибегает к этому излюбленному славянофилами термину.

Что же такое вера? Об этом Франк более всего говорит в своей книге «С нами Бог». Начинает он с того, что различает веру-доверие и веру-достоверность. Доверие рассматривается, прежде всего, как подчинение авторитету, это вера ребенка, полностью доверяющего своему Отцу Небесному. Но вера-доверие тяготеет к вередостоверности, которая означает «*реальное присутствие самого предмета знания или мысли в нашем сознании*»[25].

В своем определении веры Франк близко подходит к знаменитому буберовскому различению новозаветной веры-*pistis* с ее упором на общезначимость знания и веры-*emunah,* Ветхого Завета, живущей не знанием о Боге, но прежде всего нерассуждающим доверием к Нему. Бубер склонен абсолютизировать и даже противопоставлять друг другу это различие[26]. Франк же не только стремится примирить два этих типа веры, но обосновать их единство в подчинении Преданию, догмату, Церкви, соединив их с глубоким и невыразимым опытом своего «собственного» Бога. Вера-знание живет для него в детском инстинктивном доверии Ему, и это единство выражает невидимую и неразделимую сущность его веры.

Вера для него — прежде всего опыт жизни (*Lebenserfahrung*). В своем эссе «Die

russische Weltanschauung» (Русское мировоззрение) (1926) Франк развивает идею о двух различных типах эмпиризма: один из них основан на непосредственном восприятии очевидного, другой, прививший в русской философии, опирается прежде всего на внутренний опыт. В последнем случае наибольшее значение имеет не внешнее соприкосновение с миром как предметом познания, но обретение полноты реальности объектов (или всеединства) через человеческий дух в его живой целостности.

Веру можно определить как обретение полноты реальности непостижимого или «Божественного» начала в человеческом духе, которое изначально присуще ему. Для Франка вера — не только переживание, но историческая и онтологическая реальность: Непостижимое становится Личностью, Личность носит человеческое имя. Его концепция веры (которая сама по себе остается одним из самых неопределимых понятий в истории мысли) претендует на то, чтобы стать философским видением, свободным от всякого духа конфессионализма. Мысль Франка изначально мистична и потому «экуменична», поскольку она способна открыться для любой формы живого религиозного опыта и вступить с ним в диалог. Первую главу своей книги «Непостижимое» он начинает эпиграфом, взятым у великого сирийского мистика Гуссейна ал-Галладжа: «*Познавать — значит видеть вещи, но и видеть, как они все погружены в абсолютное*».

Но может ли абсолютное стать реальным «объектом» нашего опыта? Да, отвечает Франк, «Божественное бытие становится нам доступным, потому что мы откликаемся на него, воспринимая его тем. что *божественно в нас самих*» (курсив мой. — *В. З.*)[27]. Но это свидетельство принадлежит скорее поэту-мистику, чем автору теории познания. Да, абсолютное может быть открыто мысли, как и все прочие человеческие свидетельства религиозного опыта, но вместе с тем и не может, ибо мы способны видеть лишь «вещи» в абсолютном (в том числе и наши мысли, наши видения), но не его самого.

Франк, возможно, не проводит достаточно четко этого различения. Целостное «позитивное» содержание веры он склонен формулировать скорее в «эмпирических терминах», т. е. в границах своего опыта, пусть даже и мистического. Так, Откровение как явление Непостижимого, не зависящее от меня (если определить его в понятиях Франка), он рассматривает скорее лишь как вид сокровенного благовестия, раскрывающего себя во мне, и тем самым ставит его в зависимость от его восприятия, от индивидуального религиозного опыта, каким бы глубоким он не был. “Исповедовать” Христа — верить в положительное откровение, — говорит он, — не столько принесенное и извещенное, сколько *явленное* Им, — и значит не что иное, как иметь *непосредственный опыт*, что здесь нам дана вся полнота Божественной правды, что наша душа здесь с максимальной силой озарена неземным светом»[28].

Граница религиозной философии, как и всякой отвлеченной мысли, в том, что она обязана следовать своей внутренней логике, а логика может стать и тюремщицей главной нашей «вести». «Неземной свет» есть лепет души о встрече с Непостижимым, о соприкосновении с обетованным Царством (вспомним слова Христа: «*. . . если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное*» (Мф. 18, 3)), но в качестве лепета-признания к философии как таковой не относится. Философия же есть дело взрослых, дело, которое стремится связать мысль с Абсолютным и в какой-то мере покорить его себе «под нозе», пусть даже в качестве несказанного «мистического опыта». Никакой опыт, однако, не может стать мерилом Откровения — и здесь богословие вступает в дружеский спор даже с самой благочестивой

из философий — потому что Откровение Божественно объективно, целиком независимо от того, воспринимаю, переживаю, осмысливаю я его или нет. Бытие Божие не может доказываться исходя из того, как я Его в себе ощущаю. (И в этом вечная правда Церкви; мы принимаем веру от нее не как «совопросники» усваивают максимы и постулаты, а как младенцы — материнское молоко.) Но в то же время парадокс остается: Откровение не может быть отвлеченным от человека, Бога мы узнаем лишь тогда, когда Он открывает Свое пристанище в нас. Мы верим и что-то знаем о нашей вере, потому изначально были *извещены* ею изнутри.

Мышление Франка есть поиск такого пристанища и «весть» (пусть иногда и признание-лепет) о том, что оно найдено, обретено, и его свет может коснуться даже работы нашей мысли. Но когда он определяет свою задачу как философское раскрытие религиозного опыта и его субъекта, который «есть Бог», когда строит свое «онтологическое доказательство» на «самораскрытии в душе Бога», имеет ли он в виду только Бога «философов» или также и «Бога иного», Бога нашей веры, Того, к Кому мы обращаемся со словами: «*... верую, Господи! помоги моему неверию*» (Мк. 9, 24).

Возможно, сам Франк не согласился бы с нашим анализом, ибо для него это «*один и тот же Бог*». И все же суть его философской работы можно свести именно к этой молитве, молитве, *спасающей* не только мыслителя, но и его дело, спасающей, как говорит Апостол, *как бы из огня* (1 Кор. 3, 15). Доказательство есть одновременно свидетельство веры и исповедание неверия. Но вся жизнь Семена Франка и все его труды были грандиозной попыткой примирения. Примирения между многими вещами, столь часто разделенными, — разумом и верой, философией и религией, примирения между русской, иудейской и западной мыслью, между истиной как логической необходимостью и истиной как даром и чудом, между абстрактным знанием и мистической жизнью, между отвлеченным знанием и непостижимым ведением и, наконец, между Богом как рационально мыслимым и общим понятием и Богом как неисповедимой тайной, внутренним «Ты», моим светом, между Абсолютом мысли и Царством Духа.

Знание о Боге Живом, которое посылается нам из этого Царства, превосходит любые наши знания, как и любой опыт. Разумеется, Франк сознавал это лучше, чем кто-либо другой. Ибо его мысль обретает свое философское бытие, поднимаясь из глубокой радости и удивления, из опыта ошеломляющего реального присутствия Бога, Который пребывает в нас, окликает нас, и Его живой оклик примешивается к голосу философского свидетельства. Когда Франк вспоминает слова бл. Августина о том, что истина обитает внутри человека, мы верим им обоим, не только потому что они рассказывают нам о своей вере и открывшейся им очевидности, но прежде всего потому, что истина такой очевидности пребывает в онтологическом согласии с правдой вещей, «восхищенных» из Царствия Божия, которое, по словам Христа, «внутрь вас есть» (Лк. 17, 21).

Перевод с английского Наталии Костомаровой
под редакцией автора

ПРИМЕЧАНИЯ

* Настоящая работа представляет собой перевод доклада (The «God of Philosophers or the “Other God”»?) на конференции по русской религиозной философии, состоявшейся в июне 1993 г. в университете г. Мэдисон (штат Висконсин, США). По прошествии стольких лет я не решился притрагиваться к нему, иначе пришлось бы писать все заново. Я благодарю свою жену за выполненный ею перевод этого текста.

[1] Речь на магистерском диспуте 24 ноября 1874 г. в С-Петербургском университете.

[2] *Heidegger M.* Was ist das — die Philosophie? München, 1967 («Das Erstaunen ist als πάθος die ἀρχή der Philosophie» — «Изумление как πάθος есть первоначало философии». С. 24).

[3] В скобках указан год первой публикации.

[4] *Франк С.* Сочинения. М., 1990. С. 229.

[5] Онтологическое доказательство бытия Бога. Цит.: *Франк С. Л.* По ту сторону правого и левого. Париж, 1972. С. 119.

[6] См.: *Лосский В.* Мистическое богословие Восточной Церкви. М., 1991.

[7] *Франк С.* По ту сторону правого и левого. С. 150. («В живом знании и, следовательно, в религиозном сознании структура отношения между объектом и субъектом действительно совершенно *иная*, чем в знании предметном. А именно, в нем сама духовная жизнь совпадает с реальностью того, что составляет ее объект, ибо есть откровение, самораскрытие самой реальности этого объекта. Душа, горящая верой в Бога, *не может заблуждаться*...» (Там же)).

[8] *Франк С.* Сочинения. С. 231.

[9] Мы не касаемся франковской концепции «всеединства», поскольку наша тема здесь — соотношение философского и религиозного познаний. «У Франка, — пишет С. С. Хоружий, — именно гносеологическое рассмотрение последовательно ставится во главу угла. Центральная дефиниция его реальности, Непостижимое, носит отчетливо гносеологический характер, и само исходное узрение реальности как всеединства достигается посредством гносеологии (*Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. М., 1994. С. 59).

[10] Там же. С. 279.

[11] Там же.

[12] *Jaspers K.* Der philosoohische Glaube. München, 1988. S. 16.

[13] *Франк С.* Сочинения. С. 285

[14] «Wir ahnen das Wesen des Denkens als Gelassenheit» (Сущность мышления, мнится нам, это невозмутимое самораскрытие) (См.: *Heidegger M.* Gelassenheit. Tübingen, 1964. S. 52).

[15] *Франк С.* Сочинения. С. 323.

[16] Известна оценка о. Василия Зеньковского: «Я без колебаний должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии. Замечательный дар ясного изложения, точность и четкость мысли образуют лишь формальную основу ее философских “достижений”. Важнее всего замечательное *единство* построений Франка» (*Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 177).

[17] *Франк С.* Сочинения. С. 324.

[18] *Франк С.* Философия и религия. София, 1923. С. 13. (Обратный перевод с английского.)

[19] *Франк С.* Сочинения. С. 463.

[20] Там же. С. 467–468.

[21] Там же. С. 468.

[22] Там же. С. 315.

[23] Почти дословно, не зная о Франке, эти слова в одной из своих работ повторяет Пауль Тиллих.

[24] У Симоны Вейль можно даже найти мысли, близкие к Франку. «Реальное — это для человеческой мысли то же самое, что добро. Таков таинственный смысл утверждения: Бог существует... Реальное — это Слово» (См.: *Weil S.* Cahiers, II. Paris, 1972. P. 276). Симона Вейль умерла в Лондоне в 1943 г. в возрасте 34 лет. Будучи больной туберкулезом, она отказывалась принимать пищу больше той, которую давали заключенным евреям и участникам Сопротивления в нацистских лагерях.

[25] *Франк С.* С нами Бог. Париж, 1964. С. 42.

[26] См.: *Бубер М.* Два образа веры.

[27] *Франк С.* Указ. соч. С. 57.

[28] Там же. С. 147.

А. А. Государев

ЧЕЛОВЕК ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

(АКИМ ВОЛЫНСКИЙ КАК ТЕОРЕТИК КЛАССИЧЕСКОГО ТАНЦА)

В физическом мире нередко случается, что крохотный кусочек горной породы, скатываясь с высоты, увлекает за собой чем далее, тем более массивные скопления скальных обломков, пока, в конце концов, не кладет начало безудержному камнепаду. В природе нравственной дело обстоит сложнее. Зачинатель лавинообразного движения духа должен не просто сорваться с обыденной привязи в нужное время и в нужное место, но и обладать притом незаурядными интеллектуальными, эмоциональными и волевыми качествами. Иначе не преодолеть пневматической инерции.

Хаим Лейбович Флексер, более известный как Аким Львович Волынский, родившийся неведомо когда (то ли 21 апреля/3 мая 1861 г., то ли в те же числа 1863 г., либо, наконец, 11(23) апреля года 1865 г.)[1] в Житомире и скончавшийся — ладно, хоть на этот счет нет разногласий — 6 июля 1926 г. в Ленинграде, сумел распорядиться собою вовремя и уместно. Неизменно щеголеватый и притом крайне упертый, вечно чем-то своим занятый сын провинциального книготорговца, для начала прошел конкурс в местную гимназию. В 1879 умудрился вырваться за черту оседлости и перевестись в Пятую Петербургскую мужскую гимназию. Проучился он там недолго, повздорив с одним из преподавателей (типичный для тех лет вариант конфликта ретроградных «отцов» и передовых «детей»), был исключен, — но с позволением сдать выпускные экзамены экстерном. Что и осуществил в «цареубийственном» 1881 г. Существует полулегендарное известие, что все его однокашники сговорились отвечать при этом хуже Акима, чтобы тот наверняка получил золотую медаль. Надо вспомнить, что происходило это в начале царствования Александра III, когда медали «лицам иудейского вероисповедания» давали, мягко говоря, не слишком щедро и охотно, дабы понять всю значимость такого поступка. Как бы то ни было, Волынский свою медаль получил — а с ней и право поступления в любое из высших учебных заведений империи.

Следующий барьер, взятый им, — официально (а не прикровенно, как в советские времена) существовавшая процентная норма для евреев при поступлении в

университеты. Попасть в технический институт, а особенно в высшее коммерческое училище, было бы много проще, но Аким Львович нацелился ни много, ни мало на юридический факультет Санкт-Петербургского императорского университета. Сколько можно судить, он был в то время по-юношески предан общедемократическому, народническому кодексу чести и образу мысли, и именно эта идейная незрелость увлекла его на столь популярное тогда поприще, сулившее перспективу стать либо неподкупным стражем закона (прокуратура), либо последним прибежищем облыжно обвиненных (адвокатура).

Однако судьба иль воля Провиденья готовили житомирскому выходцу иную участь. Еще гимназистом, в 1880 г., он отправил в редакцию еврейской газеты «Рассвет» письмо о положении дел в петербургском сиротском доме, которое было опубликовано в № 28 за тот же год за подписью Homo. Дальше — больше. В 1885 г. публикации удостоился один из рефератов, сделанных Волынским на заседании университетского Научно-литературного общества, руководимого О. Ф. Миллером. Тема: «Теолого-политическое учение Спинозы»[2]. Это таки уже не сиротский дом.

Следующей ступенью — и венцом — литературной карьеры мог быть в то время лишь толстый журнал. Им для Волынского стал «Северный вестник». Тут ему повезло с двумя женщинами (дамы вообще играли немалую роль по ходу его земного странствия). Бойкий и вполне тогда передовой юноша был принят — примерно, как Пьер Безухов у Анны Павловны Шерер — в салоне А. Л. Давыдовой. Дальняя родственница прославленного поэта-партизана, она «держала тон», что, среди прочего, предполагало покровительство молодым дарованиям либерального толка. С ее-то меценатствующей руки и попал Волынский в 1889 г. в «Северный вестник».

Журнал был из средних. Не «Русское богатство» и не «Мир божий», так себе, нечто довольно ординарное, только что столичное. Этакое прекраснодушно-народническое. С соответствующей установкой по части эстетики: не в таланте, мол, дело, а в «направлении». Но притом без великолепной страстности Владимира Стасова или въедливой методичности Николая Михайловского. Ясно, что при таких обстоятельствах тиражи падали. Чем была сильно озабочена фактическая хозяйка предприятия Л. Я. Гуревич. Ей, собственно, было более или менее все равно, о чем в журнале пишут, но что он плохо расходится — это ее задевало за живое.

И вдруг в критическом отделении журнала начинают публиковаться статьи и рецензии некоего Акима Волынского, сразу наделавшие шума, а значит, способствующие увеличению розницы и подписки. Мадам знакомится с ними и с ним, выражает одобрение, и с ее благословения вплоть до закрытия журнала в 1898 г. Волынский ведет в журнале постоянный отдел «Литературные заметки» (в 1896 г. большинство из них было сведено в книгу «Русские критики»), а скоро делается и фактическим редактором «Северного вестника». И, пользуясь занятым положением, усиленно проповедует борьбу за идеализм, который, по его мнению, «ставит впереди всего внутреннее духовное начало, власть души, морали, свободной воли»[3].

Откуда вдруг морализаторский идеализм у нераскаянного (Аким Львович никогда — по крайней мере, письменно — не отступался от социально-политических идеалов юности) приверженца народничества? Ну, во-первых, разве все народники (или хотя бы большинство из них) не были в известном смысле идеалистами, моралистами и волюнтаристами. Во-вторых, те ли еще метаморфозы случались даже с самыми крайними из них — вспомним хоть Льва Тихомирова. В-третьих, по закону психологического контраста, террористические страсти имеют свойство и обыкновение растаивать в идеалистическом прекраснодушии, вспомнить хотя бы чужезем-

ную историю шатобриановского толка. Наконец, от популярной среди не попавших на виселицу, в ссылку либо эмиграцию народников теории «малых дел», каковая предусматривала сотрудничество мало-помалу перевоспитываемой и подталкиваемой к либеральному правлению власти с высокоидейными и неутомимыми слугами прогресса, не так уж далеко до борьбы за идеализм. В общем, можно сказать, что подобно тому как Спиноза развил до логического конца картезианские максимы, так Волынский обошелся с идеалами позднего народничества.

И как Спинозу освистывали начетчики-картезианцы, так на Волынского напали эпигоны народничества во главе с Михайловским. Тому как критику особенно не нравился принятый Акимом Львовичем кантианский тезис о свободе суждения вкуса от любых привходящих — в том числе, политических — обстоятельств. Согласиться с этим было бы для Михайловского и его оркестрантов, всю сознательную жизнь трубивших и бряцавших о тождестве передовой художественной критики с революционной публицистикой, равносильно духовной погибели. Консерваторов же от литературной фельетонистики, вроде Михаила Меньшикова из «Нового времени», «безыдейность» предпринятого Волынским критического анализа задевала своей, как им казалось, половинчатостью. Уж раз не сошелся с «красными», так милости просим пожаловать к нам, «белым». Ан, этот ни туда, ни сюда! Короче, и статьям Волынского в «Северном вестнике», и вышедшей в 1900 г. отдельным изданием книге «Борьба за идеализм», созданной на их основе, на удивление согласно пропели анафему и правые, и левые критики. С тех пор так и пошло: всю жизнь ему пришлось терпеть от литературных *партизан* (публицистов партийных — в широком и узком смысле[4]).

Вещая о должном (борьбе за идеализм), Аким Львович отнюдь не забывал о сфере сущего, имеющего место окрест. Будучи в то время искренне и беззаветно предан Канту, он, дабы не упустить из виду ни того, ни другого, неминуемо должен был устремить свое внимание на всеохватную и всесоединяющую (согласно Канту) область *эстетического*. А сосредоточившись на эстетике, обладая впридачу тем, что Теодор Моммзен применительно к карфагенянам называл «семитической серьезностью», Волынский никак не мог пройти мимо новых явлений в этой сфере. И поскольку сам был литератором, то, прежде всего, — в литературе. Не мог он не обратить самого пристального внимания на тех молодых литераторов, которых «серьезная» публика и критика чуралась как «декадентов». Которым ставили в вину (тот же Стасов) именно то, что должно было Волынскому импонировать: эстетизм, нарочито противопоставляемый старозаветной интеллигентской «идейности». Смешно, конечно, сейчас воспринимать все это — как будто в эстетизме не было определенной идейной программы. Или подчеркнуто аскетичное народолюбство было начисто лишено эстетического содержания (формы). Но тогда страсти разыгрывались нешуточные.

Как бы то ни было, Волынский распахнул страницы «Северного вестника» для Дмитрия Мережковского и Зинаиды Гиппиус. Которые и поспешили опубликовать там в 1894 г. первый манифест символизма. То есть, конечно, была еще в 1882 г. статья Николая Минского (Виленкина) в киевской газете «Заря». Называлась она «Старинный спор» и трактовала об автономности искусства, которое по природе своей есть не поучение, как хотелось бы думать леворадикальной критике, вскормленной Белинским, Добролюбовым и Писаревым, и даже не подражание, как полагал еще Аристотель, но создание действительности, которая живее самой жизни. Двадцатишестилетний еврейский выкрест явным образом пребывал под обаянием

Ницше и с энтузиазмом неофита открывал своим читателям то, что тем было известно, по крайней мере, со времен Шеллинга. Но кто же читал этот провинциальный листок? Кто обратил на него внимание? Кто, в конце концов, принял эту статью всерьез?

Да никто. Ибо, как известно, «время и случай» для всего на свете, тут же время еще не приспело, хоть секира уже и лежала при корнях широкошумных идеологически выдержанных дерев. А вот в 1894 г. выстрел «Северного вестника» пришелся в самое яблочко. Почему? Конец века, по обыкновению сопряженный с всплеском иррационализма и мистицизма? По всей Европе, не в одной России. Разумеется, но не только. Устала публика от заунывных народолюбческих писаний. И сами их фабрикаторы обессилели от собственных, а паче того, чужих трудов по изготовлению передовой перловой каши, долженствующей с успехом заменить перлы чистого искусства. А новая генерация способных к литературному труду людей по всем законам природы не могла не стремиться к чему-то отличному от приевшегося высокоидейного комбикорма. Даже бессознательно — как Чехов, например, которого поздненародническая критика ругала за безыдейность и пессимизм.

Эти же, которые сами себя назвали символистами, отталкивались от заповедей народнических блаженств вполне сознательно. И искали единомышленников. А чтоб сыскать, надо было заявить о себе городу и миру. Эту-то возможность и предоставил им Аким Волынский, открыв, таким образом, шлюзы многошумному идейно-художественному течению, получившему post factum титул «культуры Серебряного века». А «Северный вестник» стал для русских символистов и модернистов первой публичной трибуной. Пожалуй что даже кафедрой в самом высоком смысле этого слова, поскольку в искусстве символизма лично Волынского привлекала, прежде всего, возможность «сочетать мир явлений с таинственным миром Божества»[5].

После такого свершения можно было бы покойно почивать на лаврах. Вместо того «великолепный Аким», как назвал его Корней Чуковский в своем известном дневнике (запись 1919 г.), решился освоить новые области художественной теории и практики. Прежде всего — живопись. Еще бы, ведь уже в святоотеческом богословии утвердилось отношение к иконописи, как к Biblia pauperum — Писанию для бедных: зрячих, но неграмотных. Бывшим семинаристам, задававшим тон народнической эстетике и критике, это положение должно было быть куда как внятно. Живопись — наглядная литература. Посему ей подобает быть столь же канонически идейной. И это в ней главное, а какие-то там «художественные достоинства» — штука вовсе невесомая, неизмеримая и неуловимая. Волынский решился воочию убедиться в справедливости либо ошибочности данного тезиса, докопавшись до корней новоевропейской живописи. И с тем отправился весной 1896 г. вместе с Мережковским в поездку по Италии.

Там его заворожил Леонардо. Настолько, что он, во-первых, объявил творчество да Винчи квинтэссенцией идейно-эстетических устремлений итальянского Ренессанса, во-вторых, пропечатал все это в «Северном вестнике»[6], в-третьих, настойчиво развивал свои взгляды в книге «Леонардо да Винчи», увидевшей свет в Петербурге в 1900 г. Книга снискала настолько благосклонные отзывы отечественных и зарубежных (прежде всего, итальянских) искусствоведов, что Акима Волынского в 1908 г. провозгласили почетным гражданином Милана.

Но это путешествие имело и другие последствия. В живописи (в том числе фресковой/темперной стенописи) Леонардо да Винчи и других мастеров высокого Возрождения вниманием и воображением Волынского завладела одна регулярно по-

вторяющаяся позитура, названная им — не без влияния Леона Батиста Альберти — contrposto (условно можно перевести как «противопоставленность»). Альберти в знаменитом трактате «О зодчестве» изъяснял данное понятие как эстетически значимый контраст горизонтальных и вертикальных объемов архитектурного сооружения, который придает зданию иллюзию подвижности, устремленности: вширь ли, ввысь ли, не столь уж важно. В сочинении «О живописи» он усматривает в этом специфическом изобразительном приеме попытку запечатлеть на плоскости картины статуарную подвижность человеческого тела. Словом, если подвести итог, contrposto — остановленное художником (живописцем, архитектором) мгновение скоропреходящей жизни в ее всесторонней объемности.

Технически — применительно к образам людей — достигается это довольно просто. Ступни ног стоящей в полный рост фигуры изображаются под тупым или даже развернутым углом к зрителю, корпус — анфас, голова — в профиль или, самое малое, в три четверти. Видимый зрителем глаз при этом может быть скошен на него. Это законченный вариант, возможно множество смягченных (ну, например, Иуда леонардовской «Тайной вечери», у которого видны только верх торса, руки и голова — и все это в напряженном изломе). В целом, довольно похоже на изобразительный канон древнеегипетского искусства, в котором различная ориентация частей тела главной, сакрально важнейшей, фигуры (божества запредельного, как, допустим, Осирис, либо посюстороннего, как фараон) означала его всеприсутствие. Волынский именно на это и обратил внимание. Contrposto для него — своего рода стигмат, впечатляющее свидетельство священного достоинства представленной на полотне либо стене персоны, ее/его приобщенности к мистической трансценденции, к области, по крайней мере, сверхобыденного, а пожалуй что, и сверхъестественного. Разбирая полотна Леонардо, он усматривает contrposto не только в «Даме с горностаем», с чем спорить не приходится, но и в «Иоанне Крестителе» и даже в «Джоконде». Пусть намеком, но есть, есть там, по мнению Акима Волынского, это средоточие духовных устремлений Ренессанса, выраженных в художественной форме. Столь же универсальное, хотя бы и неявное, как никем и никогда не виданная «точка схода» в открытой мастерами Возрождения линейной перспективе.

С этих пор, иначе не скажешь, «он имел одно виденье, непостижное уму». Непостижное, однако, крайне лакомое в качестве предмета постижения, исследования или, самое малое, фантазийного рассмотрения. Разумеется, Аким Львович неоднократно будет еще обращаться к литературе, религии и философии. Если верно, будто литераторы «Серебряного века» переоткрыли Гоголя (точнее, быть может, мистически зыбкую фантастику гоголевского Петербурга, запечатленную в «Носе», «Записках сумасшедшего», «Невском проспекте» и отчасти в «Шинели»), то еще более справедливым будет сказать, что персонально Волынский раскрыл читающей публике глаза на многомерность сочинений Н. С. Лескова (соименная книга вышла отдельным изданием в 1898 г., составившие ее основу статьи печатались в 1–5-м номерах «Северного вестника за 1897 г.). Параллельно Мережковскому и Розанову, только более основательно, на обширном текстуальном материале, он проработал вопрос о богопоклонстве и богоборчестве персонажей Ф. М. Достоевского, неробко затронув при этом тему о принципиальном различии идейных позиций Достоевского и Льва Толстого[7]. Волынский беспокоится, не находя себя. То он — не будучи крещеным — декларирует намерение уйти «в простую еврейскую среду проповедовать Христа» (письмо Льву Толстому от 5 мая 1894 г.), то берется заведовать литературной частью частного театра В. Ф. Комиссаржевской (в 1905 г.), то вдруг меньше чем

через год внезапно оставляет эту свою должность, придравшись к тому, что Вера Федоровна стала чересчур сближаться с Мейерхольдом. В 1911 г. станет готовить к печати и редактировать русский перевод мемуаров и писем Рихарда Вагнера.

Но неестественная натуральность contrposto держит его на прочной привязи. Дабы увериться в универсальном характере этого изобразительного приема, он еще в 1899 г. посещает Константинополь и Афон, изучая там древнюю византийскую и русскую иконопись.

Однако ж икона и картина (равно как фреска, статуя, рельеф, витраж и пр.) недвижны. Это «выхваченный художником из потока времени момент реальности», если следовать Лессингу. А ежели фигура станет двигаться, то не утратит ли она при том своей всесторонней обращенности, передаваемой на плоскости средствами contrposto? Не сделается ли однозначно и безвыходно трех- или даже двухмерной? Лишенной дополнительных запредельных измерений. Как проверить? Единственным возможным образом: аналитически всматриваясь в танец, который, согласно распространенному тогда взгляду, есть не что иное, как развернутая в пространстве-времени картина или скульптура (круглая либо рельефная).

Волынский подбирался к профессиональному танцу исподволь, с разными околичностями и обиняками, долго, но от того не менее целенаправленно. Как любому нормальному иудею, ему не слишком нравился Ницше. Равно как и манерное ницшеанство отечественных декадентов. Так что, когда в конце 1900-х годов Вячеслав Иванов начал, не без влияния Ницше, особенно усердно петь дифирамбы новому дионисийству, Волынский впал в столь великий гнев, что не пожалел денег на новую поездку в Грецию со специальной целью изучения на месте следов и остатков культа Диониса.

Казалось бы, какие могут быть реликты древнеэллинского язычества после свершившегося более тысячи лет назад торжества православия и четырехвекового господства мусульман? Но, как известно, кто ищет, тот всегда найдет. Танцы, прежде всего, ритуальные: на свадьбах, похоронах — вот где и в каком виде подспудно сохраняются святые мощи элевсинских и прочих мистерий, по мнению Волынского. Более того, сакральные начала танца вечны и неизменны, их надо только уметь обнаружить в современных его вариантах. Прежде всего, в танце классическом, напрямую продолжающем античную сакрально-плясовую традицию.

Что тут скажешь? Блестящая, прямо-таки гениальная интуиция. Генетическую связь между классическим танцем и античными священнодействиями (в том числе и прежде всего сценическими — особенно сатировской драмой, служившей своего рода эмоциональным постскриптумом трагедийных трилогий), ту связь, которая впоследствии будет столь тщательно и последовательно отслежена (не без интенции ее регулярного собеседника Волынского — Любовью Дмитриевной Блок, урожденной Менделеевой)[8], он уловил с первого взгляда. Молниеносно. И в силу своего характера немедленно приступил к выявлению сакральных оснований классического танца и вырастающего из него романтического и академического балета.

Тут ему в очередной раз посчастливилось. Даже дважды. Во-первых, из своих байронических или, если угодно, чайльд-гарольдовских странствий Аким Львович возвратился не в Париж, где в его время балет опустился до уровня служебного придатка оперы либо основы бессмысленных феерий (типа более поздних американских ревю), не в Милан, где ценилась виртуозность как таковая и давно позабылось все, что может за нею стоять и скрываться, а в Санкт-Петербург, в то уникальное место, где еще не оскудела традиция благородного и притом содержательного

танца. Где, несмотря на все рацеи высоколобых хулителей со Львом Толстым во главе («балет — это не более чем средство для возбуждения похоти в угасающих старцах»), к танцевальным спектаклям относились как к полноценному искусству. Где балетную музыку не гнушались писать композиторы первого ряда: Чайковский, Глазунов, Стравинский. Откуда содержательно-сюжетный балет неоромантического толка незадолго до того отправился если не похищать, то восхищать Европу («русские сезоны» Дягилева). Во-вторых, в конце 1910 г. Волынского, взахлеб рассказывавшего всем, кто только готов был слушать, о сакральных корнях танцевального искусства, пригласили поведать об этом — а заодно и о текущих делах и проблемах балетного театра — письменно и публично со страниц «Биржевой газеты» (аналог современного «Коммерсанта», только более культурный). В 1913 г. он стал публиковаться и в литературном отделе «Биржевки», а с 1916 г. сделался редактором этого отдела.

Ненадолго. Забравшие власть большевики газету быстренько прикрыли. Волынский, впрочем, вовсе не отчаялся, нашедши себе новую кафедру: журнал «Жизнь искусства», в котором начал печататься с 1918 г. Результаты своих аналитических разысканий он обобщил и подытожил в изданной в 1925 г. в Ленинграде «Книге ликований». Напечатана эта работа была на средства созданной и возглавляемой им Школы русского балета. Специально для учащихся школы Аким Львович прочел цикл лекций, конспекты и стенограммы которых составили до сих пор не опубликованную рукопись «Беседы за круглым столом». Все эти газетно-книжно-рукописные материалы и позволяют судить о Волынском как теоретике классического танца.

При всем немалом пиетете к нему, нельзя не сказать, что исходные посылки Акима Львовича были методологически крайне уязвимы. «Книга ликований» имела подзаголовок: «Азбука классического танца». И то, что он соглашался рассматривать классический танец как особый язык, — вполне натуральный подход. Более того, воспринимать его как письменность. И это тоже вполне оправданно: стоит лишь вглядеться в слово хорео*графия*, дабы разделить это мнение. И приступил Волынский к анализу потаенного смысла подвижно-стабильных ингредиентов классического танца, примерно как Франсуа Шампольон к расшифровке египетских иероглифов. И думал притом, что держит в руках своего рода Розеттский камень — универсальный ключ к балетному коду. Но ключ-то был слишком уж неподходящим, далеко не универсальным: все то же пресловутое contrposto.

Однако, по порядку. Первое. «Азбука»! — это для Волынского было не пустое слово. Он всерьез интерпретировал классический танец как письменность алфавитную, буквенную, тогда как, при более тщательном рассмотрении, тот выглядит скорее письмом слоговым или даже иероглифическим. Как в музыке смыслонесущую мелодию образуют не столько отдельные звуки, призвуки и созвучия, сколько их последовательные сочетания в определенном порядке, высотном и метрическом, так в классическом танце значимыми элементами являются не движения сами по себе (те могут выполнять, самое большее, роль своего рода признаков-детерминативов), а их последовательные комбинации, увязанные в стабильные хореографические «фразы». Волынский же усматривал в каждом отдельном движении самостоятельное эмоциональное послание.

Второе. Обративши все внимание на «балетную лексику» (устойчивое словосочетание, бытующее в среде профессионалов), даже более узко — на иератическую графику танцевальных текстов, он выпустил из виду то, что можно назвать грамматикой классического танца и его синтаксисом. В «Книге ликований» Волынский

тщательно и кропотливо рассматривал особенности координации частей человеческого тела в процессе их взаимосогласованного регулярного движения, временами нарочито фиксируемого в предписанных балетным каноном позах, тщась установить однозначно точный смысл каждого и всякой. Но оставил почти без всякого внимания сферу собственно хореографии, т. е. тематически (музыкой или сюжетом) обусловленной последовательности фигуративных движений, являемых в сольном, групповом и массовом танце: проходов вдоль и поперек сцены, диагоналей, движущихся и застывающих на месте кругов, «запятых» и сложных комбинаций всего вышеперечисленного. Это как если бы пишущий о зодчестве увлекся рассмотрением декоративного убранства, позабыв об архитектонике, формирующей конструктивный костяк здания.

Третье. Волынский «по умолчанию» полагал, что все люди видят и чувствуют одинаково и, главное, сходно с ним. Поэтому свои индивидуальные ощущения от лицезрения той или иной позы либо движения преподносил как всеобще значимые. Допустим, возникает у него лично ассоциация между аттитюдом, когда танцовщица на миг замирает на носке одной ноги, поднимая другую, согнутую в колене, параллельно планшету сцены, воздев округленные руки к колосникам, и цветком, он и заявляет, что таков-де и есть смысл данной позы. Или усматривает нечто травянистое в текуче-стелющихся арабесках фокинских «Сильфид» (сейчас более известных под названием «Шопениана») и тотчас — как жука булавкой — прикалывает на арабеск (не особо даже разбирая, первый это, второй, третий или четвертый) соответствующий ярлык. А надо было бы, в рассуждении академической корректности, потрудиться установить, каково на сей счет мнение других людей — да не только сидящих с ним рядом в партере и ложах Мариинского театра, но и пляшущих голышом у костра где-нибудь в Новой Гвинее.

Четвертое. Аким Львович справедливо уделил много внимания правильной координации движений и положений корпуса, головы, конечностей, которая отличает классический танец от произвольного перепляса. Но при этом у него не достало интеллектуального пороху на то, чтобы тщательно проанализировать другую фундаментальную особенность этого танца — пальцевую технику. А ведь наверняка читал у Шопенгауэра, что любое архитектурное сооружение, независимо от его функции, самобытно воплощает единую, общую для всех строений, тектоническую тему — это опора и тяжесть. Балет — текучая архитектура, постоянно подвижная игра с земным тяготением, заставляющая танцующих уменьшать точку опоры (пуанты у дам, полупальцы у мужчин) или усложнять ее условия (разнообразные вращения и поддержки). Однако об этом мы у Волынского не прочтем.

Но ведь и у Жана-Жоржа Новерра в его «Письмах о танце и балетах» не отыскать полной системы воззрений на технику и символику балетной классики. Гете хотел было этим заняться, да не успел. Ницшеанство подстегнуло интерес к танцу, но, будучи методологически беспомощным, осталось теоретически несостоятельным. На этом фоне Аким Волынский — рыцарь в белых доспехах, безоглядно бросающийся в интеллектуальный бой. Он не смешивает балет с драмой, как Новерр. Он чужд гетевского гилозоизма, стремящегося свести классический танец к земледельческому ритуалу принудительного оживления почвы, злаков, почек, семян и прочих ботанических принадлежностей. Он преодолевает панэстетизм Ницше, твердо веруя и стремясь доказать, что балет, как поэзия, есть «мысль, устроенная в теле», что в каждом телодвижении сказывается нераздельный, целостный духовный импульс, который можно назвать эстетическим лишь постольку, поскольку он дан нам в ощу-

щениях. Упорно прослеживая в мельчайших деталях пластики оттенки и нюансы смысла, он тем самым (пусть не без доли мечтательности) утверждает человека в его достоинстве «вещи мыслящей»: мыслящей тотально, с головы до ног, всеми суставами и сочленениями духовно — культурно — преображенного тела.

Волынскому капитально повезло. Не только в жизни. В ней, в конце концов, он, выпустивший на свет Божий фурий и менад, сатиров и фавнов «Серебряного века», очутился в положении Иоанна Предтечи, не погибшего от козней Иродиады, но пережившего Иисуса и вынужденного наблюдать, как любимые ученики оставляют его ради христианства. Волынскому посчастливилось умереть своей смертью, чего наверняка бы не произошло, проживи он еще десяток лет. Посчастливилось оставить после себя учеников и учение, мимо которого не может пройти ни один серьезный исследователь классического танца. Не упуская из виду разницы масштабов, все же правомерно будет сказать о нем примерно теми же словами, которыми Александр Уайтхед обозначил место Платона в истории философии: все теоретическое балетоведение, ищущее объективного смысла танцевальных образов и форм, в той или иной мере представляет собой сборник комментариев к «Книге ликований».

Самое же главное состоит, быть может, в том, что Аким Волынский был не просто дерзновенным теоретиком классического танца, не только красноречивым комментатором-критиком, но и практическим деятелем, решившимся на столь неординарный для интеллектуала-книгочея шаг, как организация собственной балетной школы. Вот уж поистине человек эпохи Возрождения.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Первую дату дает Е. В. Иванова в биографическом словаре «Русские писатели. 1800–1917», вторую — А. Беликов в «Краткой литературной энциклопедии», третью — Г. Н. Добровольская в энциклопедии «Балет». Возможно, есть и другие варианты.

[2] Восход. № 10–12.

[3] Северный вестник. 1896. № 6. С. 171.

[4] См., напр., развернутую рецензию Г. В. Плеханова на критические статьи Волынского, напечатанную в апрельской книжке журнала «Новое слово» за 1897 г. (*Плеханов Г. В.* Литература и эстетика. Т. 1. М., 1958).

[5] Северный вестник. 1896. № 12. С. 253.

[6] Там же. 1897. № 9–12; 1898. № 1–4.

[7] См.: *Волынский А. Л.* 1) Царство карамазовых. СПб., 1901; 2) Книга великого гнева. СПб., 1904; 3) Федор Михайлович Достоевский. СПб., 1906.

[8] См.: *Блок Л. Д.* Классический танец: История и современность. М., 1987.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Алисса Де Бласио

ЧТО СЛУЧИЛОСЬ С «ФИЛОСОФСКИМ БУМОМ»?: ИЗУЧЕНИЕ РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ АМЕРИКАНСКОЙ СЛАВИСТИКИ

Как отмечал главный редактор журнала «Вопросы философии» В. А. Лекторский в докладе о современной ситуации в российской философии на конференции во Фрайбурге (ноябрь 1998 г.), Россия переживает «философский бум»[1]. По мнению В. А. Лекторского, этот «бум» — всплеск интереса к философии после распада Советского Союза — связан не только с «переломом, который переживает российское общество и российская культура», но и с последствиями многолетней официальной философии[2]. «Философский бум» проявлялся в свое время в форме издания новых независимых философских журналов и альманахов (например, «Логос» (Москва), «Начала» (Москва), «Параллели» (Москва), «Ступени» (СПб.), «Социологос» (Москва), Сфинкс (СПб.)), обсуждения прежде запрещенных тем, взрыва новых идей и в том, что теперь «философия никому не навязывается»[3]. Поэтому, как отмечает В. А. Лекторский, современная российская философия «играет роль не поставщика некоего единственно возможного мировоззрения, а роль орудия критической рефлексии, важного средства осмысления и обсуждения ценностей жизни, действия и познания»[4]. Но если в 90-х годах Россия действительно переживала «философский бум» и в данный момент имеются видимые результаты этого процесса, то тогда почему в последующие пятнадцать лет Соединенные Штаты этого «бума» так и не заметили?

Ответ на этот вопрос будет многоаспектным и потребует рассказа об изучении российской философии в Соединенных Штатах. Труды российских философов практически не представлены в американских учебных программах по философии, за редким исключением отдельных работ определенных и предсказуемых авторов. Прежде всего это относится к Н. А. Бердяеву, который время от времени появляется в лекциях по экзистенциализму, хотя 20 лет назад это происходило чаще, чем в настоящее время. Тем не менее Михаил Сергеев (Университет искусств, Филадельфия)[5] правильно отмечает, что «рядовой американский философ мог читать Бердяева, но о традиции русской мысли (он) представления не имеет»[6]. В Америке можно встретиться также с термином «марксизм-ленинизм» в курсе по

политической философии или при изложении марксизма для характеристики социалистического мировоззрения.

Итак, российские философские идеи не рассматриваются на факультетах, где занимаются «чистой философией» (при допущении, что такая идеалистическая концепция существует), но большинство американских работ по теме российского мышления находится в пространстве «славистика». В этом случае следует иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, количество исследователей, работающих над этой темой, невелико. Во-вторых, идеи русских мыслителей трактуются исключительно с литературной или культурологической точек зрения. Эти, в принципе достаточно продуктивные подходы, являются в американском изучении российской философии практически единственными и в силу этого — односторонними. Теперь легко понять, что любимыми объектами исследования будут труды М. М. Бахтина[7], Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева и Л. Н. Толстого.

Однако исследования российской философии на факультетах славистики имеют свои трудности. Одной из них является отсутствие в университетах штатных должностей для специалистов, работающих в этой области. Даже очень яркому ученому, пишущему диссертацию по этой теме, придется совмещать философскую проблематику с литературной и лингвистической, чтобы оправдать свое решение о выборе такой «бесполезной» темы. Поэтому отсутствует преемственность специалистов, чьи научные интересы связаны с российской философией, и потому же невозможно строить систему преподавания и исследования российских философских мыслей. Ощущается, что изучение России и ее культуры уже прошло свой «зенит». М. Сергеев развивает эту мысль, когда отмечает, что «американцы ведь народ практичный. В годы холодной войны их интерес к России и странам соцлагеря был значительно выше. Зато после развала СССР и превращения России в региональную державу государственные субсидии, а также приток студентов пошли на убыль»[8].

Таким образом, недостаточная изученность российской философии в Америке обусловлена положением, при котором российской философией занимаются в большинстве случаев не сами философы или историки философии, а специалисты в области литературоведения и культурологии, обычно работающие на факультетах славистики. А для этих специалистов российская философия достаточно редко является основным направлением научной деятельности, так как российская традиция мышления не играла никакой серьезной роли в западной академической системе.

Тем не менее тот факт, что не существует организованной системы изучения российской философии, не означает, что отсутствуют серьезные американские исследования по этой теме. Кафедры славистики в США не пустые «анахронические феномены», как отмечает профессор Драган Куюнджич (Калифорнийский университет в Ирвайне) в совместной беседе с Александром Ивановым (главным редактором издательства «Ad marginem»), высказывая ряд неточных замечаний об американском изучении России[9]. А. Иванов, в свою очередь, ошибается, когда говорит о том, что в Америке существует «чудовищное небрежение современным опытом» к изучению российской мысли. Например, он считает, что «славист готов писать о Пильняке, но уже писать о Пелевине — это просто немыслимо... Писать о Сорокине или о кинематографе Балабанова — нереально. Думать о Подороге или последних текстах Рыклина — вряд ли»[10]. Но если мы обратимся к какой-либо кафедре, например кафедре славистики Питтсбургского университета, то обнаружим, что все называемое А. Ивановым «нереальным» и «немыслимым» на самом деле здесь вполне реально:

Джеральд МакКаусланд с 2000 г. публикует статьи о В. Пелевине, роман «Норма» В. Сорокина является частью магистерских экзаменов для аспирантов, Даун Секлер пишет диссертацию о фильмах А. Балабанова и других современных режиссеров, а тексты В. А. Подороги и М. К. Рыклина являются обязательным чтеним в спецкурсе для аспирантов.

Несмотря на негативное отношение к деятельности кафедр славистики и на то, что профессора, работающие в области философии, не отводят России достаточного места на философской карте мире, существует ряд интересных работ по русской мысли, выполненных на этих факультетах. Например, можно говорить о возросшем интересе к сфере политической мысли после недавнего выпуска первого английского перевода «Проблемы идеализма» (2003) под редакцией Рандалла Пула (Колледж Св. Схоластика)[11]. Другими учеными, работающими в этой области, являются Филип Дж. Свобода (Сара Лауренс Колледж), который изучает В. В. Розанова[12], и Гари Гамбург (Клермонт МакКенна Колледж), чьи интересы связаны с Б. Н. Чичериным[13].

В области культурологии и литературоведения Карэл Эмерсон (Принстонский университет) переводит работы М. М. Бахтина и редактирует сборники о нем[14]. Эдит Клюс (Университет Канзаса), работающая в этой области (кстати, ее произведение о Ницше в России переведено на русский язык[15]), опубликовала книгу о связи между русской литературой и философией, используя в названии известную метафору литературных критиков «шинель Гоголя»: *Fiction's Overcoat: Russian Literary Culture and the Question of Philosophy* (2004). Однако, наверное, самым известным в этой сфере является Михаил Н. Эпштейн (Эмори Университет), работающий в Америке с 1990 г. Он автор пятнадцати книг и большого количества статей, известен в России и на Западе не только как философский критик, но и как философ[16].

Один из немногих исследователей, сформулировавший проблему, касающуюся положения и путей развития российской философии, — Джеймс П. Сканлан (Университет штата Огайо), автор исследования «Достоевский как мыслитель» (2006)[17] и редактор сборника о постсоветской философии в России: «Russian Thought After Communism: The Recovery of a Philosophical Heritage» (1994)[18]. Дж. П. Сканлан также является автором-составителем третьего тома «Русской философии» на английском языке, вместе с Джеймсом М. Эди, Джорджем Клайном и Мэри-Барбарой Зелдин[19]. Как пишет М. Сергеев, эта антология «до сих пор считается стандартным учебным пособием для курсов по русской мысли. Ее третий заключительный том знакомит читателя с представителями русского религиозного ренессанса и марксизма»[20]. Правда, непонятно, почему сюда не входят «такие крупные фигуры, как Флоренский, Булгаков, Флоровский, Лосев, Бахтин и многие другие советские мыслители послевоенного времени»[21].

Если описанные выше работы представляют собой самые оригинальные подходы, то самым давним и активным направлением является изучение русской религиозной философии. Наиболее известными объектами изучения в ней являются личности С. Н. Булгакова и В. С. Соловьева, имена которых часто звучат на конференциях. Возобновление интереса к творчеству С. Н. Булгакова стало даже отдельной темой одного заседания ежегодной престижной американской конференции по славистике (American Association for the Advancement of Slavic Studies (AAASS)) в Вашингтоне в 2006 г., где три докладчика размышляли о феномене еще одного бума — «булгаковского бума». Профессор Поль Валлиере (Бутлерский университет), один из немногих публикующих в Соединенных Штатах работы по русской религиозной философии,

выступил с докладом «Почему мы переживаем булгаковский бум?»[22]. Другими известными участниками заседания были Катерин Евтухов (Джорджтаунский университет), переводчик «Философии хозяйства» С. Н. Булгакова[23], Джудит Дойтч Корнблатт (Университет Висконсина, Мэдисон)[24] и Борис Яким[25] — опытный переводчик большого количества работ С. Н. Булгакова, И. В. Киреевского, В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, и А. С. Хомякова. Необходимо отметить, что в этом заседании, дискуссией на котором руководил Яким, приняли участие 25–30 человек. На заседании присутствовало в пять раз больше людей, чем на дискуссии о фильме «Борат» (2006)[26]. Если интерес к С. Н. Булгакову выше, чем к грубому, неумелому «казаху» (роль американского комика Саши Барона Кохена), проказы которого развлекают даже самых серьезных славистов, то, может быть, это именно то, что имел в виду В. А. Лекторский под «философским бумом»? Такое большое количество участников ставит заседание в один ряд с заседаниями по теме кино и попкультуры, на которых всегда присутствует много участников[27]. Все это показывает что интерес к российской философии существует.

М. Сергеев рассказывает, как, будучи аспирантом (в начале 90-х годов), он удивил преподавателя Университета Темпл, сообщив ему, что Аристотель переведен на русский язык[28]. На его взгляд, такая ситуация «точно передает» ситуацию с русской философией в Соединенных Штатах[29]. Конечно, невозможно представить, что «булгаковский бум» появился бы в американских философских кружках. Но если такая невежественность, описанная М. Сергеевым, когда-нибудь где-нибудь была типична, то в современном академическом сообществе американские философы не такие непросвещенные.

К сожалению, сами российские философы часто не способствуют распространению своих идей на Западе. Когда Д. Куюнджич пишет, что американские слависты «представляют Россию в каком-то анахроничном виде», написав «о Пушкине и о Достоевском так, как будто русская идентичность — это что-то ясное, что можно просто так предъявить или пересказать», он забывает посмотреть на другую сторону этой проблемы. Он не учитывает, что есть современные российские философы, которые считают, что их национальное мышление такое глубокое и такое отличное от других систем философии, что занимает особенное и, следовательно, недосягаемое место в мировой науке. В ответ другие философы впадают в иную крайность: чтобы спасти отечественное мышление от черной дыры с именем «русская идея», они по странной логике утверждают, что в России нет философов или даже что философии в России нет. Не нужно ли думать, что в России, где идеи Ницше всегда пользуются особой популярностью, не Бог умер, а философия?

Конечно, при анализе российской философии нельзя умалять сложностей, возникавших в ходе ее развития, в частности, в Советском Союзе, когда трудно было публиковаться, находить отечественные и зарубежные литературные источники и т. д. Но опасно приписывать российской философии какие-то особенности безотносительно к тернистому пути ее истории. Если рассматривать данные особенности как внутренне присущие российской философии, то неизбежно напрашивается вывод о том, что философия в России в корне отличается от философии в других странах. Этот вывод мешает представителям русского мышления принимать участие в диалоге с представителями европейской и американской систем мышления[30].

К этой проблеме можно добавить еще трудности перевода, так как большинство текстов российских философов написаны, конечно, на русском языке — на языке теряющем, к сожалению, свое влияние[31]. Чаще всего переводят тексты из русской

религиозной философии XX в. В результате этого понятия «российская философия» и «русская религиозная философия» слишком часто рассматриваются как синонимы. И так как русские религиозные мыслители представляют свою философию в качестве какой-то особенной, исключительной, то разрыв между Россией и Западом становится шире и глубже.

Итак, вернемся к поставленному вопросу: что случилось с «философским бумом»? Хотя интерес к российской философии существует (вспомните неожиданный «булгаковский бум»), американское образование не имеет нужной системы, чтобы выпускать больше специалистов в этой области. Таким образом, как сказано выше, работа, существующая на факультетах славистики, является односторонней: российская политическая философия представлена здесь лишь отчасти, в то время как исследования религиозной мысли ведутся постоянно. А тем временем философы в России продолжают умалять свои заслуги, не умея справиться со своим противоречивым пониманием самой российской философии. В целом можно отметить, что хотя «философский бум» имел место, он не дошел до Америки. И ответ на вопрос о том, дойдет ли он, — пока неизвестен.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лекторский В. А.* Доклад о современной ситуации в российской философии. (Конференция во Фрайбурге. Ноябрь 1998 г. (неопубликованный).)

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] Подробнее см.: *Sergeev M.* 1) Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii and Berdiaev. Mellon P, 2006; 2) Orthodoxy and Democracy: Sophiological Themes in the Philosophy of Nikolai Losskii // Religion in Eastern Europe XXI. 2001. № 2. P. 35–43; 3) Sophiology of Nikolai Berdiaev // Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the USA. 1998. Vol. XXIX. P. 59–72.

[6] *Сергеев М.* Заметки к дискуссии о западной славистике и русской философии // Логос. 2001. № 4. <http://www.ruthenia.ru/logos>

[7] В настоящее время влияние М. М. Бахтина выходит за рамки славистики, и его литературные толкования используются во всех сферах литературоведения в Соединенных Штатах.

[8] *Сергеев М.* Указ. соч.

[9] *Куюнджич Д. и А. Иванов.* Западная славистика на рубеже тысячелетий (Беседа с Драганом Куюнджичем и Александром Ивановым) // Логос. 2000. № 4. <http://www.ruthenia.ru/logos>

[10] Там же.

[11] *Poole R. A.*, trans. Problems of Idealism: essays in Russian social philosophy. New Haven, 2003. Подробнее см.: *Poole R. A.* Neo-idealist philosophy in the Russian Liberation Movement: the Moscow Psychological Society and its symposium, «Problems of idealism». Washington, 1996.

[12] *Swoboda Ph. J.* Windelband's influence on S. L. Frank // Studies in East European Thought. 1995. Vol. 47. № 3–4. P. 259–290.

[13] Подробнее см.: *Hamburg G.* 1) Liberty, Equality and the Market: Essays of Boris Chicherin. New Haven, 1998; 2) Boris Chicherin and Early Russian Liberalism. Stanford, 1992.

[14] Подробнее см.: *Emerson C.* 1) Soloviev, the Late Tolstoy, and the Early Bakhtin on the Problem of Shame and Love // Slavic Review. 1991. № 50.3. P. 663–71; 2) The First Hundred

Years of Mikhail Bakhtin. Princeton, 1997; 3) Critical Essays on Mikhail Bakhtin. Princeton, 1999.

[15] *Клюс Э.* Ницше в России. СПб., 1999.

[16] Личный сайт М. Н. Эпштейна: http://www.emory.edu/INTELNET/Index.html

[17] *Сканлан Дж. П.* Достоевский как мыслитель. СПб., 2006.

[18] *Scanlan J. P.*, ed. Russian Thought after Communism: The Recovery of a Philosophical Heritage. Armonk, 1994.

[19] *Edie J. M., Scanlan J. P., Zeldin M.-B. wih the collaboration of George L. Kline.* Russian Philosophy. 3 vols. Knoxville, 1965.

[20] *Сергеев М.* Указ. соч.

[21] Там же.

[22] Подробнее см.: *Valliere P.* Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key. Edinburgh, 2000.

[23] *Bulgakov S.* Philosophy of Economy: the World as Household / Ed. and trans. Catherine Evtuhov. New Haven, 2000. Подробнее см.: *Evtuhov C.* 1) The cross and the sickle: Sergei Bulgakov and the fate of Russian religious philosophy. Ithaca, 1997; 2) Letters from Bulgakov to Florovskii // Studies in Russian Intellectual History. 2002. P. 175–226.

[24] Подробнее см.: *Kornblatt J. D., Gustafson R. F.*, eds. 1) Russian religious thought. Madison, 1996; 2) The Truth of the Word: Solovyov's Three Conversations speaks on Tolstoy's Resurrection // SEEJ. № 45.2. Summer, 2001; 3) Visions of Icons and Reading Rooms in the Poetry and Prose of Vladimir Solov'ev // Aesthetics as a Religious Factor in Eastern and Western Christianity. Eds. Wil van den Bercken and Jonathan Sutton. Leuven, 2005. P. 125–143.

[25] Некоторые из недавних его переводов: *Bulgakov S.* The Lamb of God / Trans. B. Jakim; *Solov'ev V.* The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy / Trans. B. Jakim. Grand Rapids, 2005; *Florenskii P.* The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters / Trans. B. Jakim. Princeton, 2004; *Solov'ev V.* Lectures on Divine Humanity / Trans. Boris Jakim. Herndon, 1995.

[26] Об этом подробнее: *Condee N.* Borat. Cultural Learnings of America for Make Benefit Glorious Nation of Kazakhstan, USA // Kinokultura. 2006. <http://www.kinokultura.com>

[27] Блог о С. Н. Булгакове даже существует на популярном сайте «Живой Журнал»: <http://community.livejournal.com/sbulgakov/>

[28] *Сергеев М.* Указ. соч.

[29] Там же.

[30] Об этом подробнее: *Сканлан Дж.* Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1.

[31] Об этом подробнее: *Рыклина В.* Русский язык: Больше не великий и не могучий // Русский Newsweek. № 36. 18–24 сентября 2006. </www.runewsweek.ru>

Н. А. Румянцева

ИСТОРИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СЕМИНАР «РУССКАЯ МЫСЛЬ» В РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ*

В 2006/2007 учебном году историко-методологический семинар под руководством проф. А. А. Ермичева продолжил свою работу следующими заседаниями:

27 октября 2006 г. был заслушан и обсужден доклад Антона Яковлевича Кожурина «Консерватизм и просвещение в России: XIX — начало XX века».

Вопросы выступавшему задавали: О. В. Ананьев, В. А. Фатеев, А. И. Пешков, К. Э. Познанский, Р. Н. Демин, Кэтрин Литфилд, С. А. Лишаев, А. А. Златопольская, А. Г. Власкин.

По теме доклада **выступили**: В. В. Ведерников, О. В. Ананьев, В. А. Фатеев, К. Э. Познанский, Маттиас Беккер, Д. К. Бурлака.

17 ноября 2006 г. состоялось выступление академика РАО, профессора Александра Аркадьевича Королькова с докладом «Чем дорога мне русская философия?».

Вопросы выступавшему задавали: С. А. Гриб, В. А. Фатеев, И. В. Горина, В. Н. Дробышев, Р. Н. Демин.

По теме доклада **выступили**: А. А. Ермичев, В. А. Фатеев, В. Г. Леонтьев, Б. В. Емельянов, И. И. Евлампиев, о. Вениамин (Новик), Д. К. Бурлака.

22 декабря 2006 г. выступала Татьяна Михайловна Горичева, а затем состоялось обсуждение ее книги: «Только в России есть весна! О трагедии современного Запада. Дневники: 1980–2003». М., 2006.

Вопросы задавали: Г. П. Медведев, Б. Г. Дверницкий, В. Е. Семенков, М. П. Косых, Р. Н. Демин, В. А. Фатеев, В. В. Антонов, Стефано Капилупи.

О прочитанной книге **поделились впечатлениями**: В. Е. Семенков, В. А. Фатеев, о. Вениамин (Новик), Т. В. Холостова, Г. П. Медведев, И. И. Евлампиев, Стефано Капилупи, Р. Н. Демин.

26 января 2007 г. Ростислав Николаевич Демин рассказал «О жизни и идеях Константина Сотонина», а Михаил Семенович Уваров о «Федоре Куклярском — теоретике культуры».

* http://www.rchgi.spb.ru/seminars/seminar.htm

Вопросы докладчикам задавали: О. Самылов, М. С. Уваров, М. П. Косых, А. А. Златопольская, М. Беккер, Р. Н. Демин.

1 марта 2007 г. Виктор Николаевич Тростников (Москва) выступил с докладом «Духовно-просветительская культура как основа общественного бытия».

Вопросы выступавшему задавали: Н. Н. Невзорова, Г. А. Погорелов, С. А. Гриб, о. Вениамин (Новик), М. В. Быстров.

С различными замечаниями по докладу **выступили**: о. Вениамин (Новик), С. А. Гриб, Н. Н. Невзорова, о. Елеозар и другие.

30 марта 2007 г. с докладом «К истории русского персонализма: отец Павел Флоренский» выступил известный московский историк русской философии Сергей Михайлович Половинкин (РГГУ).

Вопросы докладчику задавали: С. А. Гриб, Б. Ф. Егоров, А. С. Степанова, В. А. Фатеев, М. В. Быстров, Р. Н. Демин, К. Э. Познанский.

По теме доклада **выступили**: С. А. Гриб, И. И. Евлампиев, К. Г. Исупов, Д. К. Бурлака.

Объявления о заседаниях семинара регулярно публикуются на сайте РХГА и рассылаются в персональной рассылке по электронным адресам постоянным участникам семинара.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Н. В. Володина

«ПРАВОСЛАВНЫЙ РОМАН» И ЕГО АВТОР

Макиевский А. Незавершенная литургия. Православный роман. СПб., 2006

Протоиерей А. Мокиевский определил жанр своего первого крупного произведения «Незавершенная литургия» как «православный роман»[1]. На фоне известных классификаций романа (исторический, психологический, семейно-бытовой и пр.) это авторское обозначение выглядит явно не традиционно. Вместе с тем перед нами, несомненно, роман, в котором есть константные признаки этого жанра: эпическое миросозерцание, обнаруживающее себя в рамках «индивидуальной ситуации» (Гегель); сосредоточенность повествования «на судьбе отдельной личности в процессе ее становления и развития»[2]; др.

В романе А. Мокиевского изображены две группы персонажей. В центре одной — священник Василий Сосновский (автобиографический герой); другой — мальчик Саша. Однако лейтмотивом повествования является трагическая (и типичная в своей трагичности) судьба одного из храмов на русском Севере, знаменитом своими древними монастырями, — Кирилло-Белозерским, Ферапонтовым, Горицким; храма, где в 20-е годы XX в. прямо во время литургии Губчека арестовало священника, и служба осталась незавершенной — отсюда название романа. Действие его развивается в нескольких временных планах, захватывая разные периоды XX — начало XXI в. Пространственный план представлен русским Севером, Ярославской землей и Казахстаном, где начинал свою службу как священник Василий Сосновский. Совмещая различные пространственные и временные измерения, романный хронотоп в то же время словно фокусируется внутри храма Покрова: «Вам не кажется, что мы с вами стоим на рубеже времени и пространства? — тихо произнес отец Василий. — Мы с вами не только в церковь зашли, мы шагнули в вечность, над которой не властно мимотекущее время. То, что на церковном языке звучит как “во веки веков”, это не просто “очень долго”, это выражение вот такого состояния — надвременности свершающихся событий» (С. 256).

Жизненный путь Василия Сосновского — путь к этому храму, к той прерванной литургии, которую именно ему — в начале XXI в. — суждено было довести до конца. К этому ведут случайные, на первый взгляд, события: встреча В. Сосновского в маленькой казахской деревушке со старцем, батюшкой Георгием, который когда-

то служил в храме Покрова и был арестован там; позднее — встреча с мальчиком Сашей, который просит его провести литургию в том же храме.

Определяя сущность романной ситуации, исследователи, начиная с Гегеля, говорят о роли в ней «случайности внешних обстоятельств»[3]. Однако эти случайности в православном романе в конечном итоге воспринимаются как строго закономерные, хотя причинно-следственные связи, между ними возникающие, сложно объяснить реальными обстоятельствами жизни героев. В их судьбы вмешивается чудо, не поддающееся объяснению здравым смыслом и законами логики. «Чудо в религиозной жизни, — пишет прот. С. Булгаков, — занимает очень важное место, для верующей души оно является как бы доказательством бытия Божия, действием Бога в мире.»[4] Герои романа настроены на встречу с чудом, хотя сначала размышляют о нем в рамках привычных для них измерений бытия. Для мальчика Саши чудом становится встреча с необыкновенной девочкой (он называет ее Светой), которая говорит на старославянском языке, способна идти по поверхности озера и открывает ему неприступные до сих пор для кого-либо двери храма. Только в конце романа становится понятно, что это ангел, призывающий мальчика выполнить особую миссию — найти священника, который завершит в полуразрушенном храме прерванную когда-то литургию.

О чуде говорит старец Георгий, бывший настоятель храма: «Иногда доходишь, кажется, до последней черты, и вдруг совершается чудо. Чудо не в смысле чего-то волшебного или сказочного, а такое событие, вероятность которого ничтожно мала, но это происходит, и ты спасен» (С. 210). Чудо, наконец, — сама служба Василия Сосновского в храме Покрова, где сохранилось нетронутым не только убранство храма, но и святые Дары, приготовленные к Причастию. Сразу же после окончания литургии, проведенной Василием Сосновским, храм начинает мгновенно разрушаться, исчезать, таять, как фантастическое видение. Вообще в романе несколько раз появляется описание службы, причем описание, которое способен дать только человек, знающий ее и понимающий ее сокровенный смысл. В авторский замысел, несомненно, входила и просветительская задача: обозначение всех атрибутов службы, воссоздание характера церковного обряда и проч. (терминологически значимые слова даже выделены особым шрифтом), хотя эта просветительская установка иногда подчиняет себе повествование.

Рассказ о реальных событиях и людях в романе органично взаимодействует с мистическим планом повествования. Речь идет о мистике в религиозном смысле этого слова. В контексте христианской метафизики мистикой называется «особый род религиозно-философской познавательной деятельности», предполагающей «возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания — сущностью всего, или Божеством»[5].

Этот мистический взгляд на мир свойственен, прежде всего, автору романа, но им могут обладать и герои. В произведении А. Мокиевского именно это общение — человека и Божества — заменяет традиционную «романную ситуацию», которую, по мнению А. Я. Эсалнек, можно представить как «взаимоотношения личности, микросреды и среды»[6]. При этом в классическом романе, как правило, присутствует оппозиция: герой — общество, ибо «необходимое для романического героя развитие личностного начала происходит в историческом процессе обособления личности от целого»[7]. В православном романе процесс формирования самосознания героя, обретение им внутренней свободы не предполагает обязательного конфликта с окружающими, с миром, противопоставления своего Я другим.

В связи с этим иначе рассматривается и вопрос о роли обстоятельств в жизни человека. Идея социальной и исторической детерменированности личности заменяется здесь идеей ведущей роли Духовного Промысла в человеческой судьбе. Автобиографический герой романа убежден в том, что «дело нашего спасения свершается внутри нас, внешние обстоятельства вторичны, они могут лишь содействовать либо препятствовать нашему совершенствованию в Боге, но не определять и не иметь решающего значения» (С. 231). Так их воспринимает и старец Георгий, рассказывая Василию Сосновскому о периоде своей жизни в КАРЛАГе: «. . . чем страшнее испытание, тем сильнее помощь Божия» (С. 209). «А какая там сильная была молитва, — продолжает он, — я так на воле никогда не молился — истово, при всяком удобном случае. А какое ощущение внутренней свободы было у меня! Телесно я был под игом, а внутренне совершенно свободен» (С. 210).

Путь Василия Сосновского к храму — это и путь к вере, обретение которой оказывается для него процессом познания и одновременно духовного просветления. От эстетического отношения к религии, познавательного интереса к Церкви, который возник у студента биофака университета, он приходит к служению этой Церкви, участию в ее жизни. Сама художественная логика повествования «задана» текстом молитвы, отсюда — названия глав: 1 — «Благословенно царство», 2 — «Отца и Сына», 3 — «И Святого Духа», 4 — «Ныне и присно», 5 — «И во веки веков» «Аминь» (вместо эпилога)». Вместе с тем этот путь героя к вере представляется недостаточно мотивированным его внутренней жизнью, его нравственно-психологическими исканиями. В «Незаконченной литургии» изображена скорее судьба героя, чем его характер.

В романе возникает множество бытовых подробностей, имеющих место в судьбе частного человека, появляется рассказ о его жене, семье, доме. Правда, здесь нет обязательной для классического романа любовной линии — она носит факультативный характер. Для автора было важнее показать замечательную семейную атмосферу, понимание, которое Василий Сосновский находит в семье, и духовную поддержку.

«Незавершенная литургия» — это не только роман о роли христианской религии в жизни человека (такого рода проблемы не раз возникали в русской литературе), но взгляд на жизнь, объяснение ее с позиции священнослужителя, обладающего особым знанием и особым правом приобщения людей к вере.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Макиевский А.* Незавершенная литургия. Православный роман. СПб., 2006. — Далее цитируется в тексте с указанием страницы.

[2] *Богданов В. А.* Роман // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 329.

[3] *Гегель Г. Ф.* Собр. соч. М., 1938. Т. 13. С. 273.

[4] *Булгаков С.* О чудесах евангельских. М., 1994. С. 5.

[5] Христианство: Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2. С. 121.

[6] *Эсалнек А. Я.* Основы литературоведения. Анализ романного текста. М., 2004. С. 21.

[7] *Богданов В. А.* Указ. соч. С. 330.

В. И. Лузин

«РУССКОЕ САМОСОЗНАНИЕ»

ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ»

(Web-сервер: http://russkysam.narod.ru)

Журнал «Русское самосознание» (Р. С.), выходящий один раз в год, основан в 1994 г. как издание Русского философского общества (Р. Ф. О.), носившего до 2001 г. имя Н. Н. Страхова. Открытые заседания названного объединения проходят до сего времени в Доме Ученых в Лесном последнюю среду каждого месяца.

Основными организаторами Р. Ф. О. и Р. С. явились Борис Георгиевич Дверницкий (главный редактор журнала) и Николай Петрович Ильин (зам. главного редактора в 1994–2000 гг.). В редколлегию вошли и до сего времени входят Александр Константинович Цыдулин (отв. секретарь) и Галина Викторовна Скотникова.

В редакционном обращении, которым открылся первый номер журнала, главной задачей нового печатного органа провозглашалось развитие национального самосознания. «Только достигнув национального *самосознания,* адекватного национальной самобытности, — говорилось в обращении, — мы станем способны к творческим и целенаправленным действиям, реализующим неисчерпаемые возможности русского человека и русского народа, станем нацией в полном смысле слова. Национальное самоопределение, понимаемое как духовный, а не узко политический, акт, составляет третий, после самобытности и самосознания, ключевой момент нашей “реакции”, или *русского возрождения*»[1].

Далее в редакционной статье задачи журнала конкретизировались. Издатели рассматривали свое начинание как «малое дело» в процессе русского национального возрождения, как «одну из точек духовной кристаллизации в пока ещё весьма аморфной, распыляющей свои интеллектуальные силы среде мыслящих русских людей». Особенно в Санкт-Петербурге, где остро ощущается отсутствие издания, посвященного вопросу о русской национальной самобытности, и притом издания *теоретического,* не подверженного влиянию сиюминутной политической конъюнктуры[2].

Издатели писали, что русская философская традиция интересует их не только как фонд уже готовых истин, но и как *школа мысли,* которая дает возможность

интеллигентному человеку самостоятельно подойти к разработке проблем русского самосознания и русской самобытности. Причем указывалось, что эти проблемы не могут быть по-настоящему осмыслены в отрыве от общих принципов онтологии, антропологии и, в конечном счете, теологии, т. е. в отрыве от целостного философского учения о мире, человеке и Боге. Поэтому читателю обещались публикации работ, связанных с *основаниями* философского мышления и нацеленных на восстановление подлинной философской культуры в России. Особое место издатели намеревались отвести сочинениям Н. Г. Дебольского, П. Е. Астафьева, П. А. Бакунина, Л. М. Лопатина и других мыслителей, которые (сочинения) «лежат под спудом невежества и недоверия к самобытной русской философии»[3].

Отметив особую значимость для русского самосознания развитой философской формы и самоопределения по отношению к европейскому типу самоидентификации, издатели подчеркивали, что журнал будет, прежде всего, журналом *положительной* мысли о России, русском народе и русском человеке. «Слово "положительный", — поясняли они, — указывает, в данном контексте, на две основные проблемы, с которыми постоянно сталкивается патриотическое сознание. Во-первых, всякое *самобытие* должно быть понято, прежде всего, из самого себя, а не из *инобытия.* Вторичная рефлексия на "нерусское" бывает порою полезна и даже необходима для лучшего понимания "русского"; но упоение такой рефлексией является симптомом глубокого упадка национального самосознания.

Понять положительный смысл нашей истории во всей её *тотальности* — в её киевском и владимиро-суздальском, московском и петербургском, наконец, в советском периодах — одна из основных задач становления целостного русского самосознания, верного внутреннему смыслу всех проявлений русской самобытности.

Именно этим принципом будет определяться наш выбор исторических исследований и публикаций, способных приоткрыть настоящее, бытийственное значение минувших эпох (а не представляющих огромные пласты нашей истории в виде какого-то "недоразумения" или "чёрной дыры"). Что касается преимущественно критической рефлексии, то ей мы охотно отдаем нашу современность, которая, в отличие от прошлого, может сама за себя постоять»[4].

В заключение намечалась важнейшая проблема журнала — такое различение национального и религиозного аспектов русского самосознания, которое является предпосылкой для постижения их подлинной связи. «Основные качества русского национального характера, — указывалось в редакционной статье, — стойкость и жертвенность, терпимость и душевность (способность откликаться на движения чужой души), памятование о вечном и абсолютном (с которым внутренне связано ироническое отношение ко всем земным идолам и кумирам) — сообщают русскому человеку ту *открытость* Слову Божьему, которая сохраняется и тогда, когда по обстоятельствам времени (да и по обычной человеческой греховности) он оказывается вне Церкви. Но находить в русском национальном характере за*датки* православной духовности и утверждать, что "вне Православия нет русского человека", — это, очевидно, две совершенно разные вещи. Русский человек (как, впрочем, и любой другой) наносит величайший урон своей личности, зарывая в землю свой религиозный "талант", но "воцерквление" человека еще не означает автоматического обретения национального лица; это особый дар и особое испытание личности»[5].

В своей издательской деятельности на протяжении 1994–2006 гг. журнал достаточно последовательно проводил все названные в редакционной декларации принципы. Статьи Бориса Дверницкого (Адрианова) («Россия: Родина и нация», Р. С. № 2,

1995; «О логосе нации». Р. С. № 3, 1996; «Русская идея в прошлом и настоящем». Р. С. № 6, 1999; «Троица, сущая в нас. Онтологический догмат о человеке». Р. С. № 9, 2002; «Метафизические основы русского национализма». Р. С. № 1, 2003; «Ипостасные домены человека». Р. С. № 11, 2005), книга Николая Ильина (Мальчевского) «Трагедия русской философии» (Р. С. № 4, 1998 — № 7, 2000), «Чтения о русской поэзии» Николая Калягина (Р. С. № 2, 2005 — № 7, 2000), работы Юрия Булычева («Народность, нация и национальный дух как первоначала человеческого существования». Р. С. № 6, 1999; «О духовно-архетипическом основании и ключевых формах русского культурного самосознания». Р. С. № 9, 2002; «Православие, Россия и современная цивилизация». Р. С. № 11, 2005), а также многообразные по содержанию статьи протодиакона Станислава Чуркина, Леонида Хромова, Георгия Никишова, Александра Цидулина, Сергея Артановского, Григория Ширяева, Геннадия Колдасова и ряда других авторов посвящены осмыслению широкого круга основополагающих вопросов самобытности русского духа, своеобразия русской философии и исторических судеб русской культуры.

С 8-го номера (2001 г.) из названия Русского философского общества исчезает посвящение «имени Н. Н. Страхова», а из состава редколлегии — имя зам. главного редактора Н. П. Ильина, который впоследствии начал издание другого журнала — «Философская культура». С этого времени заметно ослабевает критически-разоблачительная компонента журнальных публикаций и усиливается православно-религиозная составляющая в редакционной политике.

С 12-го номера Р. С. становится изданием на только Русского философского общества, но и Собора православной интеллигенции Санкт-Петербурга, а в составе редколлегии появляются имена А. Н. Швечикова, Ю. Ю. Булычева, Л. И. Хромова.

В своем современном виде Р. С. представляет теоретически углубленный журнал русской православной ориентации, нацеленный на положительную работу над современным русским мировоззрением и свободный от критической желчности и националистической раздражительности, которые свойственны многим другим изданиям национально-патриотического направления.

Признание заслуг Р. С. на поприще формирования православно-просвещенного русского миросозерцания ознаменовано награждением журнала в 2005 г. Первой Всероссийской литературной премией имени святого и благоверного князя Александра Невского, присваиваемой литературной комиссией под председательством наместника Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры архимандрита Назария (Лавриненко).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О задачах журнала // Русское самосознание. 1994. № 1. С. 4.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 5.
[4] Там же. С. 6–7.
[5] Там же. С. 7–8.

Р. Н. Дёмин

С. Л. Франк. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2006. 288 с.

Известно, что предметом библиофильского внимания может быть любое произведение полиграфического искусства, особенно отличающееся высоким качеством. Известно также, что есть библиофилы, собирающие и бережно хранящие различные университетские издания, обычно выходящие незначительными тиражами. Очевидно, что вышедшая в 2006 г. в Издательстве Саратовского университета тиражом в 800 экз. и прекрасно оформленная книга «С. Л. Франк. Саратовский текст» будет хорошим подарком для всех ценителей университетской книги. Но это также (и прежде всего) прекрасный подарок для тех, кто любит и ценит историю отечественной философской мысли.

Книга содержит впервые публикуемый дневник философа 1901–1902 гг., рабочие записи мыслителя к лекциям по немецкой классической философии (предположительно время написания — 1910–1911 гг.) и воспоминания жены С. Л. Франка Татьяны Сергеевны Франк (урожденной Т. С. Барцевой), знаменитый портрет которой работы художника А. И. Савинова занимает достойное место в экспозиции Саратовского художественного музея. Впервые также воспроизводятся личные документы С. Л. Франка из Бахметьевского архива Колумбийского университета (США) и Государственного архива Саратовской области (публикация профессора А. А. Гапоненкова).

Помещенные в сборнике новейшие ранее неизвестные биографические и научные материалы относятся, прежде всего, к саратовской странице жизни философа (осень 1917 — осень 1921 г.) и способны многое прояснить в его творческой биографии. Трудную, даже трагическую судьбу найденных рукописей С. Л. Франка прослеживает содержащаяся в сборнике статья профессора Е. П. Никитиной «История одной тетради».

Публикуемые дневниковые записи С. Л. Франка запечатлели то время, когда беседа молодого мыслителя со своим другом-дневником воспринималась как «единственное утешение», «единственное спасение». Они пестрят именами Пушкина, Гёте, Гейне, Ницше, Канта; заполнены цитатами и крылатыми фразами на немецком, английском, итальянском и латинском. Это не запись будничных событий, а философская беседа души с самой собой, поиски истины («без истины... не могу

жить», — пишет С. Л. Франк в дневнике). Страницы найденного дневника запечатлели и моменты разочарования в людях, в будущем, и остро переживаемое автором одиночество, вызываемое осознанием своего глубокого отличия от пошлой, готовой изгадить все святое толпы. Записи в дневнике отразили также моменты осознания мыслителем зреющих в себе сил, способных, как оказалось, создать новое, яркое в науке, в философии, в деле нравственного обновления жизни. Заслуживают внимания сказанные на страницах дневника слова С. Л. Франка о том впечатлении, какое произвела на него пьеса Ибсена «Когда мы, мертвые, пробуждаемся». Для Ибсена, как и для Франка, характерно стремление приблизиться к сокровенной сути жизни, к ее Божественным законам и истокам, познать истинные ценности. Здесь также интересная и неожиданная перекличка с Джойсом, первой публикацией которого было эссе о высоко ценимой им пьесе норвежского драматурга, и, возможно, своего рода ключ к выводу молодого мыслителя: «... всякое несознавание великой тайны бытия, всякое отсутствие метафизического чувства есть нравственная *плоскость и мертвость*». И уж, конечно, самого пристального внимания заслуживают рассуждения философа об условиях возрождения России, о том нравственном импульсе, которым она должна проникнуться.

Очень интересна публикация конспекта лекционного курса по истории немецкого идеализма. Курс затрагивает эпоху от Канта до смерти Шеллинга, Шопенгауэра. По мнению С. Л. Франка, по значимости для борьбы за высшие достижения человеческого духа эту эпоху можно сопоставить только с эпохой от Сократа до Аристотеля. С. Л Франк, демонстрируя прекрасное знание западноевропейской философии (как ее главных представителей, так и многих второстепенных фигур), описывает историю упадка и возрождения немецкого идеализма и определяет общий смысл этой эпохи. Этим конспектом, как предполагают, С. Л. Франк пользовался, читая лекции и в Петербурге, и в Саратовском университете.

Большой интерес представляют искренние, пронизанные глубокой любовью воспоминания жены философа, его верной спутницы и самоотверженной помощницы. Они заставят чуткое сердце ни один раз сжаться от душевной боли. Например, страницы, описывающие смерть матери С. Л. Франка, запечатлевшие ее слова, обращенные к сыну. Каково же было философу, и так измученному судьбой, много лет носить в душе слова матери (видимо, весьма далекие от истины), сказанные ею перед смертью и ставшие для него, по словам Татьяны Сергеевны, «источником постоянного мучения и покаяния перед ее памятью». А описание его страданий, его скрываемых от супруги переживаний по поводу ослепшего, как он полагал, сына Алеши...

В сущности, опубликованные воспоминания — это напоенная светлой печалью подлинно лирическая проза, содержащая и несколько эпизодов, носящих трагикомический характер. Таков, например, рассказ о няне Наташе и пленном австрийце или рассказ, о том, как однажды Семену Людвиговичу пришлось привести корову, которая отказывалась следовать за ним, «закатывала глаза, ложилась и ни с места», и философ, намучившись с этой коровой, заметил, что теперь он «впервые понял, что такое истерическая женщина».

Составители сборника бережно и ответственно подошли к публикуемому материалу: имеются достаточно подробные примечания, есть указатель имен, краткое изложение содержания на английском языке. Немаловажным является наличие фотодокументов, подаренных сыном философа Василием Семеновичем Франком Научной библиотеке Саратовского университета.

Очень удачным представляется название книги. Оно указывает как на связь С. Л. Франка и его семьи с Саратовом (для саратовцев С. Л. Франк — создатель историко-филологического факультета Саратовского университета), так и на место самой находки (именно в Саратове спустя десятилетия была найдена часть публикуемых документов). Содержание и оформление книги соответствуют самым высоким требованиям современного полиграфического искусства. Несколько незначительных опечаток (например, в написании слова «Бог» на греческом на с. 144) и неточностей не способны изменить высокую оценку уникального издания. Следует отметить, что книга открывает серию изданий, посвященных столетнему юбилею Саратовского государственного университета (столетний юбилей СГУ отметит в 2009 г.) и девяностолетию создания историко-филологического факультета.

Несомненно также, что все участники и составители данного сборника и само Издательство заслужат благодарность не только от специалистов по истории философии и литературы, но и, как уже отмечалось в откликах на данное издание, от широкого круга читателей, способных по достоинству оценить духовный подвиг С. Л. Франка и его жены.

Замеченные опечатки

По моей небрежности в статье «Сезоны Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества», помещенной в томе 7 (вып. 2) «Вестника Русской христианской гуманитарной академии» (2006 г.) допущены две серьезные опечатки.

На с. 143 (5-я строка снизу) сказано, что А. В. Карташев стал Председателем РФО 18 октября 1912 г. Это досадная ошибка. А. В. Карташев стал председателем в том же году, но 29 октября.

На с. 151 в 4-й строке второго абзаца сверху употреблено выражение «идейная демократизация», хотя ясно, что следует читать «идейная деморализация».

Я приношу свои извинения читателям.

А. А. Ермичев

НАШИ АВТОРЫ

Вдовина Галина Владимировна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (Москва)

Воробьева Светлана Александровна — кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой Санкт-Петербургской государственной химико-фармацевтической академии

Государев Алексей Алексеевич — кандидат философских наук, доцент Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург)

о. Владимир Зелинский — священник, преподаватель Католического университета (Брешия, Италия)

Де Бласио Алисса — аспирант факультета славистики Питтсбургского университета (США)

Дмитриев Андрей Петрович — кандидат филологических наук, заведующий отделом Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН (Санкт-Петербург)

Душин Олег Эрнестович — доктор философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета

Каптен Герман Юриевич — студент Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург)

Клестов Александр Анатольевич — вице-президент Российско-итальянского фонда "Диалог культур"(Санкт-Петербург)

Крылов Дмитрий Анатольевич — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой Забайкальского государственного гуманитарно-педагогического университета им. Н. Г. Чернышевского (Чита)

Куценко Наталья Александровна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (Москва)

Лошаков Руслан Анатольевич — кандидат философских наук, доцент Поморского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Архангельск)

Соболев Альберт Васильевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (Москва)

Тащиан Андрей Артемович — кандидат философских наук, доцент Кубанского государственного университета (Краснодар)

Федоров Александр Александрович — доктор философских наук, профессор Нижегородского государственного педагогического университета

Фетисенко Ольга Леонидовна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН (Санкт-Петербург)

Филиппенко Наталья Григорьевна — кандидат философских наук, секретарь Киевского религиозно-философского общества (Украина)

Шмонин Дмитрий Викторович — доктор философских наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии

Цыпина Лада Витальевна — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета

Материалы для публикации можно направлять по обычной или электронной почте. Решение о публикации принимается редакционной коллегией. Редакция оставляет за собой право не рецензировать и не возвращать присланные материалы.

Адрес издательства и редакции:
Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15, Санкт-Петербург, 191023
Тел. (812)570-02-36; факс 571-30-75
www. rchgi .spb.ru

Подписка (заказ выпусков журнала) осуществляется через редакцию «Вестника».

Журнал распространяется через книготорговую сеть Издательства СПбГУ в Санкт-Петербурге и Москве. Отдел реализации Издательства СПбГУ: 6 линия В. О., 11/21, С.-Петербург, 199004. Тел. (812)328-77-63, 325-31-76.

ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

Том 8. 2007. Вып. 1

Подписано в печать 20.04.2007. Формат $70 \times 100^1/_{16}$. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 19,5. Тираж 550 экз. Заказ №

Отпечатано: Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

Русская христианская гуманитарная академия

приглашает абитуриентов на факультеты и кафедры:

ФАКУЛЬТЕТ МИРОВЫХ ЯЗЫКОВ И КУЛЬТУР

Кафедры

- антиковедения и медиевистики
- английского языка и культуры
- финского языка и культуры
- восточных языков и культур
- традиционного и современного искусства

ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ, БОГОСЛОВИЯ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Кафедры

- философии
- богословия и религиоведения
- истории и теории культуры

ФАКУЛЬТЕТ ПСИХОЛОГИИ

Кафедры

- психологического консультирования
- управления и бизнес-психологиии
- арт-психологии

Срок обучения 4–5 лет. Формы обучения: дневная, вечерняя, заочная.
Обучение платное

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ДИПЛОМ.
Лицензия: серия А № 164102 от 31.01.2005 г.
Свидетельство о государственной аккредитации: серия В № 000192 от 9.03.2004 г.

Зачисление по результатам ЕГЭ и конкурсного тестирования.
Тестирование проводится с 16 мая по 30 августа. Предоставляется общежитие.
Отсрочка от призыва в армию.

ПРИЕМНАЯ КОМИССИЯ
РАБОТАЕТ С 11.00 ДО 21.00 ПО АДРЕСУ:
Санкт-Петербург,
наб. р. Фонтанки, 15, 6 этаж, ауд. 613–614,
Ст. метро «Невский проспект», «Гостиный двор».
Тел. (812)314-35-21, факс (812)571-30-75
e-mail: abiturient@rchgi.spb.ru;
www.rchgi.spb.ru

ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ КУРСЫ
Тел. (812)310-79-29

Широкий выбор научной, образовательной, справочной литературы
в объединенной книготорговой сети

в Санкт-Петербурге:

Книжный магазин «Александрийская библиотека»
Наб. р. Фонтанки, 15 (здание РХГА)

Книготорговая сеть Издательства СПбГУ
Магазин №1 «Vita Nova»
Университетская наб., 7/9

Филиал № 2
Петродворец, Университетский просп., 28

Филиал № 3
В. О., 1-я линия, 26

Филиал № 5
Петродворец, Ульяновская ул., 1

Филиал № 6 «Акмэ»
В. О., Менделеевская, д. 5

Филиал № 7
В. О., наб. Макарова, 6

Филиал № 8 Университетская наб., 11