РХ
ГА

Все испытывайте, хорошего держитесь.
Ап. Павел (1 Фес 5:21)

ВЕСТНИК

РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2009
том 10
выпуск 4

Издается с 1997 г.

Научный журнал

Выходит 4 раза в год

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург

Журнал является научным изданием
Русской христианской гуманитарной академии.
Издается с 1997 г. С 2009 г. выходит 4 раза в год.

Главный редактор
Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора
А. А. Ермичёв

Редакционная коллегия:
Е. Г. Андреева, Д. К. Бурлака, Т. В. Ермакова, К. Е. Нетужилов,
П. Ю. Нешитов *(отв. секретарь редколлегии)*, О. Е. Иванов,
М. В. Руднева, Р. В. Светлов, Т. Ф. Фадеева, А. А. Хлевов

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2009. Том 10. Вып. 4.— СПб.: Изд-во РХГА, 2009.
ISSN 1819–2777

Печатается при финансовой поддержке
Комитета по науке и высшей школе
Правительства Санкт-Петербурга

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2009
© Авторы выпуска, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Шугуров М. В. Научная рациональность и христианская мистика: от дивергенции к диалогу (Заключение) 7
Фёдоров А. А. Концепции будущего религии в социально-гуманитарной мысли XIX–XXI веков: проблематика и опыт классификации 24
Петрунин В. В. Проблема идеального государства в свете социальной концепции русского православия 37
Хромцова М. Ю. Коммуникативные теории о различных аспектах религиозного диалога 43

ФИЛОСОФИЯ: ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Хоружий С. С. Богословие — исихазм — антропология 57
Сапронов П. А. Понятие первоначала в перспективе ничто 70

К 410-летию «Ratio studiorum»

Шмонин Д. В. Regulae professoribus, или как иезуиты учили философии. 84

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

К выступлению профессора В. Н. Сагатовского

Муравьёв А. Н. О философии, философах и философской задаче нашего времени 100
Ермичёв А. А. О «русскости» русской философии: в ответ В. Н. Сагатовскому 110
Ломоносов А. Г. О «недоразумении» русского философствования (К полемике В. Н. Сагатовского и А. Н. Муравьева) 119

К 125-летию Ф. А. Степуна

Степун Ф. А. Два отрывка из книги «Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма» (Вступительная заметка и примечания А. А.Ермичева). 129
Соболев А. В. Федор Степун: от кантианства к славянофильству 141
Гергилов Р. Е. Ф. А. Степун в Дрездене. Первые годы в эмиграции 149
Кантор В. К. Ф. А. Степун: анализ большевизма и национал-социализма (с приложением двух писем Степуна Н. А. Бердяеву) 156

Из архива русской мысли

О. Андрей Уфимский. О радостях митрополита Сергия (Предисловие и комментарии С. Л. Фирсова) 174
Из переписки А. Р. Беляева и К. Э. Циолковского. К особенностям русского космизма 202

ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ И ЛИТЕРАТУРЫ

Довгополова О. А. Истина, толерантность и диалог в современной культуре 208
Волкова Е. И. Новый русский религиозный роман-2006: между антиутопией и агиографией 218
Николаева Ю. А. Образы слез в романтических произведениях М. Ю. Лермонтова 229

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

Дробышев В. Н. Заметки о выступлении С. С. Хоружего «Философия Кьеркегора как антропология размыкания» 236

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

К истории Религиозно-философских обществ в России (Н. Г. Филиппенко. Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919). Очерк истории . Киев, 2009) (*А. А. Ермичёв*) 240
Туровцев Т. А. Творение и преображение. СПб., 2008 (*Ю. Ю. Печурчик)* 243

Наши авторы 246
Аннотации 248

М. В. Шугуров

НАУЧНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ХРИСТИАНСКАЯ МИСТИКА: ОТ ДИВЕРГЕНЦИИ К ДИАЛОГУ

(*Заключение*)

4. Персонализм церковной мистики и научная рациональность. Как известно, в лоне христианства сложилось две крупные ветви мистики — пантеистическая и теистическая (не говоря уже о необычайно широком поле внецерковной сектантской мистики). Первая преобладала в западном, а вторая — в восточном христианстве. Пантеистическая мистика предельно связана с дохристианской мистикой и с мистериальным опытом древних культур. Теистическая же мистика, или таинственное богословие, предельно четко выражает оригинальный и неповторимый мистический код христианства.

Какое бы воздействие на возникновение научной рациональности в Западной Европе ни оказала схоластика, влияние древней мистики и магии является несомненным. Данное влияние было особенно сильным в период генезиса основ научной рациональности. Западная церковь всегда с подозрением относилась к своей собственной, подчас даже оцерковленной мистике не только по причине ее иррационализма, но и по причине ее усилий по расшатыванию христианских догматов, отсутствия смирения и мистического аскетизма, а также по причине слащавой экзальтированности и визионерства. Пантеистическая христианская мистика, или христианская форма пантеизма, актуализировавшаяся в XIII веке (секта бергардов, Давид Дианант, Ортлиб, Амори де Бене) и далее представленная Экхартом, Таулером, Сузо, Рюнсбруком, Беме, была щедра на виде́ния, склонялась к визионерству и стремилась к тотальному знанию. С точки зрения открытия «тайн мироздания» она более интересна для науки, нежели мистика теистическая. Однако у нее возникали проблемы не только с сохранением веры, но и с сохранением этических ограничений, которые некогда отсутствовали и в гностицизме. Поэтому нет ничего странного в том, что научная рациональность уже на переломе тысячелетий стала увлекаться восточным мистицизмом: воздействие западного христианства с присутствовавшим в его контексте по сути внехристианским мистицизмом подготовило открытость инокультурной мистике.

Если исходить из определения рациональности как полагания пределов и следования им, то именно церковная теистическая мистика (Исаак Сирин, Нил Синайский, Максим Исповедник, Григорий Синаит, Григорий Палама, Симеон

Новый Богослов и др.) знает и исповедует границы при экстатическом вознесении человека к Богу. Ни о каком слиянии с абсолютом здесь не говорится, что показывает поверхностностный характер распространенного представления о мистике как исключительно опыте тождества человеческого Я и Абсолюта. Одновременно это показывает инаковость восточному мистицизму, где Будда, воспринимаемый в качестве состояния высшего просветления, как душа, создающая образы, и как предельное единство — это и есть сам медитирующий, его самость. Подобные выводы подтверждаются не только классиками теологии и религиоведения, но и современными исследователями, анализирующими архитектонику и морфологию мистического опыта. Так, П. Пупар вслед за О. Лакомбом, который был приверженцем разграничения мистики на трансцендентную и имманентную, показывает, что никакого тождества субъекта и объекта в христианской мистике, в отличие от индусской, нет[1].

Церковная православная мистика, воспринимаемая ныне порой как достаточно простая, архаичная и неуместная, решала вопрос об особом — богосыновском — статусе человека, в акте обожения утверждавшегося как *личность*, которая является не раздельной, но и не слитой с Богом. Архитектоника мистико-аскетического опыта была сосредоточием не претендующих на окончательность ответов, касающихся диалогического характера внутреннего Я, проблемы жизни и смерти, страдания и блаженства, от чудесного разрешения антиномичности которых отрешается современный сциентизированный человек, переселяющийся в техногенную утопию и рассчитывающий на свой разум и свои силы. По причине последнего обстоятельства «восточные христиане занимают маргинальное положение по отношению к современной культуре»[2]. Но этот тезис вполне может быть отнесен и к остальным традиционным монотеистическим религиям, которые несовременны, а тем более не «постсовременны». С другой стороны, то, что было ранее маргинальным, оказалось ныне в центре, если вообще уместно говорить в терминах центра и периферии в ситуации постмодерна.

Восточно-христианский теизм как преимущественно мистическое богословие является хранителем духовного кода, который в максимальной степени позволяет осуществить идентификацию западного человечества и отстоять его самостоятельность. Синергийность опыта бытия осуществлялась церковной православной мистикой в ключе удивительного сочетания веры и разума, Сердца и Ума, что может стать указанием на выход из того дефицита реальности и погруженности в гиперреальность фрагментиризированного мира, к которой привела эволюция ratio. Наука же, «отменяющая» и делающая религию ненужной и отстраняющаяся от неведомой ей персоналистической мистики, попадает в плен к мистике иного рода, в которой утрата лучших традиций рациональности заметна прежде всего.

Современный мистицизм носит во многом протестный характер. Ввиду ослабления традиционной христианской религиозности далеко не случайно мистические чаяния приобретают форму нисходящей — *деперсонализирующей* — мистики, перед гравитационным полем которой вновь оказывается наука. Попробуем аргументировать этот тезис. Как показывают исследования специалистов по восточной рели-

---

[1] Пупар П. Религии.— М., 2003.— С. 20.

[2] Ходр Г. Восточное христианство и современный человек // Христианство, иудаизм и ислам. Верность и открытость / Под ред. Ж. Доре.— М., 2005.— С. 168.

гиозности, в мистических учениях Востока в качестве доминирующей присутствует тенденция обращения вспять и уподобление младенцу. Возвращение в темное начало «инь», потаенное и скрытое, обретение синкретизма, трансцендирование (трансгрессирование) в надбытийное пространство — все это стратегия непроявления, самосбережения. Посвященный мудрец («шэнь») удостоверялся в бессмертии души, наполнялся энергией «дэ»[3]. Точно так же и йогистский экстаз — прыжок за пределы обычного ума, а «самадхи» йогов — непосредственное (!) познание личности Бога[4]. Шри Ауробиндо же вообще вместо понятия «экстаз» предлагал понятие «энстаз», означающее особое состояние неутраченной личности, обладающей силой Абсолюта. В «самадхи» присутствует огромное количество магических элементов и элементов адиалогизма. Отметим, что православная мистическая модель «благодатного экстаза» всецело противоположна сценарию растворения и отождествления с Абсолютом и предполагает особый диалогический контекст бытия-в-Боге без результативного итога превращения в Бога. Если с этой точки зрения проанализировать ремарку Э. Дюркгейма относительного того, что в буддизме, в частности, происходит отступление от идеи верховного духовного существа и от практики общения с ним, вследствие чего остается одна личность — человек, то вполне понятна модель адиалогического персонализма восточного мистицизма.

Научная рациональность, выбравшая в качестве сценария своего развития теистический нигилизм как убеждение в том, что религия и все с ней связанное — тормоз прогресса, невольно оказывается либо в давящем круге мистико-архаических потоков, к которым пристрастен постмодернизм, либо в суггестивном наплыве инокультурного мистицизма, вытесняющего проект открытого христианством внутреннего человека. Проект диалогического персонализма европейской культуры, конкретизированный в православной мистике, оказывается под угрозой упразднения.

В подобной ситуации обостряется проблема самоопределения научной рациональности в отношении модели субъективации человека, которая проецирует векторы ее дальнейшей эволюции. Причина кризиса научной рациональности во многом заключена в том, что в классическом сценарии, ориентированном на традиционное естествознание, в котором доминировала механика, предлагалось брать за основу обезличенную субъектность человека-наблюдателя. Свойственный классической (естественно) научной рациональности тип субъективации человека включает в себя модель дискриминации религиозного опыта и религиозной догматики.

Длительное время вся мистика в целом — и церковная и сектантская, языческая и оккультная — опровергалась и дискриминировалась научной рациональностью в ее классическом — «догматическом» — варианте; объявлялось о пустоте и бессодержательности мистики, ее абсолютной антинаучности и ненужности для прогресса. При этом наука долгое время скрывала свои религиозные и мистические начала, свое тайное пристрастие к магии и алхимии, сошедшее на нет только в XVIII веке. С другой стороны, в энтузиазме классической научной рациональности виден бунтарский мистицизм — гипердинамичный, стремящийся как можно скорее раскрыть все тайны, но при этом встающий на путь саморазрушения. Каноны классической рациональности не удовлетворяют и самих ученых, склонных ныне не только к ме-

---

[3] Маслов А. А. Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз.— М., 2003.— С. 291.

[4] Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике.— СПб., 1997.— С. 260–261.

тодологическому анархизму, но и к неким умозрительным вольностям в условиях эмпирического вакуума.

Возобновление диалогических отношений между научной рациональностью и христианской мистикой должно предваряться переосмыслением отношений между наукой и религией. Возрождение интереса к религии и мистике самого разного плана — и христианской и инокультурной — приходится на рубеж XIX–XX века, когда складываются основные контуры неклассической научной рациональности. Точка зрения, сформулированная Г. Зиммелем на основе его анализа мистики М. Экхарта о том, что мистическое познание чуждо окончательных эмпирических подтверждений, сменилась идеей У. Джемса о том, что между наукой и мистикой нет принципиальных противоречий. Мистическая феноменология самого разного характера (церковно-христианская, сектантско-христианская, восточная, оккультная) становится в это время предметом научных, религиоведческих и богословских исследований.

В этот период, помимо разделяемых и ныне взглядов о принципиальном единстве мистических феноменов (П. Д. Успенский), были сделаны ныне изрядно позабытые ценные открытия относительно принципиальном различии мистики Востока и христианской мистики, а в рамках последней — мистики церковной и мистики сектантской. В настоящее время, начиная с 70-х годов XX века, мистика под рубрикатором «измененные состояния сознания», стала предметом самого пристального исследования. Однако мистика понимается как паранормальная феноменология: описание и анализ подобных состояний находится в русле актуализации расширения сознания в направлении трансперсональных переживаний. Ставится вопрос не только о включении этих переживаний в научную картину мира, но и об аналогичном расширении сознания самой науки. В свое время данные тенденции отхода от строгой научной рациональности подверглись резкой критике[5], но в настоящее время в этом уже никто не видит ничего предосудительного.

5. Разуверившийся разум как исток классической рациональности. Христианскими богословами давно уже было обращено внимание на то, что рассудочная часть души склонна двигаться по собственному произволению. Лучший путь усмирения рассудка — размышления о Боге. Еще более эффективный путь — это вставание под начало Ума (сердечной интуиции), обладающего трансцендирующей и экстатической природой. И речь здесь идет не об уничижении, а об ограничении ratio. Приобщенность разума к сердечной интуиции вдохновляет его, раскрывает перед ним новые возможности понимания связанности всего через Бога. Верующий разум вряд ли будет создавать фиктивную среду для обитания человека, уводить его из реального (со-бытийного, со-энергийного) мира. Трансформация жизни в неприятное и разочаровывающее занятие, приносящее боль и помноженное на сциентизацию,— следствие *разрушения гармонии знания и веры*, а также следствие гипертрофированного роста позитивного знания за счет ослабления и нейтрализации веры.

Существует множество концепций происхождения науки Нового времени — монашеско-католическая, протестантская, англиканская, магико-эзотерическая. Поскольку все они описывают лишь грань генезиса научной рациональности, то их следует рассматривать с позиций принципа дополнительности. Но, на мой

[5] Поликарпов В. С. Наука и мистицизм в XX веке.— М., 1990.

взгляд, нужно обратить внимание на базисное условие научной рациональности — отход от ортодоксального понимания гармонии знания и веры, в чем особенно преуспел протестантизм. Как ни парадоксально, но наступление неосвященного разума началось с выпячивания веры, то есть с рас-страивания гармонии разума и веры. В протестантизме вновь, но уже на новом уровне проявился своего рода тертуллианизм. Католическое богословие, признававшее сверхразумность, а не противоразумность догматов, не сумело предотвратить взрыв феномена «новой» религиозности — протестантизма, уповавшего на то, что, отказавшись от разума, мы приносим тем самым приемлемую жертву, которая только и может быть принесена.

Протестантский мистицизм «освобожденной веры», проявившийся в положении о том, что разумом и философией ничто не может быть *правильно* ни сказано, ни уверовано в делах Божественного величия, тогда как верою — воистину все, был всплеском индивидуальной, неоцерковленной автономной веры, к которой католическая церковь и, разумеется, Церковь Православная всегда относились настороженно. Но об опасности и гибельности для этой веры какого разума идет речь? Разумеется, разума соборно-церковного и *верующего*. Поэтому именно этому разуму, ассоциированному с католичеством, индивидуальная вера и решила (буквально) «свернуть шею» (Лютер), обосновывая этим «аутентичную» религиозность.

Движимое в целом благородным стремлением возродить и оживить веру, протестантизм, восстанавливая якобы потерянную веру, делал ее достоянием одинокой души, акцентируя субъектно-индивидуальное отношение к Богу церкви. (К примеру, православный человек говорит о своей вере как о соборной вере Церкви, уберегающей от безверия.) В одинокой душе, не подкрепленной интерсубъективностью, всплеск веры быстро обращается в нечто противоположное. Поэтому не случайно, что со временем первоначальная мистичность протестантизма (назовем таких протестантских мистиков, как Мюллер, Скифер, Гихтель, Кульман) была утрачена и заменена рационализмом. А это означало и реформирование самой религиозности, без которой не было бы торжества рациональности. Не случайно В. Дильтей назвал одну из знаковых фигур Реформации — Себастьяна Франка (а не мистицирующего Лютера) — первым человеком Нового времени. Как комментирует эту аттестацию А. Койре, «в отличие от своих современников, он не homo religious, равно как не человек действия или чистого мышления. Религию он часто путает с моралью; его "мистицизм" представляет собой метафизику — более мысль, нежели чувство; он идет от философии, никак не от опыта»[6].

В отличие от западного, восточное христианство, несмотря на всю палитру сопутствующих сект, не знало такого широкого и консолидированного инновационного в плане реформирования религиозности всплеска. В Западной Европе область веры открылась для публичной и легитимной критики и структурирования со стороны индивидуального разумения, которое вначале захватило и стало обладать областью религиозной веры, а затем — и всем миром, не допуская ничего иного. Интерпретирующий разум сменился *разумом законодательствующим* и *судящим*, находящимся в основе новоевропейской, да и нынешней науки. С точки

---

[6] Койре А. Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Долгопрудный, 1994.— С. 24–25.

зрения научного разума, цель, заключающаяся в достижении высших состояний духа, чуждых захвату и обладанию, нонреальна. И если греховное состояние как отсутствие любви и как недолжное состояние — историческая проблема человека, то захватнический разум не решает, а утверждает новое издание греха, облекающееся в радужные перспективы науки.

Торжествующий в научной рациональности здравый смысл объявил, что сверхъестественное — это еще неисследованные законы природы. Ориентация на чисто позитивные знания стала сопровождаться предоставлением ответов на «естественные» вопросы человеческого бытия: мир существует сам по себе; в своих началах и в своей целостности все вещи всегда были тем, чем они есть и будут; тайны нет, есть только факты и события, которые связаны естественной связью; метафизические зло и несовершенство — плод надуманной игры воображения, исцеление же от имеющихся недостатков дает наука и просвещение. Однако мир науки так и не смог стать полностью банальным: еще Эмиль Дюбуа-Реймон провозгласил ряд основных научных проблем вечными неразрешимыми «мировыми загадками».

Налицо триумф мирского над священным и сопровождающий его триумф онтологической замкнутости человека, оттеснившей его онтологическую открытость. Отвергая религиозное начало как принципиальную открытость, мирское обоготворяет себя. Но было бы совершенно неточно усматривать в христианской религиозности врага земному человеческому благу. Даже церковные мистики как образцы подвижнической жизни постоянно обращались к положению дел в (макро) мире, а не раз и навсегда отрекались от них, что, например, всегда было свойственно сектантству. В авторитетном исследовании А. Швейцера продемонстрирована относительная природа христианского мироотрицания, которое всегда в конечном итоге есть основанное на высших этических началах особое мироутверждение[7]. Стремление горе всегда было гармонизировано стремлением долу: любовь к Богу находила свое продолжение в любви к миру. Отсюда ни христианство, ни аутентичная ему (теистическая) мистика никогда не запрещали земное, но, конечно же, определяли его границы, выстраивая иерархию зависимости земных благ от духовных. Метафизическая реальность (в буквальном смысле слова, а не как обозначение сферы идеального конструктивизма) не является единственной, но она единственно придает реальность всему остальному, требуя мистического проникновения-участия, открывающего новый уровень взаимодействия веры и знания. И хотя новоевропейская секуляризованная мысль не переставала озадачивать себя проблемой границ разума, общим пафосом сциентизированной культуры становилось утверждение о том, что человеческий разум не знает границ (в том числе и этических ограничений).

Внеэтизированность новоевропейской классической рациональности допускала следующий сценарий развития: нравственное состояние, предполагающее отдавание, жертвование и сопровождаемое особой радостью, сменяется состоянием захвата и одалживания. Однако только отдавание содействует накоплению энергии, противное же свидетельствует о малых онто-энергетических ресурсах, а также о стремлении к самозамыканию как стратегии самосохранения. Сциентизированный разум оказался под гнетом пагубных страстей, не переставая на-

[7] Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика.— М., 2002.— С. 17.

стаивать на рациональности всего, от него исходящего. Черты упадка мудрости разума можно увидеть в аттестации сверхъестественного как не более чем суеверия. Оказалась подорванной идея, также объявленная суеверием, о вмешательстве, участии и воздействии сверхъестественного на естественное, что делало совершенно излишним в сциентизированной и техногенной культуре феномен благодатной мистики, придерживающейся интенции такого взаимного участия. В целом опыт человеческого существования подвергся хорошо известной ревизии, что было обозначено как победа разума и здравого смысла над всем тем, что не совместимо с *наукой*. Логоцентризм европейской культуры предполагал легитимность лишь того, что связано с ratio. Все иное, даже невинная чувственность, не говоря уже о мистических подъемах,— неподлинно и сомнительно.

6. Генеалогия научной рациональности в контексте магико-мистических практик. Новоевропейская культура, а с ней и формирующаяся научная рациональность оказались достаточно восприимчивыми к идущей со времен Возрождения тенденции актуализации мистико-эзотерических доктрин и практик, нацеленных на активное обустройство человека в мире, в отличие, скажем, от восточнохристианской мистики, в целом нетехнологизируемой и последовательно придерживавшейся оригинальной парадигмы гармонии разума и веры. Вероятно, верность святоотеческому учению, выстроенному на основе теистической мистики, не восприимчивой к магико-оккультным мистическим чаяниям и обращенной против них, не позволила возникнуть в регионе восточного христианства феномену экспериментальной науки. Имевшиеся здесь элементы научной мысли были погружены в религиозное мирочувствие и определялись идеей преображения, а не преобразованием мира. (Но, как ни странно, крайности секуляризованной науки проявились именно в России, стране традиционного православия.)

Для европейской науки, укрепившей к XIX веку свои позиции, долгое время было свойственно утаивать свои имманентные мистические подтексты, а то и прямую связь с внехристианской, а потому маргинальной и инокультурной мистикой. И дело здесь не в преднамеренном обмане, а в самообмане, явившемся следствием исходной раздвоенности намерений и целей научного разума. Наука никак не хотела позиционировать себя как нечто вторичное и дедуцированное из мистических практик. И это во многом именно так, ибо простой дедукцией из них она не являлась и не должна являться.

Последнее обстоятельство вполне верно и по отношению к магическим практикам, аналогия науки с которыми является достаточно реальной. Конечно, наука не является превращенной формой мистического опыта или все той же магии. В науке существует ось — научная рациональность, делающая ее самостоятельной: наука есть в значительной мере отрицание мистики, но отрицание парадоксальное — с наличием моментов преемственности. Долю этой преемственности трудно вычислить, но на нее вполне можно указать и ее вполне можно исследовать. В этой связи одним из самых авторитетных исследований этого вопроса является семнадцатитомное произведение L. Thorndaike под названием «A History of magic and experimental science», которое поэтапно выходило в свет в прошлом столетии. В целом в истории науки сложился к сегодняшнему дню устойчивый интерес к различным нюансам взаимодействия формировавшейся научно рациональности с, казалось бы, иррациональными ненаучными или околонаучными доктринами и практиками, в итоге позволившему прийти к достаточно весомому и интересному результату.

Аналогичность классического идеала науки идеалу античного мудреца, пребывающего вне мира и занятого теоретическим созерцанием, не может заслонить факт пребывания науки под воздействием мистико-магических учений и практик, с трудом проглядываемых в научном рационализме: настолько они плотно скрыты в научных формализациях. Однако история науки, а тем более археология субъекта науки всегда готова показать нечто обратное. В переходную от Средневековья к Новому времени эпоху из эзотерических глубин человеческой субъективности возникло огромное количество идей, образов, символов и «техник», которые стали формой репрезентации трансцендентального субъекта. Опора на себя как установка новой — секуляризированной — культуры стала одновременно и базисом научного разумения, но она была связана с навыками осмысления мира, которые были выработаны и освоены в пределах мистико-эзотерических традиций.

Данная констатация означает, что генерирование науки и присущей ей рациональности происходило на чрезвычайно глубоких уровнях, являющихся теми пластами субъекта науки, которые соприкасались с древними слоями человеческой субъективности как таковой. Подобное влияние осуществлялось во многом опосредованно — в форме влияния взглядов и учений самого разного плана. А. Койре как-то отметил, что безрассудно отрицать влияние философско-теологических взглядов ученых на их теории[8]. Более того, наука в историческом плане развивалась и продолжает развиваться в ауре столкновения различных философских, богословских и мистических позиций за влияние на науку. История науки знает и столкновение теолого-метафизических позиций в пространстве самой науки, например столкновение «вненаучных» позиций Ньютона и Лейбница. Еще более интересно, что спор Аристотеля и Платона продолжился и в период научной революции XVII века и завершился «реваншем» Платона и приверженностью науки модели геометризированной Вселенной. При этом не следует забывать, что за философско-теологическими позициями стоят питающие их вполне самостоятельные, парадигмально оформленные мистические практики, непосредственно неконцептуализируемые в составе научной теории, но внутренне соотнесенные с ней.

Наука соседствует с различными мистическими практиками, между которыми складываются весьма сложные отношения; на уровне собственного генезиса научная рациональность активно с ними контактирует, отдавая большее предпочтение тем или другим. Экспликация укорененности научных теорий в пластах древних мистических, не обязательно восточных, доктрин и практик является одной из задач истории и философии науки. Есть все основания полагать, что эти задачи успешно решаются. Как отмечает П. П. Гайденко, «…Ньютонова теория абсолютного времени, неразрывно связанная с учением об абсолютном пространстве как божественном чувствилище, имеет древнее (и к тому же мистическое.— *М. Ш.*) происхождение. Но построенная на основе этих философско-теологических принципов Ньютонова механика была последним словом новоевропейской науки, ее высшим достижением, определившим судьбу научной мысли последующих столетий»[9]. Из этого следует, что интегрирование мистических течений в научную рациональность, плодонося-

---

[8] Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. Изд. 3, стереотип.— М., 2004.— С. 14.

[9] Гайденко П. П. Проблема времени у Исаака Ньютона // Эпистемология и философия науки. 2005.— Т. 4.— № 2.— С. 146.

щую научными теориями, нисколько не вредит науке в особенности, если опосредуется теолого-философскими позициями. Но… необходимо овладение методом конструктивного самоопределения и самоограничения научной рациональности в ее увлеченности инобытийствованием в контексте этих течений, в которых весьма просто потеряться. Хорошо известна увлеченность Ньютона алхимией. Он работал в алхимической лаборатории, изучал труды классиков алхимии — Агриколы, Агриппы Нестгеймского и др[10]. Подобная увлеченность и «алхимическая заинтересованность» удивительным образом сочеталась с иудео-ветхозаветным благочестием, которым были пронизаны его исторические и богословские труды[11]. В этой связи можно говорить о весьма широкой мировоззренческой базе, служившей подосновой его естественнонаучных изысканий и состоявшей из религии и магико-эзотерических практик и доктрин.

Столь широкая база была свойственна и основоположнику проекта европейской науки — Фрэнсису Бэкону, который в основание науки положил синтез самых различных элементов, заимствованных из христианской и из магико-герменевтической традиций. Хотя более вероятно, что имело место все же не синтез, а творческое соседство. Подобная широта мировоззренческих оснований составила парадоксальный «коктейль», в котором, например, единство с христианскими идеями означало заметный, при глубоком анализе, разрыв с ними. То же можно сказать и об отношении возникающей науки с магией и герметизмом. В результате вектор становления науки был направлен к освобождению от указанных мировоззренческих оснований к самодостаточности и автономии научного разума. Фр. Бэкон предпринял движение от магии, которая достаточно ему близка[12],— к науке[13]. Как показывает тонкий и вдумчивый исследователь творчества Бэкона — Д. Сапрыкин, влияние герметизма и магико-эзотерической традиции прослеживает у философа при решении традиционного вопроса о связи знания и власти.

В герметической традиции требовалась власть и над собой и над природой, и то, что у Бэкона власть человека исходит не от Бога, а от самого человека роднит его с герметизмом. Но Бэкон «преодолевает такие магические представления, создавая своего рода паллиатив решения проблемы власти в христианском смысле… Природа побеждается только подчинением (ей.— *М. Ш.*)»[14]. Здесь речь уже идет не о подчинении природы с помощью магических средств и приемов, а о выборе *метода* — научно-аскетического пути возвращению к Богу и к возвращению былого могущества человека. Обретение истинного знания, которое есть мощь, связывалось с очищением ума от идолов и с правильным познанием, обеспечивающим проникновение в природу.

Достаточно интересно, что свой проект науки Бэкон создавал в контексте обращения многих представителей англиканства к трудам отцов Восточной церк-

---

[10] Книга Алхимии: история, символы, практика // Сост., вст. статья, комментарии В. Рохмистрова.— СПб., 2006.— С. 286–287.

[11] Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение.— М., 1999.— С. 361.

[12] Henry J. Magic and seventeen centuries. Companion to the history of modern science. L., N. Y., 1996. P. 589–590.

[13] Rossi P. Francis Bacon from Magic to Science. Chicago, 1978.

[14] Сапрыкин Д. А. Regnum Hominis (Имперский проект Фрэнсиса Бэкона).— М., 2001.— С. 129–130.

ви — Афанасию Великому, Иоанну Златоусту, Иоанну Дамаскину, что привело к рецепции идеи Двух Книг, идеи мистического вхождения человека в царствие Божие и др. Изначально такой интерес был вызван поисками ортодоксальности в ситуации, когда авторитет папы резко упал. Хорошо известно, что западное христианство всегда питало интерес к идейному наследию патристики. В период расцвета схоластики оно резко ослабло. Но в XVII веке вспыхнуло с новой силой… для того, чтобы окончательно угаснуть в волнах секуляризации. Вполне ясно, что Бэкону удалось не потонуть в чарах магии и оккультной эзотерической мистики, благодаря попытке, пусть и непоследовательной, модифицировать теистическую христианскую парадигму. Но такая модификация в результате предопределили и выход за рамки оккультизма и за рамки самого христианства.

Отдельные элементы научной рациональности могут появиться и из недр самоограничивающейся древней мистики. Примером служит творчество Парацельса, «доктора Св. Писания», толкователя Псалмов Давида, настойчивая реализация которым идеи молитвы с закрытыми устами[15] позволила ему ограничить стихию эзотеризма изнутри. Нетрудно заметить, что немаловажную роль в этом полагании пределов, в чем, по сути, и состоит акт рационализации, сыграла более поздняя — христианская теологическая установка, адекватная соответствующей практике христианской теистической мистики.

История науки знает и институциональное пресечение «разбушевавшегося» оккультизма. В 1542 г. создается римская инквизиция, ставшая инструментом борьбы Римской церкви против герметизма, магии и против эллинистического ренессанса в целом[16]. В истории науки как особой дисциплине достаточно устойчивой является версия монашеско-католического происхождения науки. В соответствии с ней, именно католический иезуитский орден осуществлял санкции против магико-герменевтической традиции. Усилиями и других монашеских орденов произошло ослабление магико-герменевтической традиции при одновременном удачном использовании некоторых моментов древней науки. В терминологии философии науки следует говорить о произошедшей сублимации и рационализации древних знаний и их трансформации в монотеистическую религиозную картину мира и в основанную на ней картину естественнонаучного знания.

Мистика самого разного плана — внутренний компонент науки и научной рациональности, особым образом задействуемый в акте *рождения знания*, в частности, научно-теоретического. Как бы строгая наука ни настаивала на своей полной очищенности от мистических тенденций ввиду постулирования бинарной оппозиции «рациональное — иррациональное», научное познание осуществляет человек, сталкивающийся с неизъяснимостью и непонятностью мира. Другое дело, что в науке долгое время подобные настроения «излечивались» ссылкой на объясняющие все и вся естественные законы или верой в наличие таковых. Догматическое богословие, в подавляющих случаях всегда являющееся инерционным, практически делает то же самое,

---

[15] Майер П. Парацельс — врач и провидец. Размышления о Теофрасте фон Гогенгейме.— М., 2003.— С. 413–440.

[16] Симаков М. Ю. Пифагореизм в эпоху Возрождения.— М., 2005.— С. 85–86; Klaaren E. M. Religious Origins of Modern Science. Grand Rapids, 1977; Уэбстер Ч. От Парацельса до Ньютона. Магия и формирование современной науки // Современные историко-научные исследования (Великобритания).— М., 1983.

но в ином плане и при использовании иной семантики. Однако акту рождения знания в науке аналогичен мистический опыт, но с определенной разницей. В мистическом опыте — это рождение на основе внутренних откровений и на основе веры *знания*, в одном случае не перестающего быть верующим и пытающимся согласовываться с Божественным откровением, а в другом (случае нецерковной, маргинальной мистики) венчающегося рождением *тотального знания* (гнозиса), не предполагающего религиозной веры и заканчивающегося самообожествлением человека. Думается, что научная рациональность в процессе своего развития по классическому сценарию в большей степени аналогична последнему случаю, чем первому.

Несомненно, что маргинальная по отношению к христианству, но весьма распространенная в нем, древняя пантеистическая мистика повлияла на процесс становления европейской науки. Однако, быть может, более непосредственную роль в генезисе новоевропейской науки сыграло берущее свое начало в глубокой древности мистическое учение герметизма[17]. Весьма интересно, что герметический мистицизм посредством своего внутреннего самоотрицания обусловил возможность возникновения такого, казалось бы, далекого от мистики мировидения как *механицизм*, преобладавший в классической науке. «Упорядоченный и неизменный мир механики и математики возникает, таким образом, как бы из самоотрицания мира герметического, послужившего для его создания стимулирующим импульсом. Итак, с одной стороны, герметическая "туманность", а с другой — мир точных, правильных, постоянных механических процессов»[18]. Предпринятая генеалогия позволяет лучше понять истоки рождения механицизма из маргинального герметизма, до неузнаваемости превращенной формой которой и выступила механистическая наука, имевшая в качестве истока и деизм, говорящего о неучастии Бога в делах творения. Если же обратиться к герметизму, то здесь присутствует принцип абсолютного ментализма: весь мир в целом воспринимается изнутри ума (mens), при этом вещи обозначаются всего лишь как тени ума — «Вселенная есть нечто умственное». В древних герметических памятниках мир воспринимается насквозь ментализированным и вполне понимаемым как *идея* (представление).

В этом контексте в критике концепта «мира-представления» видится оппозиционирование со стороны иной мистики, например буддийской, как у Шопенгауэра, или же исихастской, как у российских религиозных мыслителей. Помимо этого момента крайне интересным может оказаться *непревращаемость* восточно-христианской, или исихастской мистики, в науку и превращаемость в науку *именно* герметизма. Таким образом, контакт научной рациональности с мистицизмом построен на основе отрицания и трансформаций. По такой же логике строится и отношение церковной христианской мистики с древней мистериальностью, в том числе и с ее философско-теологической оформленностью.

Как ни парадоксально, но герметизм далек от знания, с которым всегда ассоциируется нечто определенное и ясное. В менталистско-герметическом тумане «все

---

[17] Rossi P. Hermetism, rationality and the scientific revolution Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution. N. Y., 1975; Rossi P. Francis Bacon from Magic to Science. Chicago, 1978; Yates F. A. Giordano Bruno and hermetic tradition. Chicago, L., 1991; Yates F. A. The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. L., Boston, Henly, 1978.

[18] Визгин В. П. Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки Нового времени // Философско-религиозные истоки науки.— М., 1997.— С. 116.

кошки серы»; знание мира здесь — некое иррациональное чувствование, наиболее отдаленное от идеала точного, доказанного, ясного знания, предполагающего проведения и различение вещей. И если маг-герметист предпринимает «овнутрение» мира и снимает все дистинкции, то ученый-естествоиспытатель идет в обратном направлении и «овнешняет» мир в объект, доступный для надежного описания и познания. Однако так ли далеко уходит оттеснение ментализма, вызывавшего интерес прошлом столетии[19], в предпринимаемой в науке объективации? Ментальное пространство, в которое свернут мир, разворачивается в мир представления, подвергаемый алгоритмизации. Однако при выборе стратегии максимизации результата и минимизации проигрыша в ходе формализации весьма сомнительно, чтобы человек оставался открытой системой.

7. Взаимопризнание как парадигма диалога науки и религиозной мистики. Прояснение сути сложившейся социокультурной ситуации, размывание ядра человеческих идеалов и ценностей, предполагает диалог самых разных составляющих компонентов культуры, чья дивергенция в свое время привела к истончению бытия культуры. Выход из кризиса культуры и существующей на ее основании цивилизации — в диалогическом взаимопризнании. Однако это не означает смену пренебрежения милостливым допущением. Диалог требует границы, где происходит взаимопрояснение не только себя, но и Другого. А возможна ли в принципе граница между наукой и мистикой, граница, которая не тотально разводит, а сближает и раз-личает? В принципе, возможна и необходима.

Практически невозможно удержаться от того, чтобы не сослаться на методологическую позицию, высказанную достаточно, но сохраняющую свою актуальность. В частности, говоря о достаточно конфликтных отношениях между наукой и религией, сложившихся в нач. XX века, О. Пфлейдерер, классик мирового религиоведения, высказался за их мирное сосуществование. Оптимальная модель мирного сосуществования — не безразличие друг к другу и не разрушающий их обоих компромисс, а диалогическое взаимообоснование, в горизонте которого не следует отказываться «от задачи поиска позитивного диалога между наукой и религией, их честного взаимного признания, уважения и сотрудничества»[20]. Идея Бога в его оценке — это конечная цель познания мира и необходимая аксиома, которая обосновывает существование науки, что одновременно с этим становится залогом их совместного сосуществования.

Тем, что сближает западную научную рациональность и мистику христианства, является принцип антропности. Но заметим, в этом случае имеется в виду мистика *религиозная* (монотеистическая). Данная мистика связана с конституированием религии как нравственно-мистического отношения человека к Богу. Еще на заре становления религиоведения О. Пфлейдерер выделил понятийную пару — религия и религии. Религии — это религиозные верования с ослабленным нравственным содержанием. Религия характеризуется направленностью на моральное совершенствование человека: пребывание в зависимости от Бога не уничтожает ни свободы, ни достоинства человека. Для религий в форме религиозных верований такая позиция не свойственна: здесь присутствует либо рабское подчинение божеству,

---

[19] См.: Сегно А. Закон ментализма.— М., 1912.

[20] Пфлейдерер О. Религия и религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Пер. с англ.— М., 1998.— С. 14.

либо «самодовольство» мага или самодостаточность йога. Религиям также присуща мистика, но подчас мистика чрезмерная и практически не рационализируемая.

Мистические учения и практики оказывают влияние на науку, но научная рациональность предполагает самым первоочередным образом теснейшую связь именно с религией и ее ядром — *религиозной* мистикой, предусматривающей критерий церковности. Научная рациональность антропна, и это сближает ее с антропоморфным теизмом. Из антропности проистекает и возможность ориентации науки на культуру и на человека в культуре. На развитие кого, как не личности человека в культуре, возможной в контексте религиозного культа, должен направлять свои побуждения научный разум? В этом контексте весьма уместной оказывается мысль К.-Г. Юнга о том, «самым настоятельным является вопрос не о том, что еще можно сделать, но о том человеке, которому доверен контроль над всеми этими достижениями… Куда важнее лишить его (западного человека.— *М. Ш.*) иллюзии всевластия, нежели усиливать в нем ложную идею, будто все ему доступно, все, чего он ни пожелает»[21]. По всей видимости, путь заимствования восточных учений и перенесение их духа в основу западной научной рациональности способен привести к прямо противоположному результату — не к мудрости разума, а к эскалации идее всесилия.

Вполне ясно, что связанность человека христианской идеей величия человека при его одновременной малости по отношению к Богу может рассматриваться как фактор сдерживания развития науки. Но если к этому допущению присоединить тезис о том, что христианство — устаревшая форма религии, а сама религия — нечто излишнее, то создаются все реальные предпосылки для перепроектирования научной рациональности на основе неатропного видения мира. При наложении такой парадигмальной ломки на интенсивное включение в круг науки контактов с инокультурной мистикой нерелигиозного характера вполне может произойти актуализация *кармической перспективы* трансформации отношений между наукой и религией, которая находит в научной и философской среде, как сторонников, так и противников[22].

Вопрос об эволюции научно-религиозного дуализма и большей степени реализации кармической альтернативы в век развития биологии далеко не предрешен. Не следует забывать о позитивных возможностях дальнейшей реализации антропного проекта, проявляющихся в обращении науки к человеку как особому духовному существу и в «очеловечивании» самого субъекта науки, что видно из сближения методологий гуманитарных и естественных наук, не говоря уже об остающейся авторитетности антропного принципа в современной космологии. Привнесение телеологичности в наше познание мира и убеждение в том, что в основе физических закономерностей находятся закономерности нефизические, говорит о многом. Будет ли означать дальнейшее развитие биологии подрыв идеи антропности живой природы — это вопрос, на который ответит будущее.

Наметившееся в последнее время движение науки в направлении интеграции в культуру, а научной рациональности к освоению открытого (а следовательно, диалогического) типа рациональности встречает на своем пути облекающуюся в символизм открытость, которая имманентно присуща мистике, не знающей позиции

---

[21] Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий.— М., 1994.— С. 42.

[22] Фуллер С. Антропная или кармическая альтернатива: модернизация научно-религиозного дуализма для 21 века. Часть. 1 // Эпистемология и философия науки. 2005.— Т. 6.— № 4.— С. 181–191.

внешнего наблюдателя. Постнеклассическая наука предпринимает отход от жестких канонов, в том числе предполагая замену трансцендентализма психологизмом, а дедукции и индукции — интуицией, что уже само по себе закладывает основы для диалога. Разумеется, подобный диалог служит развитию воображения. Однако следует оговориться: если для науки, как и для восточной мистики, творческое воображение — насущно, то для церковной мистики оно не целесообразно. В мистическом богословии воображение мыслится совершенно иначе — как обнаружение и восстановление поблекшего из-за грехопадения образа Божия в человеке.

При обсуждении насущности диалога научной рациональности и мистики именно религиозного плана вряд ли целесообразно переходить от одной жесткой системы доминирования к другой, то есть переходить к постулированию универсальности религиозного отношения при одновременном признании неуниверсальности науки. Динамика диалога содержит и иные риски: диалог не только приводит к плюрализму, но и открывает некие нежелательные стороны, способные «повредить» имидж сторон.

Когда возникает вполне уместный вопрос о том, что может иметь общего наука и *религиозная* мистика в качестве, казалось бы, полностью полярных форм человеческой духовности, то ответом может стать указание на их трансцендирующую природу, невзирая на явные различия между критериями научного знания и критериями мистического знания. Сравнение имеет смысл еще и потому, что мистика — преимущественно живой религиозный опыт, аналогичный опытному исканию знания в науке и задействующий работу, как чувств, так и Ума. А поиск вряд ли является состоянием, подлежащим объективации. К тому же, если наука смело описывает свои пределы, то она не является догматичной и не является компедиумом знания, в которое следует слепо и безоговорочно верить.

Диалог между наукой и мистикой вполне закономерно встречает на своем пути многочисленные затруднения, несмотря на всю их генетическую соотнесенность. Возьмем хотя бы основные критерии данных опытов. Мистика — таинственна, наука — общедоступна. Научное знание — экспериментально и проверяемо, мистическое — опытно, но не проверяемо. И так далее. То есть ни один пункт мистики не отвечает критериям научности, а потому, казалось бы, что решение может быть только одно — исключение мистики из круга контактов науки. Однако подобный подход явно устарел. Это раньше можно было действовать по схеме: то, что не соответствует науке, то и не нужно. Но признание плюрализма духовного опыта и актуализация критериев проверяемости и общезначимости мистического церковно-религиозного опыта позволяет отыскать параллели, а подчас и те моменты, которые следовало бы перенять. Мы имеем в виду то, что научной рациональности, озабоченной развитием человеческой личности, а не самодостаточным накоплением капитала знаний, необходимы ингредиенты аскетизма. Без аскезы — упадок уверенности в том, что наука служит делу улучшения нравов и общечеловеческому прогрессу.

Единственный пункт, который роднит науку и в принципе любую мистику — увлеченность познанием и стремление к истине. Этот же пункт разводит науку и религиозную мистику. Знание науки — объективированное и формализированное, добытое собственными усилиями. Мистическое знание скорее дар, оно субъективно, символично и непосредственно, является составной частью личностного знания. Однако в поведении субъекта научного знания, который также исполнен интенций «отречения», не следует усматривать логику «нищеты», ибо отречение здесь нацеле-

но на обладание знаниями, становящимися достоянием деперсонифицированного субъекта. Однако настаивать на исключительной гностической одержимости науки вряд ли уместно. В науке слишком заметно не стремление к знанию ради знания, а к знанию ради власти, выражающейся в возможности технологической манипуляции человеком, обществом и природой. Поэтому вполне обоснована позиция, говорящая о присутствии в науке архетипических следов архаической — скорее инорациональной, чем иррациональной — магии, которые, как и в случае с древними мистическими учениями оказались подвержены трансформирующему снятию.

Что может дать науке христианская религиозная мистика? Конечно, не фактографическое описание микромира, ибо сама цель религии заключается не в умножении знаний о мире, а понимание реальности как *диалогического события*, а не как вещи. Отход от вещного понимания, находившегося в основе субъект-объектной парадигмы, и переход к событийному означает переориентацию в методологии науки, что имеет своими результатами для культуры весьма положительный эффект — признание акта субъективации в диалоге с субъектом, а не в обладании объектом. Ведь не только диалектика, но и синергетика самым непосредственным образом восходит к мистике, а не просто коррелирует с ней.

Синергетика весьма далека от того, чтобы постулировать классический универсализм, выражающийся в обретении абсолютного знания. Для синергетического знаеведческого континуума интересна вся палитра проявлений собственно человеческого — от здоровья до «самотрансценденции мистического слияния с абсолютом» и прочих проявлений высочайших возможностей человеческой натуры, способных раскрыть нам будущее[23]. Синергетический субъект — субъект, существующий в коммуникативном пространстве диалогических событий встреч, упорядочиваемом вероятностной логикой и вбирающем все, связанное с человеческим опытом. Он обращен к внутреннему опыту самоопределения. В мире синергии уже нет «остолбеневшего» наблюдателя, как и застывшего объекта познания, ибо как «наблюдатель», так и «объект» *становятся* и *возникают* в сложно переплетающихся потоках событийной коммуникации: они сами есть события, а не вещи; они всегда на границе, а не «в себе», а потому исполнены надеждой и верой, без которых их существование в открытости просто не мыслимо, ибо известно, что искание истины без веры чревато скептицизмом.

Следует предположить, что при открытии религиозной мистики в качестве стороны диалога наука получит особый горизонт. Он позволит увидеть, что наука не занимает тотального места в бытии человека. Помимо этого наука может лучше понять максимы и запреты в отношении ее теоретического и технического конструктивизма, осознает антропологические константы и онтологические пред-данности, переступать которые — значит подрывать бытие человека как субъекта науки, а значит, и подрывать саму себя. И если на заре христианства монотеистическая религия в буквальном смысле спасла науку, то в наше время, человека для культуры, культуру для науки, науку для человека, человека для науки сохранит сердцевина религии — церковная мистика, обосновавшая и осуществившая несказа́нный проект бытия человека в Боге и в мире (культуре), освободившая человека от одиночества и смертной тоски, скрываемых и утаиваемых бравирующей технорациональностью науки, более похожей на эпитафию человечеству.

---

[23] Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики.— СПб., 1997.— С. 45.

На этой стезе предстоит немало усилий по актуализации мировоззренческого пласта христианства в направлении его актуализации и выведения из забвения. Спаситель науки сам должен быть спасен. Поэтому удивительно точно некоторые современные исследователи усматривают спасение христианства в обращении к корням, к более живому христианству, а не к заимствованиям и тем более к синтезу с восточной религиозностью[24]. Открытость христианства тому, что им не является, должна сопровождаться эффектом стимулирования самопознания. В свою очередь, и наука должна выработать собственную позицию к тем трансформациям в своем религиозном ландшафте, с тем чтобы получить максимально полезный эффект от открытости ему, не забывая о своей ответственности за дальнейшее развитие человечества.

Это особенно важно накануне нового витка научно-технического прогресса, связанного с широким внедрением нанотехнологий, которые позволят человеку посредством манипуляций над атомами и молекулами при использовании их как «болтов» и «гаек» (в терминологии Р. Феймана) становиться конструктором материального мира. Основания и предназначение нанотехнологического собирания мира из «деталей», а также возможные последствия новой научно-технической революции во многом будут зависеть от того антропологического проекта, которого будет придерживаться научная рациональность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Визгин В. П. Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки Нового времени // Философско-религиозные истоки науки.— М., 1997.
2. Гайденко П. П. Проблема времени у Исаака Ньютона // Эпистемология и философия науки. 2005.— Т. 4.— № 2.— С. 146.
3. Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике.— СПб., 1997.
4. Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение.— М., 1999.
5. Книга Алхимии: история, символы, практика / Сост., вст. статья, комментарии В. Рохмистрова.— СПб., 2006.
6. Койре А. Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Долгопрудный, 1994.
7. Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. Изд. 3-е., стереотип.— М., 2004.
8. Луц У., Михаэльс А. Иисус и Будда. Жизнь и учение в сравнении.— М., 2005.
9. Майер П. Парацельс — врач и провидец. Размышления о Теофрасте фон Гогенгейме.— М., 2003.
10. Маслов А. А. Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз.— М., 2003.
11. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики.— СПб., 1997.
12. Поликарпов В. С. Наука и мистицизм в XX веке.— М., 1990.
13. Пупар П. Религии.— М., 2003.
14. Пфлейдерер О. Религия и религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Пер. с англ.— М., 1998.

[24] Луц У., Михаэльс А. Иисус и Будда. Жизнь и учение в сравнении.— М., 2005.— С. 222.

15. Сапрыкин Д. А. Regnum Hominis (Имперский проект Фрэнсиса Бэкона).— М., 2001.
16. Сегно А. Закон ментализма.— М., 1912.
17. Симаков М. Ю. Пифагореизм в эпоху Возрождения.— М., 2005.
18. Уэбстер Ч. От Парацельса до Ньютона. Магия и формирование современной науки. // Современные историко-научные исследования (Великобритания).— М., 1983.
19. Фуллер С. Антропная или кармическая альтернатива: модернизация научно-религиозного дуализма для 21 века. Часть. 1 // Эпистемология и философия науки. 2005.— Т. 6.— № 4.— С. 181–191.
20. Ходр Г. Восточное христианство и современный человек // Христианство, иудаизм и ислам. Верность и открытость / Под ред. Ж. Доре.— М., 2005.
21. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика.— М., 2002.
22. Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий.— М., 1994.
23. Henry J. Magic and seventeen centuries. Companion to the history of modern science.— L., N. Y., 1996.
24. Klaaren E. M. Religious Origins of Modern Science. Grand Rapids, 1977.
25. Rossi P. Francis Bacon from Magic to Science.— Chicago, 1978.
26. Rossi P. Francis Bacon from Magic to Science.— Chicago, 1978.
27. Rossi P. Hermetism, rationality and the scientific revolution Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution.— N. Y., 1975.
28. Yates F. A. Giordano Bruno and hermetic tradition.— Chicago, L., 1991.
29. Yates F. A. The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. L., Boston, Henly, 1978.

А. А. Федоров

КОНЦЕПЦИИ БУДУЩЕГО РЕЛИГИИ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЙ МЫСЛИ XIX–XXI ВЕКОВ: ПРОБЛЕМАТИКА И ОПЫТ КЛАССИФИКАЦИИ*

Религия есть один из постоянных видов духовной деятельности человека, сопровождающий его на протяжении всей истории цивилизации. За последние 10 тысяч лет, по разным оценкам, было создано или возникло около 100 тысяч религиозных учений[1].

Как показывает религиоведческая практика наблюдений за генезисом и поведением религиозных учений с античных публичных религий и мистерий вплоть до сегодняшних новых религиозных движений — эти социально-духовные ансамбли в совокупности рефлексивных и социальных сообществ являются одними из самых восприимчивых образований к возникновению *нового* в периоды критического развития, ведущих к формированию фундаментальных цивилизационных парадигм. Эта восприимчивость имеет важное свойство очевидности: вера содержит в своей основе тайну, но это основание явно и открыто реагирует на малейшие флуктуации поля исторической вероятности и позволяет отследить их до точки окончательного формирования в тенденцию или произвести селекцию и отбросить тупиковые варианты. Именно поэтому аналитика «религии будущего» представляет собой отнюдь не самодостаточную спекулятивную акцию, но весьма прагматический интерес для оценки перспектив современного исторического Разума, как раз переживающего сдвиг исходной парадигмы.

Как показали события интеллектуальной жизни мира первого десятилетия XXI века, существует огромный постоянный интерес исследователей и философов всех направлений и отраслей научной деятельности к проблеме роли религии в современном мире и перспектив ее дальнейшего существования и развития. Стоит сослаться здесь на три знаменитых, ставших уже нарицательными, примера, авторы которых, очно или заочно, вступили друг с другом в довольно бурную дискуссию, ставшую известной во всем евро-американском мире. Эта известность не в последнюю очередь связана с известностью самих авторов. Во-первых, речь идет о «хозяине» современной когнитивистики Д. Деннете и его весьма провокационной статье 2006 года «Материалы

---

* Текст доклада, прочитанного на конференции «Истина и диалог», Санкт-Петербург, РХГА, 27–29 мая 2009 г.

[1] Shermer M. How We Believe: The Search for God in an Age of Science.— New York, 2000.— P. 140.

к путеводителю по религиям для покупателя»[2], в которой он снисходительно объяснил всем еще неокончательно вымершим гуманитариям (по его мнению, все они, чтобы окончательно не девальвировать свои науки в глазах общественности, должны срочно начать изучение естественных наук), что религиозная вера есть разновидность сложно устроенных довольно примитивных заблуждений, ее значение для будущего минимально, поскольку она иррациональна и вообще сродственна в большей степени бессистемной, дикой и враждебной всему разумному-как-научному «романтической любви», чем чему-либо другому. Особенно занятно в этой связи выглядит его рекомендация, обращенная к православным сербам, исламистам и фундаменталистски настроенным индусам, признать, что в их религиозных верованиях есть радикально враждебные принципам западной цивилизации и всего мирового сообщества неприятные варварские черты, покаяться в них и отвергнуть раз и навсегда.

Во-вторых — это талантливый итальянский философ Джанни Ваттимо, который в своей книге 1999 года «Верить в то, что ты веришь», живо обсуждающейся целым рядом современных мыслителей по сей день (в этом списке Дж. Агабмен, Ю. Хабермас, П. Солтердайк, Р. Рорти), отнюдь не бесспорно, но, в отличие от Деннета, весьма изящно, исходя из мысли, что вочеловечивание Бога Сына было актом кенозиса, обосновал мысль, что «секуляризация в том виде, как она совершилась для европейского сознания, является в самом деле основополагающей чертой подлинного религиозного опыта».

И наконец, в-третьих — это уже упомянутый Ричард Рорти, о котором один другой известный в мировых масштабах интеллектуал, решивший, наподобие Д. Деннета, все мыслимые вопросы в свою пользу, сказал, что он не философ, а только «производитель философии». В 2004–2005 годах Рорти и Ваттимо имели несколько встреч, итогом чего стала вышедшая в Колумбийском университете книга под названием «Будущее религии», состоящая из записи их разговором друг с другом и статей самих дискутантов, особое внимание среди которых привлекает работа Рорти под названием «Антиклерикализм и атеизм». Рорти приходит к выводу о ценности как секулярного, так и религиозного понимания ценностей человеческой деятельности и, в итоге, получает некоторое не-религиозное понятии «святости» как «надежды на будущее»[3].

Исходя из такой ситуации, следует сказать, что на повестке дня вновь стоит необходимость совершения в научном сообществе попытки создания теоретико-методологических оснований и определения проблемного поля для построения гипотетической модели развития «религиозного» в современном глобальном мире средствами философии, феноменологии религии, религиоведения, когнитивистики, психологии, социальной биологии, причем таким образом, чтобы такая попытка оказалась элементом *философии будущего*. И заметим в скобках, эта последняя, если у нее есть какое-то намерение все-таки возникнуть, вопреки нескончаемым похоронам гуманитаристики, приобретшим какие-то эпические масштабы, должна в начале этого возникновения сделать выводы из эпитафии, данной философии М. Хайдеггером в 1964 году в работе «Конец философии и задача мышления»[4].

---

[2] Денет Д. Материалы к путеводителю по религиям для покупателя // Логос. 2008. № 4 (67). С. 3–27.

[3] Rorti R. Anticlericalism and Atheism // Rorti R., Vattimo G. The Future of Religion.— New York, 2005.— P. 41.

[4] «Конец философии дает себя видеть как вершина управляемой систематизации научно-технического мира и сочетаемого с этим миром устройства общества. Конец философии значит — есть

В этой статье, не претендующей на решение никаких всеобщих задач, будет осуществлен предварительный обзор существующего положения вещей и дел, что в языке, по словам Ф. Шеллинга, предназначенном для философских спекуляций, выражается одним чрезвычайно емким словом «Sache», относительно имеющихся проектов представлений о «будущем религии».

Исходным шагом является процедура определения и обустройства основных категорий, понятий и апоретического кластера (фундаментальной проблематики) с рабочими гипотезами.

В этом исследовании будут использоваться три ключевые категории и ансамбли причастных к ним понятий, способствующие установлению пределов интерпретации проблемной концептсферы:

1) *священное* (в традиции понимания, предложенной Н. Зёдербломом[5] и переосмысленной М. Элиаде[6]) или *нуминозное* (в традиции понимания, предложенной Р. Отто), понимаемое как *первофеномен* религиозного, мифологического, магического, мистического, причем «нумен действительно в первую очередь — чистый nomen (наименование), для которого отсутствует любая дефиниция»[7], а «нуминозная апперцепция» исторически предшествует вере в имперсональную, сверхъестественную силу;

2) *сакральное* или *религия* как способ организации пространства-времени и его восприятия и взаимодействия со священным, причем, если для Р. Отто и целой плеяды феноменологов религии XX века, вплоть до Р. Гантке и Х. Вальденфельса[8], очевидно, что священное не конституируется из профанного, то есть из не-религиозного, или из магии, то в условиях парадигмы информационного общества эпохи современности имеет смысл возвращение к гомогенным теориям генезиса религии, которые рассматривали возможность эксплицирования религии из нерелигии. Очевидно, что это не может быть просто возвратом к манистическим и динамистическим учениям начала XX столетия. Но методологически, занимаясь исследованием вероятностей феномена будущего, такой вариант не должен быть исключён, хотя и при признании верифицированного статуса идеи о том, что «святое» есть категория «sui generis», не выводимая и не сводимая к иным понятиям;

3) *сакральная или религиозная традиция* как конкретно-предметный способ существования сакрального или религии в историческом, метафизическом, персональном горизонтах исторического Разума эпохи (о теоретико-методололгических основаниях этой концепции будет сказано в 3-й части настоящего исследования), которая,

---

начало мировой цивилизации, основание которой лежит в западноевропейском мышлении. Но есть ли в самом деле конец философии в смысле ее разложения на науки как окончательное осуществление всех возможностей, что были заложены в мышлении философии? Или же у мышления есть помимо обозначенной *последней* возможности (распада философии на технические науки) некая *первая* возможность, из которой мышление философии должно было бы исходить, но которую оно в качестве философии не смогло в собственном смысле изведать и воспринять?». См.: Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denke // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 14: Zur Sache des Denkens. Fr.-a-M., 2007.— S. 70.

[5] См.: Soderblom N. Das Werden des Gottesglaubens.— Leipzig, 1996.— S. 37–39.

[6] См.: Элиаде М. Священное и мирское.— М., 1994.— С. 17–21, 46–47.

[7] Otto R. Sensus numinis // Die discussion um das «Heilige». Dramstadt, 1977. S. 300.

[8] См., напр.: Gantke W. Der umstrittene Begriff des Heiligen.— Marburg, 1998; Waldenfels H. Kontextuelle Fundamentaltheologie.— Paderbron, 1985.

отталкиваясь от идеи Ф. Хайлера[9], являет себя в трех процесс-объектных сферах: *феноменации религии* (сакральное время-пространство вообще, сакральные вещи, сакральная знаково-символическая структура, экзистентные и социальные носители сакрального), *идентитет религии*, то есть система самоописания и принципы саморефлексии, принятые в конкретной организации сакрального времени-пространства (откровение, теологии, религиозная философия), *опыт религии* (сакральные воззрения, экстазисы, базовые идеи, священная деятельность).

Вообще, как представляется, апоретика (как «искусство правильно ставить вопросы») исследования, совершаемого в контексте идеи «будущего религии», будет строиться в совокупности четырех основных проблем, которые, как это рекомендовал М. Хайдеггер, должны быть «поставлены»:

1) проблема метафизическая, или, в русле мысли того же немецкого философа, «онто-тео-логическая»,— *«что есть сакральное или религия для будущего?»*, в чем состоит сущность этого извечного спутника человека, где вопрос о сущности есть *вопрос об основании*, nihil est sine ratione, *ничто не существует без основания,* и «положение об основании есть основоположение всех оснований»[10];

2) проблема религиоведческая — *«как есть сакральное или религия в будущем?»*, то есть вопрос о процессуальности, о бытийственности сакральной или религиозной традиции, о ее структуре и способах осуществления, который в настоящем проекте решается с феноменологических позиций;

3) проблема футурологическая или прогностическая — *«что будет с сакральным или с религией в будущем?»*, то есть какова судьба в процессуальном мета-объекте «исторический Разум эпохи современности» ансамблей религиозных традиций, составляющих собственно концептсферу сакрального, насколько критична и динамична их эволюция, каковы их вероятностные морфология, семантика, социология и философия;

4) проблема философии будущего — *«как возможна новая религия в будущем?»*, то есть гипостизация возникновения *нового* не как эволюции той или иной сакральной традиции, исходящей из данности сегодняшней мировой или региональной конфессиональной ситуации, но как вероятность возникновения *нового первофеномена* религиозного — нуминозного или священного и, как следствие, формирование доселе не существовавшего сакрального времени-пространства. Это теоретико-философская акция есть дело по созданию гипотезы, где ὑπο'θεσις означает то, что «уже лежит в основании другого, и всегда посредством этого другого уже явлено, даже если это нам не всегда и не сразу специально заметно»[11].

В течение последних полутора веков сложились несколько классических и целый ряд поныне активно обсуждаемых философских, социологических, культурологических гипотез «будущего религии» и «религии будущего». Рассмотрим наиболее существенные и теденциозные из них.

1) Сциентическая версия О. Конта[12] и супрасциентичный прагматизм Д. Деннета. Конт, исходя из предложенного им на основе «закона трех стадий» тезиса о том, что

---

[9] Heiler F. Die Religionen der Menschheit.— Stuttgart, 1959.— S. 15–51. Немецкий автор писал о трех кругах приближения к «святому» (Богу): стихии религиозного опыта, представлений религии, мира явлений религии.

[10] Heidegger M. Der Satz vom Grund.— Verlag Gunter Neske inPfullingen, 1957.— S. 28.

[11] Heidegger M. Der Satz vom Grund. S. 42–43.

[12] См.: Конт О. Дух позитивной философии.— СПб., 2005.— С. 118–121.

в прогрессистском развитии цивилизации сакральное неизбежно *вытесняется* научным, указал на возможность возникновения позитивистской религии, в которой священное есть само будущее, как состояние достижимого, ради которого существует человек. Причем идентитет сакральной традиции здесь представляет собой не что иное, как «научную веру», или «веру науки», то есть теоретико-методологическую и инструментальную программу обеспечения естественнонаучной деятельности по преображению мира ради достижения точно рассчитанного и поэтому священного желаемого результата под названием «будущее», которое является несколько идеалом, сколько целевым топосом, такое Ort (место), как сказал бы Хайдеггер, где очевиден желаемый Ende (конец).

При вполне очевидной как методологически (специфически позитивистской), так и конкретно-предметной (построение религии как некоего технического устройства[13]) недостаточной основательности этого проекта тем не менее стоит с позиций феноменологических провести эксперимент, посредством которого будет оценена вероятность возникновения такого субстрата священного как «будущее» в поле вероятности сакральных традиций в историческом Разуме эпохи современности и обоснована его возможность-невозможность при радикальном изменении онтологических и эпистемологических характеристиках информационно-коммуникационного профанного мира.

Деннет, в своем уже упомянутом «Путеводителе по религиям», приходит к ряду фундаменталистских выводов, которые по форме и содержанию выглядят как предельное воплощение сциентистского подхода. При всем уважении к этому автору, чья концепция самости как «центра нарративной гравитации» вовсе не так ужасна, как это представляется Р. Рорти, следует избавиться от некоторого раздражения его манерой письма, нарочито пренебрежительной по отношению к гуманитаристике, худшим вариантом которой, надо сказать, он как раз зачем-то и занялся. Точка зрения американского когнитивиста заключается в том, что религия представляет собой тип иррациональной «романтической влюбленности», должна исследоваться исключительно естественнонаучными и, прежде всего, биологическими средствами и, по сути дела, определенно есть феномен преодоления и изживания из совокупности культурно-исторического пространства цивилизации будущего. В частности, Деннет убежден, что с точки зрения эргономики истинности и инвестиционного планирования будущего будет *практично* поставить на одну доску веру в Бога и веру самого Деннета в то, что «центр Земли состоит по большей части из расплавленного железа и никеля», предпочтя вторую первой, потому что она более «важная и захватывающая», и что вообще было бы неплохо, чтобы верующие люди предпочли своим религиозным убеждениям эволюционистскую теорию, поскольку именно от нее зависит спасение человечества. Причем автор настойчиво подчеркивает, что хотя и видит свой моральный долг в распространении теории эволюции по свету, но она при этом не является его религией[14]. Вероятно, потому, что у общества будущего нет и не может быть религии — это заблуждение должно быть наконец-то преодолено. Остается только надеяться, что Д. Деннету не придет в голову провести эксперимент по урегулированию религиозных причин конфликта между Израилем и Палестиной путем внедрения в сознание оппонентов принципов эволюционизма. Наверное, не са-

[13] Э. Дюркгейм, критикуя Конта, указывал на то, что религии никогда не возникали, как результат сознательных усилий человека.

[14] См.: Денет Д. Указ соч. С. 15, 17–18.

мое плохое решение, но при всех возможных дивидендах от инвестирования в успех этого мероприятия не стоит обольщаться на счет его вероятных результатов.

2) Финалистские версии К. Маркса, Ф. Энгельса и З. Фрейда. Первые двое рассматривали сакральное как форму «ложного» или «смещённого» сознания, служащую в основном социально обоснованному делу создания традиции мнимых идентичностей ради поддержания установившихся форм общественного производства и мировидения. Причём, когда общество перейдет в стадию свободного общественного союза людей, будет находиться под их плановым контролем и «преодолеет отчуждение от самого себя» и «обеспечит освобождение» своих членов от власти произведенных ими же самими и им же самим чуждых социльных сил и условий[15] — тогда религии нечего будет «отражать», иллюзировать, мнимо-идентифицировать и осуществится ее «снятие». На этом этапе развития мысли размышления автора «Анти-Дюринга» весьма напоминают прозрения Д. Деннета, но в дальнейшем, рассуждая о «снятии», происходит некоторый методологический «выверт», ради которого выдающийся европейский философ Славой Жижек, известный своей нелюбовью к диамату, все-таки рекомендует обратить на него самое пристальное внимание именно сейчас. Стадия «снятия», по Марксу, есть стадия критическая — при априорной полной и безоговорочной девальвации нуминозного, сакральное становится предметом научной критики ради вполне очевидной цели — разоблачение и отрицание при заимствовании из религиозной традиции апробированных ценностей и принципов, включение их в тезаурус не-религиозной культуры как не-религиозных концептов[16].

Это следует счесть весьма важным программным заявлением классиков марксистской теории, к которому в данном исследовании придется несколько неожиданно вернуться несколько позже при обсуждении позиции М. Элиаде, Ю. Хабермаса и Р. Рорти.

З. Фрейд, подобно Конту, занимая позицию сугубо сциентическую (с поправкой на полную не-сциентичность фрейдовской науки), обсуждая функции религии (удовлетворение познавательных потребностей, а точнее, «любопытства»; охранение и спасение от страхов мнимых и действительных; запретительно-назидательность и предписательность[17]), отмечает, что только в одном случае наука не может соперничать с сакральной традицией — как способ идеалотворчества и укрепления персонального идентитета перед лицом эксистенциальных проблем и ситуаций. И хотя во всем остальном отход от религии и обретение «чувства реальности» (то есть научного мировидения) «неизбежно свершится с фатальной неумолимостью»[18], эта экзисте-прогностическая, терапевтичесая и компенсаторная программа в последствии будет реализована в рамках научного психоанализа, который и есть такая новая нерелигиозная религия, располагающая *не-нуминозным нуминозным*[19] под названием «Id», которая будет вынуждена обеспечить замену собственно религиозному как «универсальному неврозу».

---

[15] Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения: изд. 2-е.— М., 1955–1966.— Т. 3.— С. 330

[16] Маркс К. Тезисы о Феербахе // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения: изд. 2-е.— М., 1955–1966.— Т. 3.— С. 578.

[17] Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции.— М., 2007.— С. 402.

[18] Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура.— М., 1992.— С. 53.

[19] Типичный, давно апробированный в философской традиции ход теистического принципа, который разрушает поле своей семантической вероятности и формирует в порядке философско-ми-

Тогда получается, что оба финалистских проекта, предрекавших исчезновение сакральной традиции, сакрального и нуминозного вообще по сути дела последовательно финалистскими как раз и не являются. Марксистский проект видит в религиозном своеобразный, используя термин У. Джеймса, «резервуар опыта», а фрейдистский — конкурента, предназначенного к замещению на не-религию, коммуникативный фактор которой тем не менее отвечает всем параметрам священного как первофеномена религии.

3) Эволюционистская трансформационная версия Э. Дюркгейма, которую затем будет развивать М. Мафессоли. Дюркгейм полагал, что сакральное и организуемая вокруг него религиозная традиция есть непреходящий процесс, сущностный для человека как существа социального, привыкшего «символизовать» совершаемую им деятельность в процедуре рефлексивного снятия. Тогда религия есть специфический способ символизации социальных сил и социальных отношений, которые «надстоят» над персональными мирами индивидов и подчиняют их себе, и может быть определена как «система идей и идеалов, посредством которой индивиды представляют и осознают социальный мир, членами которого они являются, а также все те скрытые частные связи, в которых они с ним состоят»[20]. Человек в своём историческом шествовании не сможет избежать встречи со священным-трансцендентным, при том, что оно заключено в самом обществе как священное=социальное (у М. Мафессоли «божественное социальное»), из которого становится человеческое существование и его социальный=религиозный опыт. При том что социальное имеет две сферы — «профанную», как повседневность с частными интересами и обыденными заботами и «священную», которая «производится» обществом и наделяется тотальным авторитетом и властью как совокупность ценностей и норм.

В теории Дюркгейма содержатся три посылки. Первая дает возможность установлению весьма тесных контактов с финалистской и сциентистской версиями, вторая — с идеей «вечной религии», которая будет рассмотрена ниже на примере концепций Сарвепалли Радхаркришнана и Ф. Шуона, а третья — не случайным, вероятно, образом, совмещает концепцию французского социолога и философа с представлениями о «священном» М. Элиаде.

4) Эксклюзивная нуминозно-нейтралистическая версия Р. Отто и наследующих ему главнейших представителей западной феноменологии религии XX века (К. Гольдаммер, Т. Виденгерн, И. Вах, Х. Вальденфельс, К. Гантке). При всей неоднозначности восприятия идей Р. Отто его последователями и критиками тем не менее представляется весьма возможным установить некоторое locus communus размышлений на счет перспектив религиозной традиции на протяжении всего минувшего века в этом направлении мысли, что можно наименовать вариантом «светской теологии».

В этой версии, названной здесь «нуминозно-нейтралистической», принципиальной позицией как основателя, так и прочих ведущих авторов будет убежденность в том, что, выбирая святое в модусе нуминозного, таким образом вводится нейтральное, свободное от оттенков не только теистического персонализма, но и вообще консервативного теизма представление о религиозном. В этом нейтрально понятом святом как нуминозном охватывается все многообразие «возможных встреч человека

стической рефлексии новую онто-тео-логику. Николай Кузанский называл это «ученым незнанием», С. Л. Франк — «антиномическим монодуализмом».

[20] Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religiesuse.— Paris, 2002.— P. 87.

с миром религии»[21]. С другой стороны, именно эта принципиальная онтологическая нейтральность «святого» есть основа и опора всякой возможной ко-эволюции традиций. Х. Вальденфельс и К. Гантке считают, что проблема встречи религий должна считаться центральной и для католической теологии и для неофеноменологии религии, причем последний полагает, что «в сегодняшней встрече и проникновении культур утрачивают свой характер не только традиционные религиозные "ответы", но также и кажущиеся "беспредпосылочными", "объективными" ответы, которые предлагает профанно-секуляристское религиоведение»[22].

Представляется, что источник такой позиции не что иное, как концепция нуминозного у Р. Отто, на определенном уровне проникновения в которую и понимания атрибутов и аспектов «святого» возникает вопрос: может ли без участия философской рефлексии непосредственный нуминозный опыт, то есть восприятие иерофании, определить конфессиональную принадлежность святого, или же нуминозное есть понятие абсолютно эксклюзивное само для себя, отстоящее от всякой попытки заключить с ним паритетные отношения и вовлечь на правах собственности в конкретную сакральную традицию? Ответ на этот вопрос представляется не очевидным, но вполне определенным для самого Р. Отто — такое утверждение, представляющее собой «расписку» за основателя традиции, опирается на его собственные представления о том, что им было определено как «эйдос нуминозного чувства». Этот эйдос обладает тремя атрибутивными характеристиками: он качественно отличен от всех других состояний психики, то есть никакие определения его как аффективного состояния, ансамбля эмоций, или структурно-образного чувства не могут быть удовлетворительны — это иное; из него, из «первозданного хаоса нуминозного», в отличие от всех других известных состояний психики, может быть *сконструирована* онтология или эпистемология, то есть сам по себе он есть источник философской рефлексии, инициируемой в персональном пространстве-времени конкретной личности, агента воздействия иерофании; он абсолютно «инаков», Ganz Andere, как абсолютно «иное» его понимание. Тогда «опыт святого» будет обладать четырьмя параметрами: инаковость; чувство тварности, то есть имеющего быть здесь-и-сейчас в конкретном собственном персональном мире; непосредственная данность как откровение (термин «непосредственность» здесь весьма условен, поскольку любая акция откровения предполагает многоуровневую систему посредников); нередуцируемость[23].

Такая структура эйдоса и «опыта святого», эксклюзивная сама в себе, есть универсалистская парадигма персонального мира в независимости от атрибутивных характеристик исторического Разума, в котором это персональное укоренилось. Будет меняться лишь контекст восприятия, но не само восприятие, а тем более не «das Heilige», *святое,* которое Р. Отто склонен вообще вынести за пределы метафизического времени-пространства и исторического Разума, то есть признать трансцендентным prius, так сказать, как таковым с точки зрения вечности, в отличие от трансцендентного sui generis, в своём роде данного здесь-и-сейчас.

---

[21] Goldammer K. Die Formenwelt des Religiösen.— Stuttgart, 1960.— S. 51.

[22] Gantke W. Der umstrittene Begriff des Heiligen. S. 108.

[23] Otto R. Das Heilige.— Stuttgard, 2003.— S. 97–104, 217–227. На русском языке достаточно подробный анализ чрезвычайно непростой и трудоемкой «проблемы святого» у Р. Отто дан в работах А. П. Забияко и М. А. Пылаева (Забияко А. П. Категория святости: Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций.— М., 1998; Пылаев М. А. Феноменология религии Рудольфа Отто. М., 2000).

И таким образом, нуминозное, будучи всегда самим собой, таким, как есть само по себе, данным как целое — есть поливерсум, который всякая будущая религия будет толковать по-своему, и этот процесс не будет иметь пределов во времени, кроме самого времени.

Вообще, рассматривая существующие версии эксклюзивизма в определении будущего религии, следует констатировать, что они развиваются по крайней мере в двух основных направлениях. Первое, только что представленное выше, следует расценивать в контексте теологического онтологизма, предметом которого является священное само по себе. Второе — как несколько групп проектов эксклюзирующих и глобализирующих конкретные религиозные традиции, придавая их имманетному опыту понимания святого универсальное значение.

В первом случае, теория которого была продуманна Р. Отто и рядом его последователей, конкретно-предметное воплощение будущего сакрального в современном мире воплотилось в весьма неравновесном опыте экуменического движения. Ввиду достаточно многочисленной специальной литературы по этому религиозно-социальному феномену в рамках данного исследования обратим внимание только на два характерных самостоятельно существующих вне экуменистской доктрины философско-религиозных проекта, дающих достаточно полное представление о смысле представлений о будущем сакральной традиции.

5) Эксклюзивизм как идея «вечной религии» у Фритьофа Шуона и Сарвепалли Радхакришнана.

Ф. Шуон (1907–1998) предложил одну из последних по времени и наиболее тщательно продуманных версий эксклюзивизма в оценке перспектив религии в современном мире, аккумулирующую в себе конституальные теоретические смыслы экуменизма. Основным назначением человеческого интеллектуального познания является различение между «Реальным и иллюзорным», или — между постоянным и изменчивым. Такое различение и такая связь являются сущностью всей «области духовного». Поднятые до своей величайшей высоты или сведенные к своей чистейшей субстанции, они образуют основу универсальности великого духовного наследия человечества, или того, что может быть названо «вечной религией», religio perennis. Такая мета-структура метафизического времени-пространства абсолютно-универсальна, есть различение между Реальным (священным) и иллюзорным (профанным), и — единовременно — объединение и постоянное сосредоточение на реальном будет служить абсолютным источником и критерием внутренней ортодоксальности для «каждой религии и всей области духовного в целом» [24].

Известный индийский мыслитель Сарвепалли Радхакришнана, называющей свою концепцию «началами вечной религии», отмечал, что «человеческое содружество» не имеет какого-либо зафиксированного общего закона и основывается на общности идеалов, свободе и достоинстве личности, власти закона, экономических возможностях для всех граждан и любви к миру. Удел человечества, в том случае если оно не встанет на пути самоуничтожения,— это наступающая эпоха «духовного синтеза» или «синтеза духовности», в основе которого, без различия в конкретике феноме-

[24] Шуон Ф. Очевидность и тайна. Избранные труды Фритьофа Шуона.— СПб., 2007.— С. 18. Любопытно отметить, что американское издание трудов Шуона было подготовлено профессором Сейдом Хосейном Насром, концепция будущего религии которого будет рассмотрена в этой статье как один из вариантов эксклюзивизма.

наций и идентитета сакральной традиции, лежит «принцип достоинства и свободы личности» [25].

Второе направление эксклюзивизма будет представлено здесь идеями двух выдающихся мыслителей восточного мира.

6) Эксклюзивация сакрального в религиозных традициях у Сейда Хосейна Насра и Дайсаку Икеды.

Для Икеды (который здесь понимается как мыслитель, объединивший в своем творчестве религиозные и персоналистские представления Нисида Китары и Кодзиро Сэридзавы) буддизм есть «живая философия»[26], которая стремится достигнуть рационального понимания жизни в свете научного познания, свойственного современному этапу глобализации мира. Причем, поскольку, в отличие от иных мировых религий, буддизм интересует не бессмертие души и существование Бога, а проблемы жизни и смерти, их круговорота и поиска его осмысленности — только такая религия-философия, открытая в любой персональный мир и открытая глубинным экзистенциальным потребностям человека любой цивилизации может стать и непременно станет «надеждой мира» и «решительным партнёром в диалоге Востока и Запада»[27].

Наср, в своей знаменитой книге, одной из знаменитейших и основательнейших за последние тридцать лет текстов по метафизике ислама «Знание и священное», предложил концепцию «священствующего» и «прометеевского» человека. Первый есть «вице-регент Бога», «мост между небом и землей», «форма Бога»[28], теоморфическое существо, ответственное за свои действия перед Ним, живущее в «духовной реальности», ограниченной пространством-временем персонального мира. «Прометеевский человек» — творец земного, им самим созданного профанного мира, сознающего свою свободу в девальвации священного вообще, в «забытье Бога». Причем идея, впервые озвученная в 1809 году Гегелем и ставшая брендом философии Ницше («Бог умер»), по мнению Насра, означает признание духовной смерти европейского человека[29].

Наиболее последователен и фундаментален в сохранении и развитии священности человека перед миром ислам, символом которого является Кааба, отражающий стабильный и неизменный характер исламской цивилизации как учения и образа жизни. Ислам как Кааба имеет три значения-уровня, определяющие сакральное будущее человечества: все существа универсума есть «мусульмане», то есть беспрекословно подчиняющиеся Божественной воле и своему сакральному предназначению; мусульманин — любой человек, который согласен подчинить свою волю Божественной, а все мирское — священному; в своей особенной персональности мусульманин-гностик есть тот, кто осознал свое отношение к Богу и не имеет от него отдельного существования[30].

---

[25] Весьма полезно привести здесь такое высказывание индийского мыслителя: «Даже Маркс отрицал Бога, поскольку он верил в потенциальную божественность человека. Джайнские мыслители утверждали, что человек может достигнуть божественности и что Бог — только высшая и полнейшая манифестация всех способностей, которые скрыты в душе человека. У нас есть также версия Махамбхарты, которая говорит нам, что нет ничего выше человека на земле…» (Цит. по: The Concept of Man. A study in comparative philosophiy. L., 1960. P. 9.)

[26] Ikeda Daisaku. The Flower of Chinese Buddhism.— Tokyo, 1986.— S. 57

[27] См.: Ikeda Daisaku. Buddhism, the first millennium.— Tokyo, 1977.— P. 54–56, 125–154.

[28] Nasr S. H. Knowledge and Sacred. The Gifford Lecture, 1981.— P. 160–161.

[29] Ibid. P. 183.

[30] См.: Nasr S. H. Science and civilization In Islam. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1968.— P. 49–50.

Вполне понятно, что эксклюзивизм, как эксклюзивация сакрального в конкретных религиозных традициях, столь же обширен, как и ансамбль религиозных традиций и учений, создаваемых мировыми и национальными религиями или различными деноминациями, каждая из которых в своих фундаменталистских умонастроениях претендует на уникальность восприятия откровения, иерофании вообще и абсолютную истинность вероучения[31] (что вполне понятно и необходимо для поддержания идентичности традиции), пристальный анализ чего в рамках настоящей статьи полагается излишним.

Наконец, заканчивая этот обзор, обратимся к трем последним проектам, имеющим принципиальное значение для рефлексии исторического Разума эпохи современности над проблемой судьбы «религии будущего» — М. Элиаде, Ю. Хабермаса и Р. Рорти.

7) Плюральность и универсальность священного у М. Элиаде понимается им как принципиальная неизбывность феноменаций религиозных традиций и идеи священного вообще в будущем человеческой цивилизации. От идеи универсальности двух принципиальных для него элементов религиозного опыта — инициации и посвящения — румынский мыслитель приходит к выводу, что мирской человек как потомок homo religiosus будет всегда продолжать жить под воздействием импульсов, исходящих из самых сокровенных глубин его существа, из области, называемой бессознательным. Причем «полностью рациональный человек — это абстракция», большинство «неверующих» людей живут под влиянием «псевдорелигий и деформированных мифологий». «Религиозное решение», в отличие от научного или философского, не только способно разрешить любой бытийственный кризис — оно делает существование «открытым» к особым ценностям, непреходящим и всеобщим, позволяющим человеку подняться над личными жизненными проблемами и в конечном счете войти в мир духовного. Даже если, продолжая развивать идею Элиаде и оглядываясь на Фрейда, этот мир иллюзорен — он имеет много тысячелетний опыт существования и всегда служил человеку матрицей для построения царства ценностей. Обращение к его опыту и внедрения себя в этот опыт — предрешенный удел человечества после экспериментов с секуляризмом и атеизмом.

В начале XXI века эта позиция нашла поддержку с неожиданной стороны, откуда ждать ее было невозможно — стороны догматического секулярного мышления автора теории коммуникативного действования и идеала согласия, одного из тех немногих философов, к чьему мнению прислушиваются сегодня политики — Юргена Хабермаса.

8) Плюральность и адапционизм «сакрального — секулярного» в версии Хабермаса, сформулированной им в диалоге с папой римским Бенедиктом XVI, выглядит действительно весьма неожиданно. По сути дела, последовательный сторонник торжества секулярного мышления на вопрос, который неоднократно звучал в его адрес со стороны представителей философско-религиозной мысли исламского мира — не является ли европейская секуляризация с точки зрения культурного компаративизма и социологии религии как раз особым путём, требующим корректировки? — дал уклончиво положительный ответ. Чем признал сакральное сознание непреходящим фактором будущего исторического разума постсовременной эпохи и даже счел воз-

[31] См., например, одну из многочисленных версий эксклюзивизма, которыми изобилуют сайты религиозных организаций всего мира, в православной мысли, принадлежащую иеромонаху Серафиму (Роузу) и существующую под названием «Православие и религия будущего».

можным воспользоваться неприемлемым для него до 11 сентября 2001 года термином Карла Эдера «постсекулярное общество».

Хабермас полагает, что выражение «постсекулярный» не просто «отдаёт религиозным сообществам дань общественного признания за тот функциональный вклад, который они вносят в дело воспроизводства желаемых мотивов и установок». В общественном сознании постсекулярного социума отражается еще и нормативное понимание, имеющее значение для политического взаимодействия неверующих граждан с верующими. В постсекулярном социуме складывается признание того обстоятельства, что модернизация общественного сознания охватывает при переходе к новой фазе как религиозный, так и светский менталитет и рефлексивно видоизменяет их. «Каждая из сторон сможет… теперь уже и на когнитивных основаниях принимать всерьез роль друг друга в дискуссии на сложные общественные темы», причем, своеобразно трансформировав в своих размышлениях мысли Дюркгейма и Элиаде, Хабермас отмечает, что «в жизни религиозных сообществ, если только они избегают догматизма и принуждения, может сохраниться нетронутым нечто такое, что утрачено в других областях и что нельзя восстановить с помощью одного только профессионального знания экспертов… достаточно дефференцированные возможности выражения и способности чувствовать жизненные заблуждения, общественные болезни, неудачу индивидуальных проектов жизни и деформированность искаженных жизненных условий»[32].

Хабермас, как второй крупнейший после Канта философ, завершивший теоретическое обоснование секулярного мышления и его принципиальное доминирование в будущем историческом Разуме, признал не только потребности секуляризма для прояснения собственных оснований в опыте сакральных традиций, но и необходимость гарантирования многообразия, наряду с многообразием биологических видов, религиозного опыта. Собственно, именно об этом ведет речь и Р. Рорти, когда на основании 13 главы 1 Послания к Коринфянам находит способ примирить теизм и секуляризм. Впечатление, правда, несколько портится в тот момент, когда философ, размышляя о границах нуминозного, внезапно заявляет, что если с точки зрения теолога Ваттимо событие святости содержится в прошлом, то его убеждения состоят в том, что «святость только и может составлять то, что представляется идеальным будущим»[33].

Итак, завершая это пропедевтическое исследование, заметим следующее. Вполне понятно, что проведенный обзор, который способствует установлению параметров принципиальной эволюции поля вероятности проблемы «религии будущего» в научном разуме вплоть до начала XXI века, далеко не завершен, но достаточно ясно прочерчивает канву направления дальнейшей рефлексии: многообразие опыта рассуждений о «будущем религии» способствовало тому, что эта проблема превратилась в испытательный полигон методологий и нарративных экспериментов и нуждается в том, что бы, прежде чем быть продуманной и в какой-то степени поставленной как проблема «публичная», снова стать проблемой методологически выверенной философской рефлексии в рамках «философии будущего».

---

[32] Habermas J., Ratzinger J. Dialektik der Säkularisierung.— Freiburg; Basel; Wien, 2005.— S. 66–67.

[33] Rorti R. Op. sit. P. 41.

ЛИТЕРАТУРА

1. Денет Д. Материалы к путеводителю по религиям для покупателя // Логос.— 2008.— № 4 (67).
2. Конт О. Дух позитивной философии.— СПб., 2005.
3. Маркс К. Тезисы о Феербахе // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения: изд. 2-е.— М., 1955–1966.— Т. 3.
4. Фрейд З. Будущее одной иллюзии //Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура.— М., 1992.
5. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции.— М., 2007.
6. Шуон Ф. Очевидность и тайна. Избранные труды Фритьофа Шуона.— СПб., 2007.
7. Элиаде М. Священное и мирское.— М., 1994.
8. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения: изд. 2-е.— М., 1955–1966.— Т. 3.
9. Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religiesuse.— P., 2002.
10. Gantke W. Der umstrittene Begriff des Heiligen.— Marburg, 1998.
11. Goldammer K. Die Formenwelt des Religiösen.— Stuttgart, 1960.
12. Habermas J., Ratzinger J. Dialektik der Säkularisierung.— Freiburg-Basel-Wien, 2005.
13. Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denke //Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 14: Zur Sache des Denkens.— Fr.-a-M., 2007.
14. Heidegger M. Der Satz vom Grund.— Verlag Gunter Neske in Pfullingen, 1957.
15. Heiler F. Die Religionen der Menschheit.— Stuttgart, 1959.
16. Ikeda Daisaku. Buddhism, the first millennium.— Tokyo, 1977.
17. Ikeda Daisaku. The Flower of Chinese Buddhism.— Tokyo, 1986.
18. Nasr S. H. Knowledge and Sacred. The Gifford Lecture, 1981.
19. Nasr S. H. Science and civilization In Islam. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1968.
20. Otto R. Das Heilige.— Stuttgard, 2003.
21. Otto R. Sensus numinis //Die discussion um das «Heilige».— Dramstadt, 1977.
22. Rorti R. Anticlericalism and Atheism\\Rorti R. and Vattimo G. The Future of Religion.— New York: Colnmbia University Press, 2005.
23. Shermer M. How We Believe: The Search for God in an Age of Science.— New York, 2000.
24. Soderblom N. Das Werden des Gottesglaubens.— Leipzig, 1996.
25. The Concept of Man. A study in comparative philosophiy.— L., 1960.
26. Waldenfels H. Kontextuelle Fundamentaltheologie.— Paderbron, 1985.

В. В. Петрунин

ПРОБЛЕМА ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА В СВЕТЕ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ*

Проблема определения христианских идеалов в политической сфере, или, более того, самой возможности существования таких идеалов, является сегодня достаточно актуальной в силу целого ряда причин. На наш взгляд, стоит обозначить две проблемные перспективы, которые не только это иллюстрируют, но и способствуют исследованию «одного из самых сложных вопросов христианского вероучения»[1].

Первая перспектива, несомненно, имеет теоретический характер, определяемый спецификой рассмотрения данной проблемы в рамках научной или богословской парадигмы. В научном контексте (политологическом) существует несколько подходов к осмыслению сущности государства (исторический, философский, правовой, социальный и др.). Вполне очевидно, что наряду с ними можно говорить о богословском подходе, который рассматривает проблему политических институтов через этико-аксиологическую призму. Однако и политологическое, и богословское осмысление государства невозможно понять без обозначения ещё одной проблемы. Суть её заключается в том, что определение идеального политического института не может быть разрешено без рассмотрения специфики понимания наукой и богословием более общей проблемы — проблемы власти.

Государство обладает определённой властью, которая используется для принуждения граждан к исполнению законов и обеспечения общественного порядка. Совершенно очевидно, что в современной политической науке «невозможно рассматривать политическую власть и саму структуру Государства, не имея представления о Власти как таковой. Поэтому необходимо хотя бы предварительное исследование понятия Власти — оно должно предшествовать всем исследованиям Государства»[2], в нашем случае и государства идеального.

В православном богословии проблема власти непосредственным образом принадлежит области катафатического богословия, в котором представлено

---

* Текст доклада, прочитанного на конференции «Истина и диалог», Санкт-Петербург, РХГА, 27–29 мая 2009 г.

[1] Фиолетов Н. Н. Очерки христианской апологетики.— Клин, 2000.— С. 208.

[2] Кожев А. Понятие Власти.— М., 2006.— С. 7.

учение о Боге, неразрывно связанное с Его энергийным присутствием в тварном мире. Благодаря Откровению мы можем говорить о Божественных атрибутах, посредством которых Бог открывает Себя людям. Библейские источники дают нам чёткое представление о том, что «Бог есть истинный Царь и Владыка народов» (Пс 21:29; 46:3; 94:3). Мы можем сказать, что Церковь в своей социальной концепции довольно чётко показывает, что она имеет свою собственную богословскую концепцию власти, опирающуюся на представления о том, что Богу принадлежит вся власть как на небе, так и на земле (Мф. 28:18). Бог есть единственный источник власти.

Вторая проблемная перспектива носит практический характер. Она может рассматриваться как некая историческая конкретизация православного понимания власти. Здесь важен временной момент, показывающий особенности государственно-церковных отношений в православном мире, представленном, прежде всего, Византией и Россией. Понятно, что здесь речь идёт о факте существования Православной Церкви в рамках имперского континиума, что в конечном итоге привело к ошибочному, но довольно устоявшемуся мнению о том, что в православной традиции именно монархия есть наиболее предпочтительная форма правления. Следовательно, именно в рамках имперского государства Церковь имеет более благоприятную обстановку для осуществления своей спасительной миссии.

Подобные предположения привели к тому, что сам характер государственно-церковных отношений на христианском Востоке стал именоваться (особенно в западной научной традиции) цезарепапизмом и был некритически заимствован в значительной степени и отечественной наукой. Термин этот должен был показать, что православие сознательно допустило первенство государственной власти не только в социально-политической, но и духовной сфере, что привело в конечном итоге к поглощению Церкви государством.

Ещё один практический момент, вновь сделавший актуальной проблему православного понимания возможных идеалов в политической сфере, связан с событиями конца XX столетия, когда крах коммунизма позволил Западу, устами Фрэнсиса Фукуямы, объявить о «не просто конце холодной войны… но конце истории как таковой, завершении идеологической эволюции человечества»[3]. В идеологической сфере эта конечность проявилась в том, что либерализм был объявлен единственно правильной политической идеологией человечества. Исходя из этого, Запад активно стал не только проповедовать эту «идеальную» идеологию, но и насаждать её как в бывших социалистических странах, так и в третьем мире. Торжество либеральной идеологии стало восприниматься как естественный результат развития демократии в мире. Другими словами, Запад объявил всему человечеству, что наилучшая демократия — это либеральная демократия. Что стало с несогласными, хорошо видно на примере бывшей Югославии, Ирака и Афганистана.

Наша страна также попыталась перестроить собственную политическую систему, руководствуясь западными стандартами. Однако сегодня вполне очевидна полная несостоятельность для русской действительности западных идеалов общежития. И если государственная власть до сих пор придерживается этих стандартов, то в обществе мы можем видеть всего два наиболее заметных альтернативных проекта.

---

[3] Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990.— № 3.— С. 134.

Первый — коммунистический, зовёт нас в недавнее советское прошлое, а второй — монархический, пытается убедить в необходимости восстановления царской власти. В этой связи представляется вполне интересным богословское осмысление этих трёх общественно-политических проектов (либерального, коммунистического и монархического), каждый из которых претендует на особую исключительность. Особенно важной представляется чёткая богословская экспликация проблемы монархической власти. Это связано с тем, что для многих этот проект воспринимается как православный и однозначно поддерживаемый Церковью, а следовательно, имеющий статус идеального для Российского государства.

Таким образом, мы видим, что рассмотрение проблемы идеального политического института тесно связано с разрешением вопроса не только о природе власти как таковой, но и о целях и задачах, которые ставит перед собой та или иная власть.

Вопрос сложный, однако получивший, на наш взгляд, чёткие ориентиры для последующей богословской экспликации, в свете появившегося в 2000 году официального церковного документа Московского Патриархата.

Речь идёт об «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». В этом документе большое внимание уделяется интересующей нас проблеме церковно-государственных отношений. Более того, данный документ даёт ясное представление о том, возможен ли государственно-политический идеал для Церкви.

Хотя документ не даёт систематического осмысления современным русским богословием феномена власти, тем не менее правильному пониманию христианского учения о государстве и его властных функциях способствует богословское рассмотрение православного учения о Церкви. Уяснив христианское видение экклезиологии, становится понятным, почему Церковь именно так, а не иначе относится к государству.

Основополагающим богословским положением, содержащимся в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» является то, что «Церковь есть богочеловеческий организм», в котором «действием Святого Духа совершается обожение творения, исполняется изначальный замысел Божий о мире и человеке»[4].

Таким образом, мы видим, что главной целью церковного служения является спасительная миссия, движение к богочеловеческому совершенству образцом которого является совершенный Богочеловек — Иисус Христос. Исполнение данной миссии предполагает не ограждение Церкви от мира, наполненного грехом, но активное взаимодействие с миром, идёт ли речь об отдельном человеке или о каких-либо социально-политических институтах. Поэтому совершенно естественным выглядит взаимодействие Церкви с государством — главным институтом, призванным упорядочить мирскую жизнь человека.

Здесь мы видим, что Церковь прямо указывает на то, что «возникновение земного государства должно быть понимаемо не как изначально богоустановлен-

---

[4] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 2000.— № 8.— С. 5, 6. Далее — Основы…

ная реальность, но как предоставление Богом людям возможности устроять свою общественную жизнь исходя из их свободного волеизъявления, с тем чтобы таковое устроение, являющееся ответом на искажённую грехом земную реальность, помогало избежать ещё большего греха через противодействие ему средствами мирской власти»[5].

Христианство рассматривает государство как помощника в деле осуществления спасительной миссии Церкви. В этом, несомненно, видится, прежде всего, нравственный подход к проблеме государственного служения. Ограничение зла в мире — вот главная задача государства, по мнению Церкви. Однако подобная трактовка целей государственного служения не предполагает закрепление за государством исключительной роли в поддержании добра в мире. Рассматривая человеческую историю, мы видим, что «необходимость государства вытекает не непосредственно из воли Божией о первозданном Адаме, но из последствий грехопадения и из согласия действий по ограничению господства греха в мире с Его волей»[6].

Рассматривая же человеческую историю в нравственном смысле, мы видим, что это история отнюдь не прогресса, а регресса, который должен закончиться воцарением Антихриста.

Исходя из этого, мы можем сказать, что для Церкви проблема государства есть проблема контекстуального характера, ибо Церковь призвана «совершать дело спасения людей в любых условиях и при любых обстоятельствах»[7]. Степень поддержки государства Церковью определяется характером самого государства. История знает пример существования теократии — относительно небольшой в хронологическом смысле. Причиной этому было то, что «по мере удаления общества от послушания Богу как устроителю мирских дел люди начали задумываться о необходимости иметь земного властителя»[8]. Результатом стало появление монархии.

Дальнейшая секуляризация человечества привела к появлению современных политических институтов, основой которых является широкое участие всех граждан в социально-политической жизни государства. Говоря о современной демократии, Церковь поднимает простую истину о том, что всякая власть должна иметь основание своего существования. Нужно нечто, позволяющее оправдать существование подобной власти. И здесь возникает другая проблема, связанная с тем, что «Власть… может иметь своим фундаментом только Авторитет… Теория “политической Власти” тем самым есть не что иное, как теория Авторитета»[9]. В случае с судейством и монархией таковым Авторитетом является Бог. «При судействе… власть действовала не через принуждение, а силой авторитета, причём авторитет этот сообщался Божественной санкцией. …При монархии власть остаётся богоданной, но для своей реализации использует уже не столько духовный авторитет, сколько принуждение»[10].

У современной демократии подобной ссылки на непререкаемый авторитет нет, так как она «не ищет божественной санкции власти»[11]. В силу этого Церковь

---

[5] Основы социальной концепции… С. 12.

[6] Там же. С. 13.

[7] Там же. С. 20.

[8] Там же. С. 12.

[9] Кожев А. Указ. соч. С. 97.

[10] Основы социальной концепции… С. 21.

[11] Там же. С. 21.

скептически относится к современной политической системе в силу того, что она опирается исключительно на самого человека. В этом смысле либеральная демократия для Церкви есть пример очередной утопии, которую ожидает та же участь, что и утопию коммунистическую.

Таким образом, мы видим, что Церковь прямо говорит о невозможности существования для неё политического идеала. Подобные идеалы совершенно невозможны, ибо у Церкви один идеал — грядущее Царствие Божие. Именно вера в наступление этого грядущего заставляет Церковь бескомпромиссно действовать в вопросах охранения своего вероучения, а соответственно быть бескомпромиссной с государством, если оно «принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к участию к греховным, душевредным деяниям»[12]. Соответственно государство имеет власть над человеком до тех пор, пока его действия отвечают божественному замыслу о мире и человеке. Когда это прекращается, то прекращает свое существование и само государство.

Целью церковного служения на земле объявляется спасение мира и человека. Для осуществления своей спасительной миссии Церковь «вступает во взаимодействие с государством, даже если оно не носит христианского характера, а также с различными общественными ассоциациями и с отдельными людьми, даже если они не идентифицируют себя с христианской верой»[13].

Земное существование государства заключается в призвании помогать Церкви в деле её спасения людей, в «стремлении к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе» (Флп 3:14). Кроме того, государственная власть должна заботиться о земном благополучии своих подданных и организовывать деятельность институтов, способствующих укреплению социальной структуры и стабилизации общества.

Соработничество Церкви и государства возможно в поддержании мира на земле, сохранении нравственного облика общества в духовном, культурном, нравственном и патриотическом воспитании и образовании, сохранении исторического и культурного наследия, охране окружающей среды, противодействии деятельности псевдорелигиозных структур, а также в делах милосердия и благотворительности.

Церковь особо оговаривает своё право «печалования перед государственной властью о нуждах народа, о правах и заботах отдельных граждан или общественных групп. Такое печалование, являющееся долгом Церкви, осуществляется через устное или письменное обращение к органам государственной власти различных ветвей и уровней со стороны соответствующих церковных инстанций»[14].

Подводя итоги, мы можем сказать, что православная традиция однозначно указывает на Бога как на единственный источник любой власти на земле. Исходя из этого, Церковь говорит о невозможности наличия непреходящего политического идеала, к которому она может стремиться. Следуя формуле «Нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим 13:1) Московский Патриархат вместо дискуссии о политическом идеале предлагает проект сотрудничества

---

[12] Основы социальной концепции… С. 20.

[13] Там же. С. 7.

[14] Там же. С. 23–24.

с государством, направленный на устроение общественно-политической жизни на христианских началах, следствием которого может стать более справедливая форма государственного устройства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Фиолетов Н. Н. Очерки христианской апологетики. Клин, 2000.
2. Кожев А. Понятие Власти.— М., 2006.
3. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990.— № 3.
4. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 2000.— № 8.— С. 5, 6.

М. Ю. Хромцова

КОММУНИКАТИВНЫЕ ТЕОРИИ О РАЗЛИЧНЫХ АСПЕКТАХ РЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

Современная ситуация в мире во многом характеризуется необходимостью диалога, обмена мнениями между различными религиозными традициями в поисках выхода из противоречий глобального кризиса, поэтому религиозные мыслители все чаще вступают в диалог и этот процесс порождает множество исследований и дебатов, касающихся широкого спектра проблем верности истокам своей традиции и открытости новому. В актуальном сегодня поиске общей основы диалога разных религиозных мировоззрений заметную роль играют коммуникативные теории, в различных вариантах которых акцент делается либо на информационной, либо на личностной сторонах диалога. И трактовка диалога как информационного обмена, и трактовка диалога как «встречи» при этом допускают множество интерпретаций. По-разному осмысляется и проблематика Другого: с одной точки зрения Другого можно поглотить и ассимилировать в себе, при этом не меняясь качественно, с другой — самому измениться навстречу ему. Каким образом в межрелигиозном, межконфессиональном диалоге можно построить отношения с Другим, как возможно совместить несовместимые позициии или точки зрения, как объединяющим началом может оказаться не общее, а как раз отличное? Эти проблемы пытались разрешить такие представители диалогической традиции в философии последнего столетия, как М. Бубер, С. Л. Франк, К. Ясперс, Э. Левинас, Ю. Хабермас. Рассмотрению взглядов этих мыслителей и посвящена данная статья.

По Буберу, человек диалогичен по природе, у него есть «готовность к диалогу» и только через отношение Я–Ты человек становится Я[1]. Подлинный диалог случается благодаря особой благодати общения, которая возникает из подлинной встречи и которая относится к «врожденному Ты», переживаемые отношения суть реализация врожденного Ты[2]. Диалог не ограничивается общением людей друг с другом, он есть отношение людей друг к другу, в диалоге присутствует проникновение, взаимопонимание и признание внутреннего богатства каждого его участника. Бубер различает три разновидности диалога: подлинный, технический и монологический. Технический диа-

[1] Бубер М. Я и Ты // М. Бубер. Два образа веры.— М., 1995.— С. 21.

[2] Там же. С. 31.

лог вызван исключительно потребностью объективного понимания. Монологическое общение не выходит за пределы самой самости, служит желанию самоутверждения[3]. При подлинном диалоге каждый участник воспринимает другого в его настоящем особенном бытии и обращается с намерением установить живую взаимоосвязь. Диалог начинается со встречи, которая, по Буберу, является непосредственной, личной и взаимной. Сопоставляя подлинную встречу и ложную, Бубер считает, что игнорирование другого, вероятно, является первоначальной реакцией того, кто хочет воздержаться от диалога и, пытаясь избежать встречи с непредсказуемым другим, он «приклеивает ярлык», продолжая игнорировать его инаковость или делает попытку представления другого в ложном свете. В таком случае диалога не происходит. Часто из-за социальных, этнических стереотипов, присутствующих в человеке той или иной культуры, может быть упущена возможность для диалога с личностью другого, приходящего из иного социума. Бубер пытается описать личность, всецело обращенную к другой личности и отвечающую искренне, даже несмотря на напряженность, возникающую вследствие культурной односторонности и первоначально искаженных представлений друг о друге. Чем больше люди продвигаются к диалогу, тем меньше влияют на них указанные стереотипы. Однако даже в процессе общения возможны серьезные искажения и непонимание, поэтому необходимо в каждый момент подтверждать, что другой участник диалога воспринимается как живой партнер, а не некий объект.

По Буберу, между Я и Ты царит взаимность, равенство Я и Ты возможно как равенство Божественных творений, равенство причастных Вечному Ты, что обеспечивает всеобщность диалога. Он настаивает на том, что Бог как «вечное Ты» может промелькнуть в каждом подлинном отношении Я–Ты и отношение Я–Ты с Богом и такое же отношение с человеком в самой своей глубине взаимосвязаны. Бубер пишет о неком пространстве «Между», возникающем в подлинном диалоге,— это область, лежащая по ту сторону объективного и субъективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты[4]. В подлинном диалоге между партнерами, свободными от желания создавать видимость, возникает та незабываемая общность, которая не есть пребывание друг подле друга множества людей, а их бытие друг у друга, динамическая направленность друг к другу, волны, идущие от Я к Ты. Общность должно отличать от коллективности, основывающейся на органическом ослаблении личностного начала[5]. Когда обнаруживается такая общность, то ни один из спорящих не отказывается от своих убеждений, но приходит к такому обоюдному союзу, где закон убеждений не имеет силы, где дух диалога возвышается над логикой, зашедшей в тупик.

Сравнивая между собой христианство и иудаизм, Бубер говорит о двух разных образах веры. Христианская вера обращается прежде всего к личности, отграничивающей себя от своего народа. В иудаизме личная вера погружена в веру еврейского народа и черпает из нее силы[6]. Бубер пишет, что христианство отказалось от концепции «святого народа» и знает одну лишь личную святость, при этом полностью исчезла идея освящения всего народа с присущим ей порицанием и наставлением против всего противоречащего святости в общественной жизни и в жизни участвующего в ней, ослабела связь между этическим и религиозными моментами. Теология апостола Павла

---

[3] Бубер М. Диалог // М. Бубер. Два образа веры.— М., 1995.— С. 109.

[4] Бубер М. Проблема человека // М. Бубер. Два образа веры.— М., 1995.— С. 232.

[5] Бубер М. Диалог // М. Бубер. Два образа веры.— М., 1995.— С. 119.

[6] Бубер М. Два образа веры // М. Бубер. Два образа веры.— М., 1995.— С. 339.

обесценила деяния во имя веры, сама же вера, начиная с Августина, преимущественно считалась даром Бога[7]. Бубер заключает, что по образу своему вера христианства и вера еврейства сущностно различны — в соответствии с их человеческими корнями. И наверняка они останутся сущностно различными, покуда род человеческий не соберется из изгнания «религий» в Царство Бога. Но будущий Израиль, стремящийся к обновлению своей веры посредством возрождения личности, и новый христианский мир, стремящийся к обновлению своей веры посредством возрождения народов, должны были бы сказать друг другу невысказанное и оказать друг другу помощь[8].

На вопрос о возможности духа примирения в диалоге между людьми различных вероисповеданий Бубер отвечает, что, в отличие от Лютера и Кальвина, которые верили, что Слово Божие настолько проникло в души людей, что они способны познать его однозначно, и толкование его должно быть единственным, он в это не верит: для него слово Божие подобно падающей звезде, о пламени которой будет свидетельствовать метеорит, вспышки которого не видно, и можно говорить только о свете, но нельзя показать камень и сказать: вот он. Однако различие в вере не следует считать только субъективным, оно основано не на том, что живущие сегодня недостаточно стойки в своей вере: это различие останется, как бы ни окрепла наша вера. Изменилась сама ситуация в мире, точнее, изменились отношения между Богом и человеком, наступила ночь лишенного откровения бытия. Это — ночь ожидания Богоявления, и известно только место, где оно произойдет, и это место именуется общностью. Переданные людям слова Божии объясняют себя нам в человеческом обращении друг к другу. Богоявление все ближе, оно приближается к царству, которое сокрыто в этом между[9]. Знание этого есть наш путь, не «продвижение», но путь. Начинается время подлинных религиозных разговоров — диалога убежденности с убежденностью, открытой личности с открытой личностью. Лишь тогда проявится подлинная общность, не общность содержания веры, якобы найденная во всех религиях, а общность ситуации, страха и ожидания[10].

Настоящую эпоху мыслитель охарактеризовал как «затмение Бога», она — необходимый диалектический момент в развитии религиозности. После периода «затмения Бога» религиозный мир озарится новым светом, и Бог с человеком снова вступят в диалог. Тогда же различие букв писания перестанет затмевать единство духа. Вера для Бубера — не словесная формула, а жизнь под взглядом Бога. Он пишет, что всякое религиозное высказывание есть лишь намек на обретение смысла, смысл обнаруживается только в самораскрытии личности. Внутри любой религии происходит внутренняя борьба религиозного начала как сохранения проживаемой конкретности места встречи между человеческим и божественным против проникающих со всех сторон начал нерелигиозных — метафизики, гносиса, магии, политики, которые стремятся утвердиться на месте текущей и себя обновляющей жизни веры[11]. В своей борьбе за дух против буквы Бубер и отличает эту живую религиозность от религии, которая, по мысли автора, может исказить лик Божий. Вырождение религий означает все более убывающую силу отношения, задавленную объективностью,

---

[7] Бубер М. Затмение Бога // М. Бубер. Два образа веры.— М., 1995.— С. 406.

[8] Бубер М. Два образа веры // М. Бубер. Два образа веры.— М., 1995.— С. 340.

[9] Бубер М. Я и Ты // М. Бубер. Два образа веры.— М., 1995.— С. 84.

[10] Бубер М. Диалог // М. Бубер. Два образа веры.— М., 1995.— С. 99

[11] Бубер М. Затмение Бога // М. Бубер. Два образа веры.— М., 1995.— С. 360.

когда все труднее изречь Богу Ты[12]. Если в религии главенствует буква, а не дух, то поле диалога сужено. Дух же всех великих религий бесконечен, и мыслим только диалог, основанный на движении каждого — каждого человека и каждого вероисповедания — от буквы к духу, и здесь потенциальные возможности безграничны. Крупнейший представитель русской религиозно-философской традиции С. Л. Франк на основе идеи диалога строит концепцию личности, которая является оригинальным подходом к проблеме человека в рамках метафизики всеединства, вводя понятие «многоединства» как единства соотносительных начал единства и множества в форме единства многообразия. Всякая определенность есть ограниченный способ бытия всеединства, то она в своей ограниченной конкретности никогда не может достичь своего завершения в себе самой и лишь в поисках другого она может найти свое полное осуществление. Когда Я открывается Другому как реальности Ты, его непосредственное самобытие общается с собственной сущностью за пределами своих границ, и человек находит в других нечто себе подобное. Более того, Франк говорит, что никакого готового сущего-в-себе Я вообще нет до момента встречи с Ты. Тем не менее не реальность Ты, а реальность Мы является для Франка первичной, что соответствует исходной установке его философии, в Мы раскрывается реальность как царство духа, в котором все его члены проникнуты взаимной принадлежностью и ответственностью. Эта реальность Мы «выражается у Франка в понятии соборности: духовная соборность изначально и неизменно имеется в общественной жизни и составляет его скрытую основу, социальное единство в его живой глубине как выражение сверхчеловеческибожественного начала человеческой жизни»[13]. Соборность как принцип усмотрения в другом человеке ближнего, себе подобного, тождественного мне существа представляет собой базовый механизм любого социального взаимодействия, без которого невозможно никакое общество. Понятие соборности неразрывно связано у Франка с его разделением понятий «видимой» и «невидимой» Церкви. Наряду с эмпирически существующей Церковью как социальным явлением существует «невидимая Церковь» или «сущностно-мистическая», которая сама по себе реальна, хотя мы не можем ее увидеть при помощи чувственного восприятия. Между видимой и невидимой церквями существует сложное отношение одновременно и солидарности, близости, частичного совпадения, и постоянного различия и противоборства.

Франк говорит о природе мистической Церкви как о всеобъемлющей и сверхвременной. Хотя в реальной Церкви проходят расколы, выделяются новые направления, они не затрагивают единства мистической Церкви, ибо Святой Дух, конституирующий ее существо, не может расколоться на части, отчужденные друг от друга и потому борющиеся; и Церковь, Им живущая, так же сущностно едина, как едина всякая личность[14]. Продолжая эту мысль, Франк пишет, что все попытки вновь объединить исповедания имеют смысл как стремления восстановить в эмпирии церковной жизни единство, соответствующее неразрушимому сущностному единству мистической церкви — построить единый, открытый для всех верующих душ храм как символ, выражение и зримую обитель вечно единого Бога и Его богочеловеческой Церкви. Франк одобрительно относился к экуменическому движению и ключ к его успеху, утверждал

[12] Бубер М. Я и Ты // М. Бубер. Два образа веры.— М., 1995.— С. 83

[13] Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С. Л. Духовные основы общества.— М., 1992.— С. 90.

[14] Франк С. Л. С нами Бог // Франк С. Л. Духовные основы общества.— М., 1992.— С. 373.

он, не в разрешении всех доктринальных разногласий между церквями, а в новых взаимоотношениях и во взаимопонимании, сами же различия в обрядах и теологии следует рассматривать как разнообразие даров и призваний, как признание того, что Христос открывает свою истину миру в его человеческом многообразии.

Универсализм Франка, будучи личной верой, становился в то же время рецептом лекарства от мировых болезней. Мистическая Церковь как некая всеобъемлющая реальность предназначена для всех людей, народов и культур мира, так как ее цель есть обновление и спасение всего творения. Она есть единство всего человечества, не социальный институт, а живой организм, пронизанный живой Божественной силой, который объемлет все человеческие единства, основанные на вере, как бы ложна ни была эта вера. Религиозность по своей природе есть раскрытие замкнутой, изолированной человеческой души. Христианское мировоззрение должно стать шире, перед лицом наступления демонических сил необходимо объединение вокруг Христовой правды всех людей — включая членов нехристианских исповеданий или даже людей, по своим теоретическим воззрениям неверующих,— поскольку в их сердцах фактически живет сила любви и вера в ее спасительность и в необходимость служения ей. Универсализм Франка сочетается с христоцентризмом. Он пишет о принципиальном отличии христианской правды как правды абсолютной, божественной от моральной правды, как ее проповедуют все другие религии, которые по сравнению с христианством суть лишь человеческие выражения правды или приближения к ней. Все этические религии, кроме христианства, по мнению Франка, суть религии закона и в принципе можно выполнить заповеди поведения, ими возвещенные. Но невозможно одними человеческими усилиями осуществить основную христианскую заповедь «быть совершенными, как совершенен Отец Небесный», то есть уподобиться Богу[15]. Но он добавляет, что в других религиях Церковь видит наряду с искажениями и обеднениями зачаток веры и потому считает и их, по крайней мере, потенциально сопринадлежащими ей. Такое мистическое понятие церкви объемлет все человеческие единства, утвержденные в вере, как бы ложна ни была вера по своему содержанию, все эти многообразные частные веры суть частичные, часто искаженные и даже совсем извращенные ответвления ее первоосновы — единой истинной церкви (Духовные основы общества. С. 94). И в согласии с намеченным истинным понятием Церкви христианское возрождение включает в себя момент истинного миссионерства — обращения к Христу бессознательных христиан, но ему, как и успеху христианского нравственного возрождения должно предшествовать непременное условие — предварительное «перемирие» между всеми христианскими исповеданиями[16]. Франк указывает, что некоторые при теоретическом обсуждении совершенно неразрешимые споры о догматических формулах часто не имеют никакого жизненного значения, тогда как подлинно существенное разногласие между исповеданиями может лежать в таких их своеобразиях, которые догматически совсем не фиксированы, в силу чего разногласие в принципе примиримо и сводимо к естественному, согласимому между собой различию в духовных и религиозных типах, одинаково правомерных: например, восточно-христианским сознанием мистической близости человека к Богу, возможности его «обо́жения», и западно-христианским сознанием, более остро ощущающим трансцендентность Бога, расстояние, отделяющее падшую природу от Бога. Это разногласие лишь показывает

[15] Там же. С. 353.

[16] Там же. С. 399.

законное разнообразие религиозных типов — многообразие «обителей», гармонически совместимых в общем «доме Отца». Безнадежность разногласий между застывшими формулами заканчивается, когда христиане становятся служителями «Духа», а не «буквы», тогда начинаются совсем иные, живые и гибкие различия[17]. Тогда нужно не выбирать одно из двух, а понять, что и то и другое — равноценные выражения Божественного Духа, который открывается многими путями. На пути преодоления разногласий движение воссоединения исповеданий наталкивается на объективную трудность — необходимость сочетания в религиозной жизни консерватизма, верности преданию с живым религиозным опытом и творческой религиозной мыслью. Мыслитель считает, что одинаково необходимо и благоговейно-бережное отношение к преданию, потому что в нем хранится недоступная иногда личному опыту подлинная Божественная правда, и независимость творческой религиозной мысли, живого религиозного опыта, ибо наличие многих конкурирующих традиций в лице разных исповеданий просто вынуждает творческое разрешение по существу разногласий между ними. И в этом процессе Франк подчеркивает роль «мирян», которые менее, чем священство, связаны обязанностью блюсти предание и поэтому должны взять на себя «пророческую» должность.

В философии К. Ясперса проблема подлинной коммуникации является одной из центральных. Человек не может существовать, стать самим собой вне общности взаимного сознательного понимания. Коммуникация является универсальным условием человеческого бытия и его всеохватывающей сущностью. Она присуща каждому человеку, ибо любой из живущих хочет высказаться и быть услышанным. Человек находит в мире другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии. На всех ступенях объединения людей попутчики по судьбе, любя, находят путь к истине, который теряется в изоляции, в упрямстве и своеволии: в замкнутом одиночестве[18].

По Ясперсу, истина впервые обретается в коммуникации, истинно то, что можно сообщить другому и сообщение чего другому служит средством единения. Сама сообщаемость есть конститутивный момент истины. Поэтому подлинна та истина, которая является действительной только как коммуникация и благодаря ей и тем самым в ней возникает, а не та истина, что имеется налицо, а уже потом сообщается. Вступление в коммуникацию — это условие и свободы личности, подлинная коммуникация — высшее возможное событие в жизни двух людей, она является и целью, и средством, и способом существования. Первоначально проблема возможности подлинной коммуникации рассматривалась Ясперсом только в личностном плане, но позднее он перешел к вопросу о возможности и условиях коммуникации в общечеловеческом масштабе, о предпосылках взаимопонимания людей, принадлежащих разным культурам, нациям, религиозно-мировоззренческим ориентациям. Условием общечеловеческой коммуникации Ясперс считает общий духовный исток всего человечества — «осевую эпоху» как корень и почву общеисторического бытия. Коммуникативное действие, восстанавливающее смысловую «связь времен», дарует опыт соучастия в бытии Целого вместе с переживанием осмысления сверхвременного единства «целокупного времени», в котором дана вся история человечества. Тем, что совершилось в «осевую эпоху», человечество живет вплоть до сего дня, воспламеняясь ее идеями.

---

[17] Франк С. Л. С нами Бог // Франк С. Л. Духовные основы общества.— М., 1992.— С. 401.

[18] Ясперс К. Смысл и назначение истории.— М., 1994.— С. 442.

Возможность глобальной коммуникации Ясперс раскрывает при помощи введенного им понятия «*философской веры*». Философская вера и есть вера в коммуникацию, ей придается значение всемирно-исторической задачи. Эта вера не противостоит разуму, а существует в союзе с ним. В качестве своей предпосылки она нуждается в некоторой доле скептицизма или осознания того, что на некоторые вопросы не может быть дан ответ, и допускает существование реальности, знание о которой может выступать только в форме осознанного незнания. Это — знание о существовании трансценденции, знание о непознаваемом, для уточнения которого Ясперс вводит понятие «объемлющее» — то, что нельзя перешагнуть и нельзя понять как таковое, то, из чего мы существуем, и то, что мы не сможем мысленно охватить, то, что тем не менее остается всеохватывающим и всегда определяющим познаваемые предметы. Трансценденция — это один из способов объемлющего и одновременно объемлющее объемлющего, подлинное бытие есть абсолютная трансценденция, истинное понимание которого включает в себя философскую веру. Вера эта в чем-то подобна религиозной, однако имеет и существенное отличие. Религиозная вера объединяет «единоверцев», но в то же время противопоставляет их сторонникам другого вероисповедания. А «философская вера» действительно едина для всех разумных существ. Она одинакова для людей независимо от их принадлежности к той или иной культуре. Она объединяет, а не разъединяет. Перед лицом трансценденции никто не может претендовать на исключительность. Именно люди, «знающие о своем незнании», то есть обладающие философской верой, способны к подлинной коммуникации. Едва кто-нибудь из нас вообразит себя обладателем безусловной истины и борцом за нее, экзистенциальная коммуникация нарушается[19].

Ясперс отмечает, что философская вера впервые возникла в период, который Ясперс назвал «осевым временем», подразумевая, что отсюда берет начало *общая* история человечества как духовное единство представителей разных народов перед предельными вопросами о смысле бытия. Озабоченность именно такими вопросами делает возможной подлинную связь между народами и культурами. Коммуникация культур, религий и национальностей является, по мнению Ясперса, важнейшей в современной ситуации задачей. Ни одна из религий не смогла предложить веру, которая объединила бы все человечество, каждая из них служила источником взаимонепонимания и раздора. Ясперс убежден, что общей для человечества может быть только философская вера. Существует ряд больших соблазнов: удалиться от людей в вере в Бога, оправдать свое одиночество мнимым знанием абсолютной истины, посредством предполагаемого обладания самим бытием достичь удовлетворенности, которая в действительности есть отсутствие любви. Этому противостоит философская вера, вера в коммуникацию, которая становится безграничной волей к коммуникации. Ясперс пишет о том, что необходимо отказаться от притязания на исключительность веры из-за того, что это ведет к разрыву коммуникации, не теряя при этом безусловности собственной основы, подвергать сомнению объективность того, что становится общезначимым, не ослабляя притязания правильного на значимость. Углубляют и уточняют такое понимание подлинной коммуникации следующие требования: поскольку человеческая историчность означает вместе с тем и многообразную историчность, постольку необходимо принимать исторически другое, сохраняя верность собственной историчности, необходимо вступать в неизбежную борьбу с исторически другим,

[19] Там же. С. 508.

но все время превращать борьбу в борьбу-любовь, в союз на основе истины, которая возникает в общности, а не в изоляции; необходимо находить направление в глубину, которая открывается только в расщеплении на многообразие историчности, которые сообща ведут в эту глубину.

Философская вера нерасторжимо связана с полной готовностью к коммуникации, и Ясперс заключает, что подлинная истина возникает только в сближении верований в объемлющем. Отсюда важный вывод о том, что только верующие могут осуществлять подлинную коммуникацию, а неверие возникает из фиксации содержаний веры, которые взаимно отталкиваются. Коммуникация любого вида настолько свойственна человеку как человеку в основе его существа, что она всегда остается возможной, и никогда нельзя знать, какой глубины она достигнет.

Крупнейший представитель современной философии Ю. Хабермас, говоря о коммуникативном разуме, считает, что истина достигается в результате совмещения различных, даже противоположных точек зрения и пытается многомерно описать и объяснить любое описываемое явление, подробно анализирует каждую из значительных точек зрения, показывая ее пределы, а также предлагает дополнить рассматриваемую точку зрения другим подходом. Хабермас считает, что на смену монологическому разуму, характерному для «проекта модерна», должен прийти разум, который должен научиться вопрошать, изменять свои собственные основы, вести дискурс. Переход от субъект-центрированного к коммуникативному разуму означает, что парадигма самосознания познающего и действующего в одиночку субъекта будет заменена другой парадигмой — принципом взаимопонимания, то есть межсубъектными отношениями социально-активных и склонных к обоюдному признанию индивидов[20]. С помощью понятия коммуникативного разума следует реабилитировать само понятие разума, защищая его от тоталитарных свойств инструментального разума, который опредмечивает все вокруг, и от тотализирующих свойств разума, присваивающего все и вся и в результате празднующего победу над любыми различиями[21]. Понимающая коммуникация и связанное с ней коммуникативное действование служат и социальной интеграции, воспроизводству солидарности и образованию личностной идентичности. Участники диалога координируют свои действия посредством интерсубъективного признания доступных критике притязаний на значимость. Каждый участник дискурса свободно вовлекается в универсальное сообщество социального партнерства, координация действий и стабилизация групповой идентичности равнозначна солидарности участников. Социальные конфликты порождаются соответственно в условиях дефицита общественной солидарности. Коммуникативное действование мыслитель противопоставляет стратегическому, выраженному не посредством процессов взаимопонимания, а через взаимные каузальные взаимодействия — посредством рыночных или властных взаимоотношений и призывает к переориентации: от стратегического поведения к коммуникативному. Сама разумность понимается им как способность к коммуникации, при этом подчеркивается требование неискаженной коммуникации. Сущностью коммуникативного взаимодействия является взаимопонимание, цель которого — достижение согласия, которое определяется в интерсубъективной общности взаимного понимания, разделенного знания, обоюдного доверия и нормативного соответствия друг другу, что исключает состояния неправильного понимания,

[20] Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций.— М., 2008.— С. 320.

[21] Там же. С. 352.

намеренной или непроизвольной неискренности, предварительного сговора и вынужденного согласия. Диалог с Другим является рациональным механизмом «переговоров», участники которых аргументированно отстаивают, поясняют, раскрывают преимущества своих позиций, когда гарантировано право каждого высказать свое мнение и отстоять свои интересы. Хабермас пишет о выходе за границы отдельных культур к мировому коммуникативному сообществу, а также о процессе поступательного преодоления систематических нарушений коммуникации — общественной рационализации, которая означает устранение тех отношений принуждения, которые незаметно встроены в структуры коммуникации.

Говоря о реалиях сегодняшнего мира, Хабермас настаивает на необходимости выработать сознание космополитической солидарности, на основе которого способны развиваться процессы, ведущие к согласованию и обобщению в мировом масштабе, а также к изобретательному формулированию совместных интересов[22].

Размышляя о терроризме, Хабермас отталкивается от своей концепции, настаивая на том, что спираль насилия начинается со спирали нарушенной коммуникации, через взаимное неконтролируемое недоверие. Участники диалога, стремящиеся преодолеть трудности понимания, могут расширить перспективу (собственного понимания) и в итоге прийти к удовлетворительному решению, потому что распределение в диалоге ролей «говорящего» и «адресата» всегда уже предполагает существование той глубинной симметрии, которая необходима для любых ситуаций вербального общения. Процесс совместного создания горизонта значений, в котором обе стороны способны прийти не просто к этноцентрической позиции, но к интерсубъектно разделяемой интерпретации, имеет основание в динамике взаимного обмена перспективами. Такая герменевтическая модель объясняет, почему усилия понять могут быть успешными лишь в том случае, если они предпринимаются в ситуации симметричных условий для взаимного признания и освоения перспектив, когда складывается структура коммуникативной ситуации, свободной от искажений. Только в ориентации на достижение цели понимания реально присутствует критическая сила, которая может сломить насилие, не порождая его новых форм. Особенность такого универсалистского дискурса состоит в том, что своеобразная замкнутость этого процесса на самом себе делает его средой самого себя корректирующего учебного процесса[23]. Только сочетание социального обновления и самокритичного взаимопонимания между культурами и мировыми религиями позволит добраться до корней терроризма. Взаимное и равное уважение к каждому, которого требует чувствительный к различиям универсализм, представляет собой такой способ вовлечения другого в его инаковости, которому не свойственны ни нивелировка, ни насильственное присвоение. Термин «вовлечение», на котором фокусируются размышления Хабермаса, он вводит в противовес понятию принудительного присоединения или включения[24]. В коммуникативных условиях свободного от какого-либо принуждения дискурса равных участников каждый обязан принимать на себя точку зрения всех других, а тем самым разделять их само- и миропонимание; из этих перекрещивающихся друг с другом перспектив выстраивается идеально расширенная «Мы-перспектива», обращаясь к которой все

---

[22] Хабермас Ю. Учиться на опыте катастроф? Диагностический взгляд на «краткий» XX век // Ю. Хабермас. Политические работы.— М., 2005.— С. 233.

[23] Хабермас Ю. После 11 сентября // Расколотый Запад.— М., 2008.— С. 29.

[24] Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории.— СПб., 2001.— С. 110.

заинтересованные лица могут сообща выяснить, хотят ли они сделать основой своей практики ту или иную норму.

Анализируя тенденции религиозного сознания в контексте ускоряющихся изменений современной цивилизации. Хабермас делает акцент не только на проблеме диалога между религиями, но и говорит о соотнесении религиозного дискурса с дискурсом секулярным, выдвигая вопрос об иной коммуникативной и этической базе современного общества, с совершенно иным местом религии в публичной коммуникации. Хабермас говорит о наступлении эры постсекулярности, связанной с восстановлением, хотя бы частичным священного, обнаружением его реальности. Он подчеркивает, что в постсекулярном социуме складывается признание того обстоятельства, что «модернизация общественного сознания» охватывает при переходе к новой фазе как религиозный, так и светский менталитет и рефлексивно видоизменяет их. Каждая из сторон сможет, если они одинаково понимают секуляризацию общества как взаимодолопняющий процесс обучения, теперь уже и на когнитивных основаниях принимать всерьез роль друг друга в дисскусии на сложные общественные темы. Религиозное сознание должно вырабатывать когнитивно диссонантные отношения с другими конфессиями и религиями, должно занять соответствующую позицию в отношении авторитета различных наук, обладающих общественной монополией на мирское знание и встроиться в условия существования конституционного государства, основанного на профанной морали. С другой стороны, профанный разум, слишком легко поддающийся искушению присвоить себе авторитет и позу сакрального, лишенного своего ядра и ставшего анонимным, в противоположность этому должен испытывать большое уважение к тому угольку, который воспламеняется всякий раз, как поднимают вопрос о теодицее, как бы приближая нас к религии. Моральные открытия, находившие прежде всесторонне дифференцированное выражение только в религиозном языке, могут найти всеобщий отклик, поскольку они предлагают формулу спасения того, что уже совершенно забыто, но о чем все мы имплицитно тоскуем. В жизни религиозных сообществ, если только они избегают догматизма и принуждения, может сохраниться нетронутым нечто такое, что утрачено в других областях (достаточно дифференцированные возможности и способности чувствовать жизненные заблуждения, общественные болезни, неудачу индивидуальных проектов жизни и деформированность искаженных жизненных условий). Поэтому философия готова учиться у религии, как и прежде усваивая исконные христианские понятия, такие как ответственность, автономия и оправдание, освобождение, воплощение, эмансипация, индивидуальность и общность. Эта работа трансформировала первоначально религиозный смысл, но не устранила, не выхолостила его из этих понятий. Таким «спасительным переводом» стал перевод идеи богоподобия человека в сходную идею человеческого достоинства, требующего к себе обязательного уважения. Так, считает, Хабермас, содержание библейских понятий выводится за пределы религиозного сообщества и становится достоянием инаковерующих, обнаруживаются дополнительные смыслы человеческих ценностей и интересов.

Существует и иной вариант понимания подлинной коммуникации, который относится не к разумному, а исключительно к интимно-личностному контексту, в котором акцент делается не на информационном, а на личностном аспектах диалога. Если в первом варианте диалог интерпретируется как акт рефлексивной коммуникации, то во втором как событие встречи разных личностей, в которой происходит соприкосновение с «чужим», дающее новые импульсы для развития. Одним из мыслите-

лей, придерживающихся второго варианта понимания диалога, является Левинас. Недооценка решающей роли Другого, иного в самоидентичности человека является одной из основных, если не главной причиной превращения мира в ареал борьбы человечества за собственное выживание. Он предлагает выработать в отношеннии Другого асимметричное отношение, которое должно быть новой универсальной заданностью. Эту заданность надо всегда завоевывать и отстаивать.

Мыслитель переосмысливает принцип тотальности в философии, определяя смысл и значение интерсубъективной связи, разграничивая монологическое и диалогическое мышление. Средствами онтологии нельзя разрешить проблемы, связанные с исследованием диалогического пространства, где разворачиваются этические отношения, поэтому цель его — не онтология, а построение метафизики, утверждающей множественность и различие самого бытия. Левинас оценивает собственную этическую концепцию как «коперниканскую революцию в философии»: он осуществляет поворот от принципа субъективности к принципу интерсубъективности и постулирует этический приоритет в решении проблем коммуникации. Этические отношения переосмысливаются в его работах как отношения, в которых Другой предлагает себя мне в своем существовании в качестве Другого. Наиболее существенная черта Другого — в его обращении ко мне с призывом, который этически затрагивает меня. Фундаментальной характеристикой Другого для Левинаса является его абсолютная неинтегрированность в мир, то есть непредметный характер существования Другого. Другой не поддается попыткам тотализации со стороны разума, а следовательно, отношения «Я–Другой» невозможно адекватно описать в терминах классического философского дискурса. Мыслитель пытается дать не предметное, не сущностное, а следовательно, не онтологическое, а метафизическое описание Другого. Как пишет автор, позиция «лицом-к-лицу» как высшее и нередуцируемое отношение деформирует видение, она уже не есть только видение, но идет дальше видения и устанавливает «искривление интерсубъективного пространства», трансформирующее расстояние в возвышение: человек как Другой приходит к нам извне как отдельное — или святое — лицо и осуществляет себя в качестве превосходства[25].

Автор выступает за то, чтобы идею тотальности, в которой онтологическая философия объединяет множественное, заменить идеей отделения, противящегося синтезу. Множественность, свойственная бытию, не поддающемуся тотализации, пребывает в сугубо ассиметричном «пространстве»: бытие, предстающее в лице, приходит откуда-то свыше, из сферы трансцендентного, и Другой, в своей трансцендентности господствующий надо мной, — это чужеземец, вдова или сирота, по отношению к которым я испытываю чувство обязательства. Единственный шанс перехода от спонтанного «империализма Я», от узурпации «места под солнцем» и поглощения другого существа — к общению с неуловимым, непоглощаемым Другим — это безоговорочное признание асимметрии между Другим и мною. По мнению Левинаса, свобода является в лучшем случае потенцией субъективности, которая активизируется только при столкновении, встрече с Другим. Этическое отношение для Левинаса абсолютно первично и не может быть подчинено ни познанию, ни бытию, ни свободе. Свобода существует в виде бесконечного движения, ставящего себя всегда под сомнение именно потому, что Другой ставит под сомнение справедливость

[25] Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М.— СПб., 2000.— С. 274.

чьего-либо собственного субъективного требования свободы. Свобода в его философии превращается в ответственность и может быть постигнута как непрерывный, бесконечный и увеличивающийся в объеме процесс вопрошания: сделал ли я, в моей свободе, достаточно? В работе «Гуманизм другого человека» Левинас отстаивает идею субъективности, неспособной самозамкнуться и ответственной за всех других вплоть до того, чтобы встать на их место, а следовательно, идею защиты другого человека, а не себя[26].

Вопрос межрелигиозного диалога рассматривается мыслителем преимущественно в работе «Трудная свобода». На примере иудаизма Левинас пытается показать, что религия по самой своей сути может обоадать терпимостью, не утрачивая собственной исключительности. Гостеприимство к Чужому, на котором непрестанно настаивает Библия, — не побочное следствие иудаизма и любви к Богу, а само содержание веры. Вера есть неотклонимая ответственность. Чужой есть тот, по отношению к кому существуют обязательства. Иудейская вера есть терпимость, ибо она изначально берет на себя все бремена других людей. Ее кажущаяся закрытость внешнему миру, ее безразличие к миссионерству — и к дремлющей в нем религиозной войне — признак не гордыни, а требовательности к себе. Его нетерпимость относится не к доктринам, а к безнравственности, способной исказить даже человеческое лицо ближнего. Идея избранничества, как считает Левинас, по видимости противоречащая идее универсальности, в действительности служит основанием терпимости. Эта идея продлевается в иудаизме вплоть до предельной близости с ближним, ибо «праведники всех народов имеют часть в будущем мире»; она приводит к утверждению. что мир был сотворен для «путей мира». Драма всех религий, при встрече с другими вынужденных разрываться между любовью и истиной, ощущается иудеями с наименьшей остротой не потому, что они безразличны или эгоистичны, а потому, что истина — знание Бога — является для них вопросом не догмы, а действия и в том, что с не-иудеем, живущим нравственно, иудей может обращаться так же близко и религиозно, как и с иудеем. Именно в таких конечных выводах раскрывается смысл избранничества: оно выражает не столько гордость призванного, сколько смирение слуги. Это смирение надежнее доктринального единодушия гарантирует мир. Смирение есть гордость безвозмездного долга, пренебрегающего взаимностью. Эта обращенная внутрь религия пламенеет как бесконечная требовательность к себе, как бесконечная ответственность. Избранничество есть некий излишек обязанностей, за которым высказывается Я нравственного сознания. Это избранничество не является «еще предшествующим» универсализму общества, где сотрутся различия между иудеем, эллином и варваром. Оно уже охватывает это стирание и остается непрестанно возобновляющимся условием, в любое время необходимым для такого стирания[27].

Вышедшие из иудаизма религии не преодолевают его и не лишают действенности. Упорно продолжая существовать, считает мыслитель, иудаизм, несомненно, способствовал восстановлению терпимости в христианской и в исламской мысли и принес свою весть всему современному миру.

Иудейскому сознанию и мышлению близка идея культурного единства средиземноморского общества, включающего в себя христиан, иудеев и мусульман как

---

[26] Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека.— СПб., 1998.— С. 243

[27] Левинас Э. Трудная свобода // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода.— М., 2004.— С. 473

цивилизации, опирающейся на основные ценности трех основных религий. Монотеисты заставили мир услышать слово Единого Бога, и именно поэтому греческий универсализм не остался бездейственным в человечестве и смог постепенно привести его к единству. Это однородное человечество, которое шаг за шагом в муках и скорбях рождается у нас на глазах, которое уже солидарно благодаря экономическому сотрудничеству, — детище монотеистов. Не игра экономических сил породила фактическую солидарность, а способность монотеизма давать человеку силы выносить другого и вызывать другого на разговор сделала возможной всю эту экономику солидарности. Воспоминание об общем вкладе в европейскую цивилизацию в эпоху Средневековья, когда греческие тексты проникли в Европу через иудейских переводчиков, переводивших арабские переводы, — это воспоминание может вдохновлять, только если люди надеются еще и сегодня быть способными к слову без риторики и дипломатии. В этом истерзанном мире нельзя больше говорить, потому что никто не может начать свою речь, не свидетельствуя тотчас совсем о другом, нежели то, о чем он говорит. Собеседников подстерегает психоанализ и социология. Разоблачаются одни мистификации, но вновь возникают другие. Монотеисты должны разбить чары и сказать слова, вырывающиеся из искажающего их контекста и берущие начало в том, кто их произносит, чтобы вновь обрести резкое, свободное, пророческое слово.

Коммуникативные теории в поиске точек соприкосновения различных религиозных традиций, религии и разума, условий универсальной интеграции солидарны в том, что глубина каждой религии ближе к глубине другой религии, чем к собственной поверхности, в том, что буква мертвит и если в религии главенствует буква, а не дух, то подлинный диалог затруднен или вовсе невозможен. Буква может исказить лик Божий, а поэтому необходимо разделять живую религиозность и букву и идти по пути постоянного движения от буквы к духу. Диалог религий не предполагает отказа от различий, их нивелирование, но, напротив, вызывает на свет Божий глубокое знание и понимание принципиальных расхождений сторон. В подлинном диалоге стороны должны воспринимать друг друга как партнеры, признающие внутреннее богатство каждого участника. В диалоге, где каждый имеет равное право «быть другим», должны быть созданы условия для взаимного обмена перспективами, взаимоотношения в подлинном диалоге должны быть открытыми, доверительными и проникновенными, в нем должна присутствовать готовность поделиться своим духовным и богословским богатством, с признанием того, что неисповедимы пути Господни, Его промысл о людях, выросших в других культурных условиях. Кроме того, в подлинном диалоге признание равенства участников должно сочетаться с осознанием ответственности каждого не только за себя, но и за других. Подлинный диалог позволяет разрушить неверные представления о других вероучениях и конфессиональных общностях, проникнуться доверием друг к другу. Диалог изначально противоположен монологу и, следовательно, диктату, суть его не в том, чтобы высказаться, а услышать. В таком диалоге общение меняет людей, делает более великодушными, личностный аспект диалога выходит на первый план, становится первичным и приводит к такому обоюдному союзу, где дух диалога возвышается над логикой, зашедшей в тупик, над инерцией спора. Ложное мнение о том, что результатом диалога религий может стать некий их синтез, в открытости подлинного диалога стороны найдут способности оставаться верными своим истокам, но консерватизм смогут сочетать с творческой религиозной мыслью, окажутся способными внести свой особый вклад, оказать друг другу помощь, ответить на вопросы, которые все чаще встают перед современным

человеком. Конечно же, предлагаемые коммуникативными теориями модели диалога вполне можно упрекнуть в излишней абстрактности, но все же несомненно и то, что они задают определенную направленность поискам его общей основы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бубер М. Два образа веры // Бубер М. Два образа веры.— М., 1995.
2. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры.— М., 1995.
3. Бубер М. Затмение Бога // Бубер М. Два образа веры.— М., 1995.
4. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры.— М., 1995.
5. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры.— М., 1995.
6. Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека.— СПб., 1998.
7. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное.— М.; СПб., 2000.
8. Левинас Э. Трудная свобода // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода.— М., 2004.
9. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С. Л. Духовные основы общества.— М., 1992.
10. Франк С. Л. С нами Бог // Франк С. Л. Духовные основы общества.— М., 1992.
11. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории.— СПб., 2001.
12. Хабермас Ю. После 11 сентября // Расколотый Запад.— М., 2008.
13. Хабермас Ю. Учиться на опыте катастроф? Диагностический взгляд на «краткий» XX век // Хабермас Ю. Политические работы.— М., 2005.
14. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций.— М., 2008.
15. Ясперс К. Смысл и назначение истории.— М., 1994.

ФИЛОСОФИЯ: ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

С. С. Хоружий

БОГОСЛОВИЕ — ИСИХАЗМ — АНТРОПОЛОГИЯ

Предмет настоящей статьи[1] — связи и отношения православного богословия с антропологией, какими они представляются в современной ситуации богословского и гуманитарного знания. Я буду отправляться от понимания богословия в аскетической традиции, в исихазме, с которым и связана главным образом моя работа. В Православии хорошо известно это особое понимание богословия, которое с древности сложилось в сфере православной аскезы. Согласно этому пониманию, богословие — конечно же, продолжая отвечать буквальному смыслу слова, будучи речью о Боге, о Божественной реальности, «вещах Божественных», как говорили прежде,— в то же время представляет собой не что иное, как прямую передачу, прямое поведание личного опыта самим человеком, который испытал этот опыт. Таковой опыт становится достижим для человека на высших ступенях аскетического делания.

Свой путь духовного восхождения подвижническая практика разделяет, как мы знаем, на две большие части, именуемые *Praxis* и *Theoria*, то есть деятельность и созерцание. Перевод «созерцание» мы стараемся употреблять реже, ибо за ним тянутся коннотации, связывающие его с мистикой дохристианской, неоплатонической, а также другими не православными и не христианскими мистическими направлениями. Поэтому в речи о православной аскезе укоренилось буквальное словоупотребление: мы говорим о «Феории». Предполагается, что с достижением области Феории подвижник делается открытым для благодати, для встречи с Божественными энергиями, и в Божественных энергиях, в Духе Святом он приобщается ко Христу. Если не все, то некоторые, кому довелось испытать этот опыт Богообщения, оказываются способны его сохранить и выразить, поведать другим. Отсюда идет, в частности, типичное для исихастских текстов название «Деятельные и богословские главы»: в содержании таких текстов рассказ об опыте Praxis последовательно переходит в рассказ об опыте Theoria, опыте Богообщения, что, согласно аскетической позиции, и есть богословие. Аскетические авторы о таком опытном понимании богословия любят говорить. Это сквозная тема в исихастской литературе. Мы находим ее уже у Евагрия в знамени-

[1] Текст доклада на научно-методологическом семинаре Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского университета (Москва), сделанного 15 мая 2009 г.

том трактате «О молитве», затем многократно в «Лествице», затем у преподобного Максима, у Диадоха Фотикийского, и так далее. Палама практически отождествляет богословие и Феорию. А у преподобного Максима и у Лествичника встречается и такой своеобразный мотив «от противного»: рассуждения о Боге, которые лишены опытного основания, сии отцы называют «богословием бесов». Например, Максим в письме к монаху Марину говорит так: «Знание тех, кто им кичится без делания, есть богословие демонов»[2].

Принимая это понимание богословия, церковное сознание, уже не только сугубо аскетическое, но и общеправославное, присваивает преподобному Симеону имя Нового Богослова. Мы согласимся, что применительно к преподобному Симеону именование его богословом должно пониматься именно и только так, в смысле прямого поведания преподобным испытанного им опыта. А уже в наше время данное понимание отчетливо утверждает и закрепляет архимандрит Софроний (Сахаров). В числе многих его речений на эту тему есть, например, такое: «Богословие не есть домыслы человеческого ума-рассудка или результат критического исследования, а поведание о том бытии, в которое действием Духа Святого человек был введен»[3].

Ясно, что это понимание глубоко отлично от распространенной трактовки богословия как определенной школьной, теоретической дисциплины, которая главным образом занимается всевозможными рассуждениями и построениями на базе догматов Церкви и основных вероучительных положений. Однако, невзирая на это отличие, такое понимание совсем не рассматривается в Православии как некое маргинальное отклонение от верного общепринятого взгляда, отклонение, которое возникло в какой-то узкой среде по неким частным причинам. Аскетическая традиция занимает в православной духовности, как все мы знаем, отнюдь не маргинальное положение. Напротив: Православие признает, что смысл и назначение христианского существования есть, по преподобному Серафиму, стяжание Духа Святого, есть устремление к Богу и соединение с ним. И подвижническая практика есть именно тот образ существования, который всецело посвящается тому, чтобы осуществлять это устремление и соединение. Здесь посредством особого искусства, или «духовного художества», хранится, воспроизводится и передается аутентичный опыт христоцентрического Богообщения; и потому исихастский опыт, как сейчас уже достаточно признано церковным сознанием, это *квинтэссенциальный опыт православной религиозности*. Соответственно, и то понимание богословия, которое выработала исихастская традиция, должно признаваться в качестве нисколько не маргинальной, а вполне основательной позиции.

В этом небольшом докладе я бы хотел показать, что данное понимание и сегодня может быть весьма актуальным. Пытаясь увидеть, каковы должны быть задачи, строение, статус православного богословия в нашей сегодняшней духовной и научной ситуации, мы можем исходить из этого аскетического понимания богословия, опираться на него и обнаруживать в нем возможности плодотворного современного развития. Попытаемся очень кратко наметить вехи, которые помогают ввести это понимание в современный контекст. Начнем с некоторого уточнения. Конечно же, православное богословие своей основой имеет Священное Писание и Предание. Оно строится как дискурс, сохраняющий прямейшую связь с патристикой, усваивающий принципы и установки патристики. Но аскетическое понимание богословия вполне согласуется

---

[2] Преп. Максим Исповедник. Письма.— СПб., 2008.— С. 212.

[3] Иеромонах Софроний. Старец Силуан.— М., 1991.— С. 153.

с необходимой патристической укорененностью. Исихастская практика направляется к обожению. И хотя полнота обожения принадлежит уже эсхатологическому и метаантропологическому горизонту, но опыт высших ступеней исихастского подвига несет в себе уже явственные подступы и зачатки той трансформации человеческого существа, которая соответствует обожению. Обожение же есть не что иное, как некий особый пункт, *monoc*, в котором сходятся и соединяются сферы подвига и святоотеческого учения, аскетики и патристики. И это еще далеко не единственный пункт, в котором эти две сферы обнаруживают тесную между собою связь и гармоническую соподчиненность. Как правило, православные отцы Церкви, от святого Василия Великого до Максима Исповедника и Паламы, были искушены в аскетике. Они твердо признавали личный молитвенный и аскетический опыт необходимой предпосылкой и глубинной питающей основою богословствования.

С другой стороны, и исихастская практика в период зрелого византийского исихазма далеко уже не была чистой религиозной эмпирикой, на которую она могла походить в начальную свою эпоху, в пору отцов-пустынников и «Апофтегм». В период зрелого византийского исихазма аскетика становится не чуждой рефлексии и даже аналитического разума. Как я подробно показывал, исихазм создает цельный свод своих правил или же органон, в классическом аристотелевском смысле этого понятия, который включает собственную методологию и герменевтику, собственный аппарат организации и проверки аскетического опыта. Исихастская критериология — это обширный комплекс разнообразных процедур, которые критически поверяют подлинность всех опытных феноменов, возникающих в ходе исихастской практики. Определенная часть этих процедур проводит проверку опыта, выходя за пределы самой сферы практики и рассматривая опыт в перспективе Писания и Предания. Таким образом, в данном пункте также возникает связь и согласование аскетики и Предания. Об этих связях можно рассказать еще очень много, это богатая тема. В качестве небольшой детали напомню, что в самый ранний период установлению прямой связи двух сфер содействовал такой персональный момент или человеческий фактор, как говорят сегодня: диакон Евагрий Понтийский был учеником Каппадокийских Отцов, и поставлен он был во диакона святым Григорием Богословом. В дальнейшем, как мы знаем, он вошел в круг египетских подвижников и стал одним из первых систематизаторов православной аскезы, одним из первых создателей ее органона. В итоге следует заключить, что аскетика никоим образом не изолируется и не отрывает себя от предания Церкви. Две сферы церковной жизни сохраняют взаимную обращенность, направленность друг к другу. Дискурс исихастского опыта внутренне предполагает, как свое естественное и необходимое расширение, совокупный *патристико-аскетический дискурс* — синтез патристики и аскетики. Соответственно, исихастская трактовка богословия как прямого поведания личного опыта Богообщения предполагает, явно или неявно, что такое поведание осуществляется в перспективе и в контексте Предания. Таким образом, богословие в аскетическом понимании представляет собою не столько аскетический дискурс в узком смысле, сколько опять-таки дискурс патристико-аскетический.

Расширив таким путем аскетическую трактовку богословия и определив богословие уже как патристико-аскетический дискурс, рассмотрим, каковы его главные и определяющие свойства. Первое для нас и важнейшее — это связь с опытом, а точнее, прямая его принадлежность к опытной сфере, *опытная природа богословия*. В случае исходного, чисто аскетического понимания это непосредственно очевидно. Но легко видеть, что эта опытная природа сохраняется и тогда, когда мы расширили

понимание богословия до патристико-аскетической сферы. Здесь надо вспомнить, что в Православии давно уже сложился свой взгляд на Святоотеческое Предание, отличительную особенность которого составляет то убеждение, что Предание — это не комплекс текстов или отвлеченных идей, но тоже своего рода опыт. Этот старый православный подход к преданию в XX веке напомнил, и усиленно подчеркивал его важность для общецерковного сознания, отец Георгий Флоровский. Патристический текст — не что иное, как ответ на вопросы православного сознания святоотеческой эпохи. А вопросы православного сознания в любую эпоху имеют одну суть и назначение. Они связаны именно с христианским опытом и вопрошают в конечном счете всегда о том, как достигать единого на потребу, как достигать опыта единения со Христом. Поэтому святоотеческие ответы на эти вопросы суть не что иное, как опыт Отцов, который находится в близком родстве с опытом подвижников. Когда же мы сегодня обращаемся к Преданию, наши с ним отношения тоже должны развиваться в стихии опыта. Конечно, Предание обладает для нас значением вехи и ориентира, значением регулятивным и, если угодно, даже нормативным. Но эти регулятивность и нормативность должны пониматься (что и подчеркивал Флоровский) как *установка верности опыту Отцов*. Что это значит? Очевидно, это — установка выработки у себя того же самого рода опыта! — а именно, опыта осиливания православным сознанием вопросов своей эпохи, и в нашем случае, это уже наша эпоха, наша современность. Иначе говоря, это установка воссоздания того опыта, который живет в Предании; и это в точности и есть то, что в Православии выражается старинными, всем нам известными формулами «жизнь в Предании» или «живое Предание». У о. Георгия Флоровского этот же смысл выражает его концепция *традиции как творчества*. Таким образом, патристическая компонента патристико-аскетического дискурса на поверку тоже опытная компонента. Она отсылает к опыту живого Предания, который находится в теснейшем родстве с опытом аскетическим.

Здесь еще нельзя не вспомнить, что Предание опирается на догмат. Предание ставит догмат в центр своего поля зрения, и эта зависимость от догмата, который имеет статус непререкаемой истины, не допускающей изменений, всегда служила предметом критики богословского дискурса со стороны философии. Однако для православного сознания и догмат интерпретируется как своего рода опытный факт. Православное сознание всегда тяготело именно к такому пониманию догмата. Догматические формулы рождаются в специфических и строго определенных условиях: на соборах Церкви, когда с молитвенным призыванием благодати Святого Духа складывается особый феномен собора, и коллективное сознание всех собравшихся входит в некий, если угодно, модус соборного сознания. И только это соборное сознание усматривает, открывает догмат как определенный факт собственного опыта. Церкви как реальности Богочеловеческой присущ данный особый род опыта: опыт уже не индивидуально-личный, а коллективный, как скажет философия, интерсубъективный опыт, однако высокоспецифический — на языке церковного сознания, *благодатный соборный опыт*. Усмотрение догматов, творчество догматических определений представляет миссию и прерогативу этого опыта. В итоге также и учитывая феномен догмата, мы можем продолжать рассматривать патристико-аскетический дискурс как дискурс опытный. Хотя, как сейчас мы видим, соответствующий опыт включает уже несколько разных видов: во-первых, чисто аскетический опыт устремления ко Христу и христоцентрического Богообщения, затем опыт жизни в Предании, а также опыт соборный, источник догмата.

Отсюда ясно, что богословие, понятое как патристико-аскетический дискурс, продолжает сохранять коренное отличие от того богословия, что понимается как дискурс спекулятивный и теоретическая дисциплина, и развивается как силлогистическое построение на базе догмата. Догмат в этом последнем случае принимается как теоретический постулат. Это школьное понимание, согласно которому богословский дискурс имеет не опытную, а принципиально иную, отвлеченно-силлогистическую природу, соответствует, как известно, в основном западно-христианским конфессиям. (Хотя, конечно, использование подобного дискурса в известной мере неизбежно в процессе образования, и в православной духовной школе оно может практиковаться в нужных пределах, не вытесняя собой другого, православно-аскетического понимания богословия.) Неоднократно поэтому предлагалось использовать преимущества русского языка и ввести смысловое различение между терминами «богословие» и «теология», закрепив за теологией значение именно внеопытного, теоретического дискурса, спекулятивных построений на догматической основе. В этом случае богословие и теология означали бы соответственно православный и инославные типы богословствования. Мне это всегда казалось разумным, и не раз в моих текстах мне приходилось просто для удобства выражения пользоваться таким разнесением двух терминов.

Что же касается опытной природы богословия, стоит сразу проделать еще одно размежевание. Когда мы утверждаем сугубо опытный характер богословия, это в данном случае не означает, что богословие оказывается чисто эмпирической наукой. В привычном философском контексте, наша категорическая отсылка к опыту означала бы, что мы говорим об эмпирической науке, которая не создает и не имеет собственных теоретических измерений, собственного концептуального и методологического аппарата. Но в данном случае это не совсем так, или, может быть, совсем не так. Богословие, которое здесь возникает, не есть чисто эмпирическая наука. Ибо опыт, которым богословие занимается, высокоспецифичен: в нем присутствуют онтологические и мистические слагаемые. Здесь богословие связано с исихастским опытом. Дескрипция же исихастского опыта требует развертывания органона этого опыта, и органон этот содержит развитую и изощренную систему понятий, свою эпистемологию, герменевтику и прочее. Соответственно, никакой чистой эмпирики здесь не получается. И за счет этого, с позиций привычной европейской номенклатуры типов наук, богословие оказывается занимающим довольно особую нишу. С одной стороны, оно всецело опытно, а с другой стороны, оно вовсе не может рассматриваться как чисто эмпирический дискурс. Несколько сходное, в методологическом аспекте, положение у классической гуссерлевской феноменологии. Она тоже объявляет своим девизом, своей твердой установкой, что она строго сосредоточивается на дескрипции опыта. Но при этом она отнюдь не оказывается чисто эмпирической наукой в смысле традиционного европейского понимания. Свой феноменологический опыт феноменология описывает так, что оказывается от эмпиризма весьма далеко. В обоих случаях фундаментом служит опыт, однако опыт, по-своему проработанный и отрефлектированный. Это некоторое методологическое сродство богословия с феноменологией играет полезную роль в разных конкретных вопросах, которыми приходится заниматься. В частности, те, кто заглядывали в мои книги, знают, что в развитии исихастской антропологии обращаться к феноменологии приходится нередко, и это оказывается вполне конструктивным сотрудничеством.

Далее мы естественно обнаруживаем, что от опытной природы богословия тянутся нити к антропологии. Богословие, понимающее себя как дискурс опытный,

неизбежно входит в тесные отношения с антропологией: в этом мы сейчас достаточно просто убедимся. Нам нужно увидеть, какую форму, какой облик богословие будет принимать, когда оно развертывается как поведание опыта; как опытная природа должна сказываться на проблематике богословия, на его базовых категориях и т. д. Ответ на эти вопросы, разумеется, прямо зависит от природы и свойств того опыта, который богословие делает своим предметом. Поэтому надо снова вернуться к корпусу опыта и зафиксировать его главные свойства.

Мы указали три основных вида опыта, которые богословие собирается делать своим предметом: исихастский опыт (причем в первую очередь опыт высших ступеней аскезы), опыт жизни в Предании и опыт соборный. Для нашей темы соборный опыт, как связанный исключительно с феноменом собора и догмата, мы можем оставить в стороне. Что же касается опыта жизни в Предании, то он имеет в существенном те же ориентиры, те же устремления, что и подвижнический опыт. Он представляет собой одну из тех достаточно многочисленных форм опыта, которые восходят к опыту духовной практики, примыкают к этому опыту и черпают из него. Поэтому в итоге базовым, ключевым видом опыта для богословия оказывается все тот же исходный вид, с которого мы и начали,— опыт высших ступеней исихастского подвига. В известной мере, этот вывод и заранее очевиден: ибо он, конечно, подсказывается стержневой и квинтэссенциальной ролью аскетического опыта для православной духовности.

Соответственно, вопрос наш теперь таков: какова природа исихастского опыта высших ступеней? В очередной раз надо сказать, что этот опыт, безусловно, весьма специфичен — на высших ступенях восхождения, духовная практика становится уже практикою мистической. И все же по его общей природе, в качестве самой общей его характеристики, мы должны его квалифицировать как нечто куда более обычное: *прежде всего, исихастский опыт есть опыт антропологический*. Исихастская практика есть антропологическая практика, принадлежащая к обширному классу таких практик, в которых человек занимается преобразованием себя. Сегодня в науке они называются «практиками себя». Это название, которое ввел в науку Мишель Фуко, оказалось кратким, удобным, и соответствующий ему класс охватывает очень широкий круг антропологических практик.

В пределах «практик себя» исихастская практика относится к такому подклассу практик, в котором самопреобразование человека направляется к необычной и уникальной цели: к актуальному претворению человека в иной образ бытия, в «Инобытие», которое совершается действием благодатных энергий этого иного образа бытия. В философской лексике мы скажем, что самопреобразование человека направляется здесь к его актуальной онтологической трансформации. Развиваемая мною синергийная антропология обозначает эту категорию антропологических практик термином «духовные практики». Таким образом, мы заключаем, что тот базовый опыт, который богословие ставит в центр, является опытом определенного класса антропологических практик — духовных практик.

Как антропологическая природа базового опыта должна сказываться на богословии? Разумеется, здесь встают вполне конкретные вопросы, которые конкретно же должны рассматриваться: вопросы о богословских следствиях различных сторон конституции и ситуации человека. Но есть также и одно совершенно общее обстоятельство. В той трактовке, которая исходит из исихастского понимания богословия, богословие глубоко и существенно сближается с антропологией. Допустимо сказать, что здесь происходит определенная *антропологизация богословия*. Когда же мы пришли

к этой формуле, мы сразу попадаем в русло весьма известной и популярной сегодня тематики, которая разрабатывается активно и уже довольно давно. Еще в 1969 году отец Иоанн Мейендорф в одной из своих статей писал так: «Теперь стало уже общим местом утверждение, что богословие в наше время должно стать антропологией. Православный богослов может, и даже должен принять диалог на такой базе при условии, чтобы с самого начала принято было *открытое* воззрение на человека»[4]. При внимательном взгляде эта формулировка отца Иоанна оказывается очень емкой. Почти все, что я буду дальше говорить, будет развертыванием ее различных сторон.

Ясно, что отец Иоанн здесь имеет в виду какой-то достаточно богатый предшествующий контекст, какое-то уже происшедшее на тот момент богословское развитие. К какому же богословскому развитию он отсылал? Контекстов, которые стоят за приведенными словами Мейендорфа, сразу несколько.

Первый из них, который отец Иоанн прежде всего имеет в виду, связан с тем, что тенденции, сближающие христианское богословие с антропологией, до недавнего времени развивались почти исключительно в протестантстве. Здесь они возникали вполне органично, ибо были прямо созвучны изначальным наклонностям протестантского сознания, рационализирующим и гуманистическим. Проявления этих тенденций сближения с антропологией были многообразны, и еще в первой половине XIX века они успели сложиться в заметное и влиятельное русло — русло *протестантской антропологизации богословия,* сохраняющее свою активность и по сей день. Толчком к объединению всех разнообразных антропологизирующих проявлений в протестантстве явилась, несомненно, философия Фейербаха. В известной мере она задала матрицу протестантского типа антропологизации: матрицу, в центре которой знаменитый фейербаховский тезис: «Вся тайна и подлинный смысл теологии есть антропология».

В составе этого, условно говоря, фейербахианского русла, было с тех пор много крупных явлений. Сюда принадлежит и вся линия протестантской исторической критики и экзегезы, начиная со Штрауса,— линия, которая стремится разрушить прочтение Нового Завета как Откровения о событии Боговоплощения и о Божественности Христа. Уже в XX веке сюда же следует относить не только экзистенциальную теологию Бультмана (без сомнения, именно ее отец Иоанн и имел в виду ближайшим образом), но и теологию Тиллиха, базирующуюся на фундаментальной онтологии Хайдеггера, да, в общем, и диалектическую теологию Барта. Но наиболее существенна методологически, конечно, теория демифологизации Бультмана. Эта теория доставила общее идейное обоснование, доставила удобную и эффективную концептуальную базу для всего этого протестантского русла. Разве что с небольшим, допустимым упрощением мы можем считать, что общим идейным знаменателем всех разнообразных учений в данном русле служит тезис Бультмана о том, что богословский дискурс следует подвергнуть систематической и последовательной демифологизации — и тогда он на поверку окажется антропологическим дискурсом, антропологией, пускай и с сохранением некоторой минимализованной, редуцированной керигмы. Бультман все-таки не Фейербах, и сохранение керигмы им предполагалось.

Далее, после Бультмана, в этом русле последовали новые, еще более радикальные теории. Антропологизирующая риторика все усиливалась и усиливалась вплоть до се-

---

[4] Прот. Иоанн Мейендорф. Православное богословие в современном мире // Православие в современном мире.— Нью-Йорк, 1981.— С. 175 (курсив автора).

годняшнего дня. Возникли концепции антропологической революции, «преображения сердец». Они получили большую популярность в современном инославии, при этом не только в протестантстве: одним из виднейших представителей этих тенденций, исконно протестантских, оказывается католик Иоганн Мец. Как раз ему и принадлежат речи о преображении сердец. Конечно, здесь же и весьма популярные концепции «нового мессианизма» Мольтманна, концепции «космической эсхатологии», и так далее. Характерно, кстати, что при всех антропологических декларациях и лозунгах, здесь на поверку вовсе не развивается антропологической рефлексии, углубления представлений о человеке,— и все внимание концентрируется не на антропологической, а на социальной проблематике, главным образом на теме освобождения во всех ее вариациях.

Сейчас нам достаточно зафиксировать лишь общие родовые черты подобных опытов сближения богословия с антропологией. Со всею определенностью можно сказать, что вектор, заданный Фейербахом, всегда сохранял силу; и за его счет данное сближение почти всегда носило характер сведения, редукции. Найдя для себя удобную форму и удобный словарь демифологизации, редукция богословия в разных теориях осуществлялась с очень разной степенью радикальности, но всегда вела к усечению, деформации Откровения и догматики, вела к изъятию из них всех аспектов, выражающих мистическую жизнь Церковного Тела и каждого христианина. Именно против такой антропологизации и возражает неявно отец Иоанн, когда утверждает необходимость *открытого* воззрения на человека. Ведь эта редукция (а «редукция» здесь действительно ключевое методологическое слово, ключевой прием) происходит не только в чисто богословском, но и в антропологическом аспекте. Открытое воззрение на человека, которое видит человека открывающимся, размыкающим себя навстречу Божественному бытию, здесь тоже с неизбежностью подвергается редукции. Редукция, урезание богословских моментов отмечаются всегда в православных размежеваниях с этой линией, но антропологическую редукцию также не следует упускать из вида. Здесь урезается онтологически открытая антропология, которая допускает для человека быть не замкнутым в эмпирическом бытии, но наделенным способностью встречи с Богом в синергии и обожении. Резюмируя, можем сказать, что эта стратегия антропологизации богословия заведомо расходится с позицией Православия, и не только в богословии, но равно и в антропологии.

Но, говорит отец Иоанн, в случае сохранения открытого воззрения на человека, православное богословие и может, и должно принять стратегию антропологизации. Ясно, что в этом случае это должна быть некая другая стратегия — какая же? Прежде всего, возможен прямолинейный подход. Мы можем заново обращаться к классическому наследию патристики, к тринитарному и христологическому богословию с установкой последовательного в них выявления всего их антропологического содержания: так, чтобы этому антропологическому содержанию придать современное выражение, сделать его наглядным для современного антропологического мышления. Разумеется, эти основополагающие разделы нашего вероучения представляют собой, прежде всего, учение о Боге, это закреплено в самой терминологии, в их названиях. Но несомненно, что антропологические, аскетические смыслы и содержания в них тоже есть — иными словами, в них есть своего рода *имплицитная антропология*. Извлечение, эксплицирование этой антропологии может дать новый импульс антропологическому мышлению, которое сегодня пребывает, как все мы знаем, в состоянии глубокого кризиса и в напряженных поисках новой антропологии. На мой взгляд,

реальным примером такого стимулирующего воздействия можно считать богословие митрополита Иоанна Зезюласа. В нем специально не проводится установки антропологизации, но оно выдвигает в центр богословского дискурса начала личности и общения. Но именно вокруг принципов личности и общения сегодня и сосредотачиваются, пожалуй, главные усилия антропологической мысли, уже не богословской, а общефилософской, общеантропологической; и новое творческое продумывание этих принципов в православном богословии привлекает интерес и оказывает влияние в масштабах всей современной интеллектуальной ситуации. Богословие личности, которое восходит к творчеству Владимира Лосского, продолжает развиваться, и в известной мере в нем можно видеть успешно осуществляемый пример православной антропологизации богословия.

Но, говоря о современном богословии личности как примере антропологизации, все же нужно сделать некоторую оговорку, и я не случайно добавил «в известной мере». Оговорка выражает тот факт, что это богословское направление не входит и не стремится входить специально в область антропологии, но продолжает себя видеть как учение о Боге. Однако иной род отношений с антропологией складывается в том богословском подходе, который мы обсуждали и который последовательно подчеркивает свою опытную природу. В этом опытно понимаемом богословии в качестве главного принципа выдвигается связь с опытом исихастской практики, ее высших ступеней, подводящих к обожению. И в данном случае взаимодействие антропологии и богословия становится уже намного более глубоким и тесным. Здесь в перспективе создается, если угодно, новый тип богословия: богословие, которое во всех своих разделах явно учитывает, что любые содержания богословского дискурса достигают сознания и собираются, интегрируются в дискурс лишь через посредство некоторого антропологического опыта. Богословский дискурс не может не опосредоваться антропологическим опытом. И опыт высших ступеней исихастской практики выступает именно в качестве базового богословски релевантного антропологического опыта.

Когда я говорил, что в моей антропологической работе возникают соприкосновения с богословием, именно такого рода соприкосновения я и имел в виду. В синергийной антропологии богословские темы и проблемы возникают исключительно в контексте исихастской практики, то есть будучи опосредованы антропологическим опытом. В данном случае богословие — это *внутренне антропологизированное* богословие, которое уже в своем аппарате понятий и в своей структуре несет связь с антропологическим опытом и антропологическими проблемами. Но заметим, что никакой редукции оно здесь не подвергается, поскольку опыт исихастской практики есть опыт онтологической открытости, опыт человека, который открывает, размыкает себя навстречу Богу. Богословие и антропология здесь достигают взаимного равновесия, они друг к другу взаимно обращены и обоюдно служат непрерывным продолжением друг друга. Это — другая возможность православной стратегии антропологизации, и в ней антропологизация осуществляется более целенаправленно.

Таковы схематически те идеи, которые я собирался обсудить. В заключение можно кратко осветить проблемное поле того типа богословия, который тут намечается,— богословия, которое строится и развивается во внутренне антропологизированной перспективе. Здесь речь будет уже вестись преимущественно в проектном дискурсе, поскольку сегодня очерченный нами тип последовательного «исихастски ориентированного богословия» в значительной мере лишь проект. Но, на мой взгляд, это проект, который отвечает тенденциям развития как религиозной мысли, так равно

и гуманитарной мысли, так что здесь возможны встречи и другого рода: встречи с тем антропологическим поиском, который происходит в более широкой панораме, чем панорама православного богословия.

Эта созвучность актуальным тенденциям сказывается в том, что осуществление такого богословско-антропологического проекта сегодня может уже начинаться совсем не с пустого места. Если очертить общие контуры проекта, его основную проблематику, то мы заметим, что и со стороны богословия, и со стороны антропологии ко многим его проблемам и темам уже предпринимались попытки подступов, а в некоторых случаях уже имеются и заметные результаты.

Конечно, отправляясь от исихастской трактовки богословия, мы никоим образом не приходим к какому-то другому богословию. Мы приходим всего лишь к *иной конфигурации богословского дискурса — такой, которая строится в перспективе стержневого Богочеловеческого отношения и его актуализации в антропологической практике*. Эта актуализация отношения человек — Бог осуществляется в исихастском опыте, и в первую очередь в опыте синергии и обожения. Здесь стоит вспомнить ту часто отмечаемую особенность православного богословия, что православная догматика в качестве своей исходной реальности отправляется не от Усии, как западное богомыслие, а от Ипостаси. Ведь Ипостась — это и есть то, чем — а точнее сказать, Кем — Бог выступает для человека. Это то, что выступает на первый план именно в перспективе Богочеловеческого отношения, личностного отношения, тогда как Усия — то, что удалено от нас предельно (если не беспредельно) и о чем мы лишь строим умозаключения. Христианский опыт включает в себя опыт воипостазирования, приобщения Ипостаси Христа; однако Божественная Усия, согласно православному догмату, остается безусловно неприобщаемой, и значит — внеопытной. Исихастская трактовка богословия еще далее усиливает, акцентирует этот православный упор на фундаментальное Богочеловеческое отношение, доводит его до логического завершения. При этом понятно, что большее внимание привлекается к понятию обожения. Обожение снова выступает как ключевой и связующий концепт, в данном случае — потому что оно сразу представляет собой внутренне антропологизированное понятие. Будучи богословским понятием, оно в то же время — искомая цель, финальное состояние определенной антропологической практики, исихастской практики; и тем самым оно по своей природе отвечает антропологизированному богословскому дискурсу.

Здесь такой дискурс обретает, если угодно, свой краеугольный камень: базируясь на концепте обожения, он теперь может строиться далее. Иными словами, можно считать, что в новой конфигурации богословского дискурса центральный проблемный узел, топос,— это *топос обожения*. С ним связывается обширная проблематика православной энергийно-синергийной онтологии: от богословия обожения, как от центра, идут прямые нити к другим проблемным узлам, одни в направлении Божественной реальности, другие в направлении антропологической реальности.

Если ограничиться самыми главными из них, достаточно указать, что в антропологическом направлении в качестве важнейших узлов выступят *богословие синергии* и *богословие преображения*. В направлении же к Божественному бытию в качестве топосов возникнут *богословие энергий* (Божественных энергий, с которыми соединяется человек в обожении), а также, безусловно, *богословие личности*. Масштабность каждого из этих топосов, их собирательная, интегрирующая роль очевидны. Ясно и то, что они также соответствуют новой конфигурации богословия: в каждом из них налицо как собственно богословский, так и антропологический аспект. Синергия,

преображение и обожение — не только богословские понятия, это и антропологические события, к которым человек восходит по пути подвига. Богословие личности, трактуя в первую очередь о Божественной Личности, имеет выходы и к проблематике личности человеческой. Наконец, богословие энергий, рождавшееся в исихастских спорах XIV века, изначально связано с проблематикой антропологического опыта — опыта Умного Делания, дающего человеку воспринять эти благодатные энергии как Свет Фаворский.

Все эти проблемные области сегодня привлекают внимание православной мысли и активно разрабатываются. Но богословие обожения и богословие синергии, в которых больше всего и выражается специфика новой богословской конфигурации, пока в основном разрабатываются не сами по себе, а преимущественно в контексте патрологических исследований, в связи с изучением преподобного Максима или поздневизантийских Отцов. Топос преображения, как мы знаем, исихастское богословие издавна развивало весьма активно, и именно богословие преображения продумывалось весьма интенсивно в исихастских спорах. Недавно богословию преображения был посвящен один из конгрессов по православной духовности, проводимых ежегодно в католическом Спасо-Преображенском монастыре в Бозе (Италия). Там были весьма основательные доклады митрополита Каллиста (Уэра), владыки Илариона (Алфеева), профессора Полемиса из Афин и других. Я думаю, что на этом конгрессе было достигнуто значительное продвижение в данной теме, и это составляет заметный вклад в очерчиваемую мной проблематику.

Что касается богословия личности, то, будучи развиваемо в этом русле, оно делает явной свою связь с проблематикой личности, идентичности, субъектности в современной антропологии. Здесь исихастская практика выступает как процесс, в котором человек конституируется: именно в этом ее фундаментальное антропологическое значение. Соединение с Богом в Его энергиях есть вхождение-претворение человека в личное бытие, приобщение его Личности, лицетворение, согласно термину Льва Карсавина. В этом обретении личного бытия человек конституируется, то есть формирует структуры своей личности, идентичности, субъектности. И, как мы можем видеть, именно в контексте исихастской практики православная концепция человеческой личности развертывается наиболее конкретно и конструктивно. Ибо что такое человеческая личность в данном контексте? Это то, что строится в восхождении со ступени на ступень по Лествице исихастской практики,— то есть в данном случае личность и ее конституирование можно описывать, раскрывать при помощи богатого арсенала аскетических понятий, которые при таком взгляде на практику выступят как понятия персонологические. Понятно, что это должно иметь немалую ценность и интерес для современных антропологических поисков, в которых пытаются переосмыслить принципы личности и общения, найти, как сегодня выражаются, новые модусы субъектности. Богословие личности возникает здесь как стимулирующая антропологическая разработка, как некий прообраз или пример отыскиваемой новой антропологии.

Наконец, топос богословия энергий давно уже остается самой актуальной богословской областью, которая исследуется и в русле антропологизации богословия, и независимо от этого русла. Эта область сложна и проблемна в высшей степени, причем ситуация здесь отличается тем свойством, что вопреки давности проблем, вопреки большим прилагаемым усилиям и многочисленным работам, все ключевые и дискуссионные вопросы продолжают и по сей день оставаться открытыми. По-

зиции православного умозрения, которые выражены в трудах Святителя Григория Паламы, в Томосе 1351 года, продолжают не только вызывать вопросы, но и оспариваться. Большое внимание привлекают впервые вводимые в научный оборот писания антипаламитов — Акиндина, Феодора Дексия и других. Антипаламитские позиции занимают и некоторые современные исследователи, даже и православные, как покойный Владимир Вениаминович Бибихин и ныне здравствующий Алексей Георгиевич Дунаев. Корень этой бесконечности богословских споров достаточно ясен: он кроется в *нерешенности ключевой и фундаментальной проблемы энергии*, то есть, попросту говоря, в отсутствии такого концепта энергии, который полностью отвечал бы контексту православного учения о Боге. Можно ли полагать, что Божественным энергиям у Паламы отвечает то же самое понятие, что энергии у Аристотеля и у неоплатоников? Можно ли полагать, что античное понятие энергии полностью приложимо во всех ситуациях, где православное богословие и антропология говорят об энергиях, Божественных нетварных и тварных? Некоторые мои соображения говорят мне, что это понятие не везде применимо и требует модификации. Напротив, Владимир Вениаминович Бибихин полагал, что понятие энергии, развитое в античности, сохраняет свою единственность и универсальную справедливость, находя в то же время, что паламитское положение об абсолютной неприобщимости Божественной сущности не согласуется с Аристотелевой трактовкой энергии,— откуда и возникали его позиции. Одним словом, в целом проблема энергии — труднейшая и открытая проблема. Продвижение к ее решению должно, в частности, учитывать и труды позднего Хайдеггера, как самые глубокие разработки на тему энергии в современной европейской мысли. Скорого решения тут едва ли возможно ожидать.

Чтобы наше заключение было более оптимистическим, можно сказать, однако, что вполне достижимо решение более частных проблем, которые касаются отношений учения о Божественных энергиях со смежными дискурсами, смежными явлениями. Для понимания существа Божественных энергий некоторые из таких отношений весьма существенны. В первую очередь сегодня активно исследуются, переосмысливаются отношения богословия энергий с «Ареопагитиками», с софиологией и имяславием, а также с инославным богословием. Все эти направления достаточно актуальны для православной мысли.

Разумеется, в случае инославного богословия возникает неизбежное разветвление на католическое и протестантское русло, где ситуация весьма различна. Тема «паламизм и томизм» берет начало еще в Византии. Поздневизантийское богословие, даже то, которое следовало в паламитском русле, тем не менее определенной частью впитывало томистские влияния. Ярчайший пример этого — творчество Патриарха Геннадия Схолария. Здесь возникали живые, интенсивные взаимодействия богословских дискурсов, томистского и паламитского. Не столь давно подобные взаимодействия возродились вновь, на сей раз — в откликах католической мысли на новые разработки православного «неопаламитского» богословия. Какого-либо вердикта или консенсуса по поводу этих взаимодействий в православной мысли сегодня нет, и поле остается открытым для дальнейших исследований.

Что касается протестантизма, здесь тоже есть своя актуальная проблематика, которая, наверное, многим знакома. Современные теологи находят в лютеранстве, начиная с трудов самого Лютера, некоторую своеобразную версию учения об обожении: в частности, у Лютера заметную роль играет понятие, обозначаемое термином Vergöttlichung, что можно буквально перевести как обожение. Разумеется, здесь воз-

никают и какие-то пункты общности, и какие-то существенные размежевания. Это — область, вполне открытая для исследования и в Православии мало разработанная.

Так выглядит в беглом обозрении проблемное поле богословия, которое сближается с антропологией, делая непосредственным своим предметом аскетический опыт. Мне думается, что в современной ситуации как религиозной мысли, так и общей гуманитарной мысли подобный тип богословия может быть и жизнеспособным, и актуальным. Здесь, в этом поле, лежат и те конкретные богословские проблемы, с которыми я сталкиваюсь в синергийной антропологии. Но в заключение я вновь подчеркну, что моя работа не ставит самостоятельных богословских задач и, соприкасаясь со сферой богословия, она старается полностью опираться на наследие патристики и аскетики и на его продолжение в современном церковном умозрении.

ЛИТЕРАТУРА

1. Преп. Максим Исповедник. Письма.— СПб., 2008.
2. Иеромонах Софроний. Старец Силуан.— М., 1991.
3. Прот. Иоанн Мейендорф. Православное богословие в современном мире // Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981.

П. А. Сапронов

ПОНЯТИЕ ПЕРВОНАЧАЛА В ПЕРСПЕКТИВЕ НИЧТО

Впрямую реалии первоначала и ничто вообще не соприкасаются. В них даже не усмотреть бинарной оппозиции, как это легко делается при сопряжении ничто с бытием. И тем не менее именно обращение к понятию первоначала создает надлежащий контекст для осмысления ничто. Оно обязательно должно приниматься во внимание, чтобы не исказить перспективы, не придать ничто непомерного значения или не принизить его. Начать лучше… с самого начала, то есть с того, к чему сама философия была повернута с момента возникновения и становления в состоявшуюся реальность. Тут нам никуда не уйти от все того же понятия «начало». Да, это действительно так: Аристотель на первых страницах своей «Метафизики» говорит о философии как науке, «исследующей первые начала и причины»[1], не только от себя, но и от лица множества предшествовавших и современных ему философов. Как, впрочем, и последующих, хотя буквально-терминологически у них могла и не идти речь о первых началах и причинах. Как минимум, это обстоятельство не может быть признано случайным или привходящим. Слишком очевидно, что то, чем заявила себя философия, исходно ничем не отменимо. Исходное может сколько угодно трансформироваться, но это обязательно будет трансформацией все того же некогда впервые состоявшегося. В противном же случае самому слову «философия» не удержать себя в качестве единого понятия, оно развалится на вполне независимые смысловые гнезда, связанные разве что генетически.

Итак, и для нас философия все еще «исследует первые начала и причины», какими бы терминами их ни обозначать. Но тогда мне остается сделать само по себе вполне очевидное утверждение: начало всегда начинает, а причина причиняет нечто не тождественное им самим, за началом наступает «потом», за причиной — следствие. И вот философии с ее устремленностью к первым началам и причинам вовсе не лишним и пустым делом будет попытка ответить на вопрос: для чего ей исследовать начала и причины? Если для них самих, если ее касаются сами начала и причины — это одно дело, если же исходящие из начал следствия — совсем другое. Можно, наверное, наметить еще и третий путь философии — установление связи начал и причин с тем, что они начинают и причиняют.

---

[1] Метафизика, 1, 2, 10.

Очень легко и просто заключить о предпочтительности третьего пути. Ну конечно же, когда философия устремляется к первоначалам и первопричинам, она проходит путь от низа до верха, от «потом» до начала, от следствия к причине, а значит, понятной становится связь между ними. Сразу и непосредственно начала и причины не постигаются, до них нужно еще добраться. Когда же путь пройден, то они только и могут быть открыты философом как начала «концов», начала и концы оказываются неразрывными моментами целого, и философии нет никакого резона выбирать между ними.

Что легкость и простота намеченного решения есть мнимость, можно обнаружить при сколько-нибудь пристальном вглядывании в реальность первых начал и причин, точнее же будет сказать (пора наконец это сделать), в первоначало и первопричину. Ведь на то оно и первое, чтобы быть единственным. Разумеется, собой оно начинает все остальное, но из этого вовсе не следует, что оно существует только в ином и для иного. Будь оно именно так, картина действительно приняла бы следующий вид: наличествует первоначало, которое разрешается в свои «концы» и следствия, в них оно себя осуществляет, но и последние — это не существование само по себе, они отсылают нас к первопричине, и соответственно, на передний план выходит соотнесенность и связь между первоначалом и «концами». Повторюсь, это «именно так», не более чем пустота и мнимость. И прежде всего потому, что первоначало таковым является не только в обращенности к иному, не первоначальному. Обращенное к себе, в своем собственном бытие оно есть некоторая довлеющая себе полнота и завершенность. Ей совершенно не обязательно начинать собой что-либо и тем самым становиться полнотой и довершенностью. В этом и состоит парадокс первоначала, что оно, оставаясь таковым, в таком свое качестве влекущее философию, вместе с тем не есть прежде всего первоначало исключительно иного. У Аристотеля это Первосущее, у Платона и платоников Первоединый. Оба они первые не потому только, что собой начинают все остальное. Первосущее и Первоединый первичны, так как не имеют над собой ничего иного и, во-вторых, одно из них движется в самом себе, второе же единится с собой, тем начинаясь с самих себя и оставаясь тем, что они есть.

Проще и привычнее всего представить себе философа, восходящего своей мыслью от наличного многообразия и текучести всего сущего к первоначалу. Вопрос только в том, зачем ему первоначало. Мы привычно говорим: чтобы понять все сущее, воспроизвести его как единство в многообразии. А уж каким оно будет для философа и философии, «хорошим» или «плохим» — вопрос открытый, к чему придет неуклонно последовательная мысль, к тому и придет. С утверждениями в подобном духе я бы все-таки поостерегся ввиду того, что философия исходно относилась к первоначалу как высшему и безусловному благу, в этом своем качестве оно противостояло более или менее условному и сомнительному многообразию «концов» и следствий. Поэтому не многообразие как таковое, не нужда в его объяснении влекла философию к первоначалу. Будь оно так, последнее свелось бы к средству, используемому для достижения внешней ему цели. Целью для философии становилось как раз первоначало. Поскольку в нем совпадали высшая реальность и высшее благо, к чему еще было стремиться философии и философу, если не к тому, в чем разрешается все и вся. Неуклонные поиски, бестрепетная готовность взглянуть первоначалу в лицо и понять его, каким бы оно ни было,— это пафос, как минимум, не вполне философский. Наверное, «не смеяться, не плакать, а понимать» — это вполне по-философски. С тем, правда, уточнением, что смех и слезы лучше придержать вовсе не в перспективе открывающегося ужаса

или каких-то там прискорбных неразрешимостей. Напротив, все разрешимо, только вот истину нужно еще вместить в себя, найти в себе силы принять ее как безусловное благо.

В конечном счете соотнесенность философии с первоначалом у самых разных философов с их своеобразными построениями одна и та же. Она с последней ясностью, скажем, выражена в нижеследующей фразе из монументального труда Прокла «Платоновская теология»: «Итак, как мы сказали, имеются два способа наглядного представления единого. В свой черед, этой неизреченной причине можно дать два имени, о которых нам сообщает Платон. В самом деле, в "Государстве" он называет ее благом и показывает, что оно есть исток истины, соединяющей ум и умопостигаемое, а в "Парменида" именует подобное начало единым…

Так вот, в свой черед одно из этих имен есть образ выхода всего за пределы <начала>, а другое — возвращения. В самом деле, поскольку все возникает и происходит благодаря первому, мы применяя к нему имя "единое", указываем на него как на причину всякого множества и любого выхода за свои пределы; действительно, откуда еще, как не из единого, могло появиться множество? А поскольку возникшее по своей природе возвращается к нему и тоскует по его неизреченному благу, мы называем его благом, ибо что другое, как не благо, обеспечивает возвращение всего и является предметом стремления для других»[2].

Если специально не сосредотачиваться на собственно платонических обозначениях касающихся нас реалий, то из приведенных строк легко вычитывается, что первоначало есть и источник всего сущего, и то, куда все сущее так или иначе возвращается. Это такое пульсирующее соотношение, когда первоначало начинает собой все сущее, его же собой и заканчивая. Поскольку оно равно начало и конец всяческого многообразия, то последнее существует в промежутке, отпущенном ему первоначалом, в его обрамлении. Собственно, отсюда и проистекает позиция философии, в соответствии с которой первоначало несопоставимо важнее для нее по сравнению с тем, что оно начинает. Ни о какой симметрии между ними не может быть и речи. Все, что исходит из первоначала, освящается только им. Философии и философу не пристало задерживаться на начатом и причиненном первоначалом и первопричиной. Это совсем не философский взгляд на вещи, когда некоторая чувственно воспринимая, жизненно конкретная и даже жизненно важная реалия привлекают к себе внимание сами по себе причины же и обстоятельства их существования представляют интерес только в связи с обозначенными реалиями. Положим, такой реалией будет даже и благополучие отечества (полиса, страны, народа). Можно было бы увидеть причину его благополучия в развитии земледелия, ремесла, торговли, совершенствовании законодательства и т. п. Философия и философ здесь, однако, вовсе не причем. Действительная отчизна для них — это первоначало. Поэтому, установив, как соотнесено с ним отечество, только и можно оставаться философом и пребывать в философии, имея дело с отечеством. К примеру, античному философу, не обязательно Платону или Аристотелю, близкой была тема автаркии родного полиса. Но не вообще, а как некоторой ориентации на самодовление первоначала, воспроизведение его на полисном уровне и в полисном измерении. Полис, в принципе, может стать эквивалентом первоначала, его выражением. Почему бы философу и не вести речь об этом в пределах философии. С тем только условием, что полис касается философа и философии не сам

[2] Прокл. Платоновская теология, II, 40, 5.

по себе, а на путях первоначала. Размышляя о нем, можно возвыситься до первоначала, перейдя от существенного к самому и несравненно ни с чем существенному. Возможен и противоположный путь обращения с высот первоначала в дольний мир, чтобы узреть и в нем первоначало как действующую причину или его преломление и выражение. В любом случае доминировать и задавать тон будет первоначало.

Обозначение же первоначала как единого, чего нужно дополнительно обязательно коснуться, представляется мне наиболее корректным не в силу собственных платонических предпочтений. Платоническим его делают вполне определенные интерпретации. Но можно ведь ограничиться принятием первоначала в качестве единого с учетом того, что речь идет не более, чем о минимально необходимой конкретизации с прицелом на его самобытие, на несводимость начинающего к начинаемому им. Довлея себе, единое тогда может быть увидено и началом-истоком и благом-исходом. Опять-таки, в соответствии с платоновскими формулировками, но далеко не только в их духе. Довлеет же себе единое не как таковое. В принципе, ведь его можно помыслить как единство многообразия, которое всецело обращение к нему, есть стяжка всего и вся, вне их становясь совпадающим с собой единством, далее не разложимой, монолитной в себе единицей. Но такое единое менее всего годилось бы на роль первоначала. Монолитное единое-единица вовсе не та реальность, которая может что-либо начать. От него нет хода к многообразию. Оно разве что противополагаемо многообразному в качестве его прямой и полной противоположности, несовместимой с ним. Чтобы действительно отвечать назначению первоначала, единство должно быть помыслено как соотнесенное с собой, единством, но покрывающим собой некоторое саморазъединение в качестве собственного момента. Это совершенно необходимо, чтобы единое было способно начинать иное и вместе с тем обладать полнотой реальности вне иного.

Что касается начала иного, то ему неоткуда взяться из сплошного самосовпадения единого. Как чистое самосовпадение, единое остается разделять на части действиями извне. Но кому или чему его производить, не говоря уже о том, что таким манером разделенное единое перестанет быть единым, а заодно и первоначалом, поскольку последнее мыслится в философии как начинающее иное (оно же многообразие) строго имманентным действием. Эта проблема и неразрешимость снимается в саморазъединяющемся и все же совпадающем с собой едином постольку, поскольку оно остается полнотой, всем для себя, ни в чем иной не нуждающимся. Единое, обращенное к себе, которое вместе с тем является источником необозримого многообразия, ввиду этой своей источности, конечно, должно «предпочесть» себя всяческому многообразию. Зачем оно ему, если источник не может не превосходить источаемое им. Настоящая трудность, однако, состоит вовсе не в обосновании превосходства саморазъединяющегося и все же совпадающего с собой единого над иным ему, а в том, как положить это разъединение, покрывающееся единством.

В нашей ситуации спасительным оказывается сопряжение темы единого с темой первоначала. Оно тем более уместно, что единое касается нас не как таковое, а в качестве необходимого момента в обращении к первоначалу. Последнее обязательно должно мыслиться как единое, это входит в само его понятие. Это совершенно не случайно, что философия с самого начала не смогла удержаться на исследовании первых начал и причин. За первыми началами и причинами очень быстро проступает единое как действительно первое. Оно начинает, но точно так же и остается началом по отношению к начатому. Уже одно это обстоятельство указывает на присущее первоначалу самобытие и самодовление. А как его еще мыслить, как не единое, когда отвлекаешься

от начатого им. Конечно, первоначало в самообращенности и есть единое. Сама же самообращенность заведомо предполагает наличие обращенного и того, к чему оно обращено, иными словами, саморазъединение единого. Как именно оно происходит, в чем его имманентная логика — это вопрос в настоящем случае излишний. Отвечать на него преждевременно ввиду того, что само понятие первоначала, так же как неотрывного от него понятия единого, дает слишком мало оснований для промысливания проблемы. Ситуация тут такова: первоначало-единое и нужно мыслить в довлеющем себе единстве-саморазъединении, и нужда в таком мышлении неразрешима до тех пор, пока за первоначалом-единым не будут увидены другие, более глубокие реалии.

В соответствии с до сих пор сказанным, философия должна быть признана путем обретения знания о первоначале как едином, каковое знание, в свою очередь, есть благо. Обладающий же благом суть блаженный в соответствии с буквальным смыслом слова. Конечно, философ на своем блаженстве не настаивает. Он всего лишь любит мудрость, стремится к ее обретению. Но в то же время неизменной и несомненной остается наличие для философии самой перспективы блаженства. Даже такой трезвый, для кого-то же слишком сухой и прозаичный философ, как Аристотель, настаивает на божественности философии и причастности блаженству тех, кто ею занимается. Их философствование не есть чистое блаженство только потому, что человек не сводим к одному уму. У него наличествует не только душа, но и явно не божественное по своей природе тело. В душе же ум составляет только часть, пускай лучшую и высшую. Но зато уж эта часть прямо божественна. Поэтому по поводу деятельности ума (понятно, что в нашем случае речь может идти прежде всего о философии) Аристотель счел возможным написать такие строки: «Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное, и, насколько отличается эта божественная часть от человека, составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности связанной с [любой] другой добродетелью. И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью»[3].

Не говорите только, что я привел строки из «Никомаховой этики», которые характеризуют более всего самого Аристотеля, и нужно быть очень осторожным, распространяя его положение за пределы аристотелевской философии. Наверное, осторожность в таких фундаментальных вещах, о которых мы ведем речь, никогда не помешает. И все же, все же в них нет ничего противоречащего другой философской вершине античности — Платону. Да что там Платон. Гегель, конечно же, по поводу сказанного Аристотелем находит свои слова, но они в самом существенном о том же — когда человек пребывает в сфере чистой мысли, то им и в нем мыслит Абсолютный Дух, гегелевский эквивалент Бога. О том, что в философе, как пребывающем в сфере Абсолютного Духа, присутствует нечто Божественное, Гегель впрямую, теми же самыми словами, не говорит. Вряд ли, однако, из-за какой-то уклончивости или нежелания все договаривать до конца. В этом нет никакой нужды, все и без того ясно до предела. Вопрос гегелевской терминологии — это вопрос стиля, не более. Тем более было бы совсем не по-гегелевски говорить о блаженстве философа. Не всегда о нем считает нужным упоминать и Аристотель. Ведь божественная жизнь и блаженство — это одно и то же, что для античности, что для любой другой культуры, где присутствует измерение сакрального.

---

[3] Аристотель. Никомахова этика. 10, 7, 25.

Пожалуй, сказанным можно и завершить предварительное прояснение неразрывной связи устремленности философской к первоначалу с ее устремленностью к благу и блаженству с тем, чтобы перейти к дальнейшим конкретизациям темы «первоначало и ничто». Но может ли она пойти далее констатации, по сути нами уже сделанной: философия — это знание о едином первоначале, которое предстает перед нами в единстве «первоединое (первоначало) — благо»? Не разойдутся ли в этом случае пути философов и их философий слишком уж в разные стороны, так что подводить под некоторое подобие единства последующие определения первоначала потеряет всякий смысл? Очень похоже, что тем дело и кончится. Поэтому мне остается поставить вопрос иным образом и в перспективе тематической определенности настоящего исследования. Ввиду того, что центральным пунктом его является проблема ничто, то уместным будет рассмотрение вопроса о том, можно ли говорить о бытии в противоположность небытию, в качестве фундаментальной характеристики и выражения того, что уже фигурировало у нас в терминах «первоначало», «единое», «благо»?

Самый простой ответ в этом случае состоит в утверждении о том, что первоначало и далее единое благо есть, существуют, бытийствуют. Если бы их не было, то стало бы совершенно непонятным, о чем наш разговор. Положим, разговор у нас не пустой, а значит, и о том, что есть. Согласившись же с этим, тем самым придется признать, что это наше «есть», несомненно, прикреплено к первоначалу-единому-благу. Оно их свойство, атрибут, предикат. Первоначало, говоря несколько иначе, обладает бытием. Другое дело вопрос о том, тождественно ли оно бытию, есть ли первоначало и бытие одно и то же? Примем, что оно бытийствует, есть бытие, но из этого вовсе не последует, что всякое бытие суть первоначало. Ничто, кажется, не мешает нам говорить о бытии не только первоначала — а еще и о бытии «концов» и следствий. Они ведь тоже есть.

С этим нельзя не согласиться. Согласие наше между тем не исключает уточнения в таком роде: они, «концы» и следствия, есть-то есть, да вот бытие их не изначально, не довлеет себе. Напротив, оно вторично и производно. А это, в свою очередь, означает, что по сути «концы» и следствие не есть они сами. Они выражают собой то, чем не являются. Более того, «концы» и следствия бытийствуют лишь в той мере, в какой не тождественны себе. В качестве бытия они отсылают нас к иному, то есть в конечном счете к первоначалу. Как будто мы и приходим в этом случае к заключению о том, что равно истинными будут оба суждения: и то, что первоначалу свойственно бытие, и то, что оно есть собственно бытие.

Однако в качестве бытия, как совпадающее с ним, первоначало неизбежно теряет свое определяющее свойство — быть началом, начинать собой иное себе.

В самом деле, бытие, будучи бытием и только, довлеет себе таким образом, что не содержит в себе никакого импульса выхода из своей самотождественности. Если же бытием начинается бытие, лишенное инаковости, то оно всецело останется самим собой и, разумеется, никаким первоначалом не станет. Бытие будет длить себя в себе самом, оставаясь самим собой, что, опять-таки, ни к какому первоначалу отношения не имеет. Как хотите, но не получается из первоначала (единого, блага) бытия и только, не тождественно оно бытию и не конкретизируется им, оставаясь все тем же первоначалом.

В принципе, ничего нам не мешает признать наличие у первоначала свойства бытия. Можно пойти и дальше, утверждая, что первоначало есть бытие, причем даже и бытие по преимуществу, то есть первобытие. Но в этом случае придется сделать и следующий шаг, утвердить за первоначалом еще и некоторую другую реальность

(я почти готов сказать, некоторое другое бытие) помимо бытия. Под ней мной подразумевается, в частности, свойство начинать собой нечто, чем первоначало уже не является, что ему не тождественно. Эта «начальность» начала заложена в нем как бытии, пускай будет так, и все же она из бытия как такового не вытекает. Начинаемое каким-то образом становится новым бытием, которого, по крайней мере таким же, каким оно стало теперь, до этого не было. Иными словами, из первоначала происходит некоторое бытие наряду с ним. Понятно, что оно следствие причины-первоначала, а значит, лишено существенности, его бытие не есть оно само. Но не упустим и другое: нечто, из первоначальности так или иначе возникло. Как причиненное, возникшее может быть признано все тем же первоначалом, в качестве же того, что причинено и обусловлено — уже нет. Первоначало начинает собой инобытие. Оно бытие еще и как источник бытия, а не просто и только бытие. В этом отношении первоначало *сверхбытийственно*, во всяком случае по отношению к начатому им.

Начатое, оно же следствие, тоже обладает бытием, оно есть так же, как есть первоначало. Но, с другой стороны, два этих «есть», два бытия не подлежат уравновешиванию, у них различный бытийственный статут. Откуда и квалификация первоначала как сверхбытия. Впрочем, не только отсюда. Сверхбытием первоначало должно быть признано и как обращенное на самое себя. Оно суть сверхбытие постольку, поскольку является источником бытия, бытие от него производно, по отношению к нему вторично. В этом парадокс и какая-то неразрешимость первоначала как сверхбытия. Оно есть и в то же время еще и нечто большее, чем просто есть. Проще всего сказать, что в первоначале просматривается не только «есть», но и будет, не только данность и наличность, но и возможность. Этот ход, однако, не очень-то помогает делу. Ну, хорошо, первоначало несет в себе как действительность, так и возможность. И почему бы тогда не обозначить его как бытие действительного и возможного?

Полагаю, что подобный ход заведет нас совсем не в ту сторону, где бы первоначало все более проясняется. Отсылка к возможности в настоящем случае не более чем имитирует действительное движение мысли. Это станет более очевидным, стоит нам обратить внимание читателя на то, что квалификация первоначала под знаком возможности оставляет вполне непонятной возможность самой возможности, ее имманентную присущесть первоначалу. Первоначало собой начинает, такое слишком очевидно, не начатое им покамест лишь возможно. Когда же возможное становится реальностью, то мы способны лишь задним числом судить о нем как о некогда возможном. По логике того, что если нечто стало действительностью, то некогда оно было возможным, не далее того. Но разве нужно специально разъяснять — в этом случае имеет место простая и незатейливая отговорка по поводу неочевидного и непонятного?

Когда первоначало нечто собой начало, нам ничего не стоит помыслить начатое еще и в модусе возможности. Правда, точно так же и как необходимое. Но этот последний случай — не есть ли он все-таки свидетельство о первоначале как бытии и только бытии. А как же иначе, ведь необходимое так жестко предзадано, настолько однозначно содержится в первоначале, что нам остается зафиксировать едва ли не тождество неизбежного с первоначалом. Оно есть момент актуализации, самоосуществления первоначала, то же самое первоначало в его развернутости. Так что как само первоначало, так и начатое им равно должны быть отнесены к бытию. В необходимости начало начинает собой и из самого себя. Это действительно ситуация бытия из бытия. Ну а возможность, вернемся все-таки к ней?

В первоначале возможное, строго говоря, помыслено не может быть вообще. Поскольку первоначало таково, оно начинает. Наличие же возможного указывает на некоторое или–или: начинать или не начинать, начнется или не начнется? И т. п. Как-то подобное не пристало первоначалу, дискредитирует и подрывает его на корню. Нет, первоначало и возможность начинать — не начинать лучше не сопрягать. Но и счеты его с необходимостью на самом деле сомнительны и опасны. Поскольку действие первоначала мыслится под знаком строгой необходимости, то все сущее остается принимать как то же самое первоначало в его атрибутах, модификациях и трансформациях. И это действительно будут атрибуты, модификации бытия или, пожалуй, такое можно сказать — первобытия. Но если первоначало все-таки помыслить не только в качестве начинающего иное, точнее будет сказать свое иное, себя как иное, а еще и обладающее самобытием по ту сторону всего начинаемого, то у нас не останется другого выхода, кроме как усвоения первоначалу статута сверхбытия. А что оно есть такое, когда является не просто бытием, но еще и тем, что представляет собой источник для бытия другого, уже не себя самого в своих атрибутах, модусах и трансформациях. Первоначало такого рода сверхбытийственно и потому, что вполне инородно всякому другому бытию, но прежде всего ввиду своей отмеченной источности. То, что служит причиной иного по отношению к себе бытия, оно и бытие и нечто большее, некоторое «сверх». Оно есть, в котором заявляет себя то, чего не было. Откуда оно взялось? Из первоначала в его бытии, но не как его бытие, а как нечто превозмогающее бытие первоначала. Начатое началом по отношению к последнему избыточествует, выходит за пределы первоначала, точнее, выводится им вне себя. В буквальном смысле бытие становится в ином себе своим сверхбытием. От него как бытия исходит бытие сверх, точнее, нечто сверх бытия, в буквальном и точном смысле слова сверхбытие.

Но тогда вроде бы как получается, что как раз начатое, а не само начало относится нами к сверхбытию. Это полностью противоречит сделанной нами ранее заявке на сверхбытийственность именно первоначала. Отрекаться от нее вовсе нет никакого смысла. Это становится очевидным, когда мы примем во внимание простейшее обстоятельство: начатое первоначалом сверхбытийствует не само по себе, а благодаря первоначалу. Его сверхбытийственность отсылает не к самой по себе, а к тому, что ее вывело к бытию. Способность к продуцированию сверхбытийственного удостоверяет как раз сверхбытийственность продуцирующего, а вовсе не его «продукта». Это, знаете, как обыкновенно говорится о чем-то сверхъестественном. Оно признается таковым несмотря на то, что произошло в нашем посюстороннем, «естественном» мире и с его естеством. Другое дело, что источник происшедшего никак не может быть признан естественным. Поэтому ввиду своего происхождения происшедшее и квалифицируется как сверхъестественное.

До конца свести счеты первоначала с бытием позволяет обращение к тому обстоятельству, что оно, будучи начинающим, само начала не имеет. Безначальность же первоначала как будто прямо указывает на его тождество с бытием. А как же иначе, ведь не имеющее начала всегда есть, у него нет «не было» и «не будет», это вечное и неизменное в своей бытийственности бытие. Ну что же, примем этот аргумент всерьез. Только тогда придется считаться с тем, что безначальное бытие, будучи чистой данностью, провоцирует вопрос в таком роде: и почем это бытие-первоначало есть, бытийствует и его не могло не быть? Кому-то, наверное, покажется, что такого рода вопросы заслуживают ответа в духе «потому что кончается на у». Мне, однако, ничего такого не кажется, и вот почему.

Первоначало в качестве безначального бытия, чтобы не вызывать вопросы по поводу своей бытийственности, должно быть оправдано через обнаружение в нем непременности своего бытия, того, что ему никак нельзя иначе, чем быть. Такое обнаружение, буде оно осуществится, начисто снимает наше недоумение и подозрительность: «Надо же, и ведь взялось откуда-то это безначальное бытие, все-таки странно, что есть именно оно, а не что-либо другое». А оно на самом деле ниоткуда не взялось, потому что первоначало — это не только безначальное бытие. Первоначало, будучи сверхбытийственным, не просто есть, у которого нет начала. Скорее наоборот, оно начало, которому присуще «есть», свойственно быть. Оно источник бытия, в том числе и собственного. В известном смысле первоначало само начинает себя, и это несмотря на то, что оно безначально. Его безначальность в том, что первоначало начинать себя может не иначе, чем самим собой и с самого себя. Самим собой и с самого себя, но начинать. Собственно, первоначало если и представляет собой бытие, то как начинающееся им. Скажу почти уже заплетающимся языком — начальность первоначала безначальна, оно вечно (всегда) начинается, то есть устремляется к бытию, осуществляется как бытие, есть само бытие, его источник и то, что выходит из источника. Как хотите, но в нашем случае безначальность начинания первоначала — это выход. Он открывает перспективу снятия несовместимости в первоначале равно ему присущих безначальности и начальности, так же как и позволяет развести столь близкие и в то же время совсем не тождественные первоначало и бытие. О безначальности начинания первоначала уже не скажешь с недоумением: ведь откуда только взялось, почему-то есть то, что есть. Первоначало не есть, оно начинается, точнее, начинается его «есть», причем начинание первоначала безначально. Конечно, далее могут последовать вопросы, связанные с первоначалом, но они уже не будут таким же исходным, радикальным и неизбывным недоумением, касающимся бытия, применительно к первоначалу. Оно не есть и тем более не почему-то есть, с него все начинается, оно тождественно началу всего и вся, наконец, первоначало, сам его принцип не отвечает за то, что существующее существует так, а не иначе. Ответ здесь должен содержать дальнейшие интерпретации первоначала. Главное для нас в том, что первоначалу уже не предъявишь претензии, уместные применительно к бытию. Скажем, вопрос почему первоначало начинается и начинает, вовсе не тождествен вопросу, почему есть бытие.

В бытии как таковом принцип бытия не заложен. Поскольку оно есть, то оно есть, поскольку оно такое, то оно такое. Бытие мы фиксируем и способны объяснить и понять в нем все, кроме самого бытия. «Что» и «как» нами могут быть обретены, но вовсе не «почему». С первоначалом картина иная. Само не будучи бытием, оно вместе с тем является принципом бытия. Самым абстрактным, неразвернутым, зачаточным, но все же является. Первоначало — это воплощение «потому что», в том числе и в отношении бытия как такового. Но это именно принцип «потому что», заявка на него и менее всего само осуществление принципа. Хочешь понять, почему бытие, обратись к первоначалу. Далее же неминуемо придется вглядываться в него, пытаться определить, что оно такое, в чем состоит. Достаточно напомнить, что те античные философы, с которых принято начинать философию, не только обращались к первоначалу, в обязательном порядке они еще и определяли его, отождествляли первоначало с некоторой представлявшейся им первоначальной реальностью. Чего стоит одна только знаменитая фалесовская вода в качестве первоначала. У Фалеса она именно изначальна. Насколько можно судить по сохранившимся скудным фрагментам,

«первофилософа» касалось прежде всего то, что «начало все сущих вещей — вода… Все из воды… И в воду все разлагается»[4]. Это как-то понятно, подобное можно себе представить и наглядно продемонстрировать на примерах. Какими бы они ни казались простодушными, уже довольно близким преемникам Фалеса на почве философии, примеры эти демонстрируют неотменимое. Первоначало всего лишь точка отчета при рассмотрении исходной и основополагающей реальности философии, того, что содержит в себе ее предмет, всю философию как целое до того, как она будет развернута в своих определениях и конкретизациях. Полагаю, что непригодность для такой роли бытия в достаточной мере очевидна, чтобы прибегать к дополнительным развернутым аргументам и демонстрациям. С меня и того будет довольно, если мы обратимся к одному исключительной и непреходящей значимости прецеденту, который представляет собой доктрина Парменида.

Понятно, что выбор мой связан с обстоятельством общеизвестным, тем, что Парменид поставил бытие в центре своей философии. С бытием он ассоциируется так же прочно, как Фалес с водой или Пифагор с числом.

Бытие для Парменида альфа и омега всего сущего и, кажется, нам только и остается присвоить ему ранг первоначала по подобию того, что таковым у его предшественника Фалеса была вода. С бытием первоначалом дело однако не клеится. Несомненно, оно представляет собой первореальность. Ничего превосходящего бытие, по Парменид, помыслить невозможно. Но попробуем спросить себя, что начинает собой парменидовское бытие в качестве первоначала? И нам придется согласиться, начинание — это сказано совсем не про него. Во всяком случае, так могут быть истолкованы следующие строки из поэмы Парменида «О природе»:

…… Один только путь остается
…«Есть» гласящий; на нем — примет очень много различных,
Что нерожденным должно оно быть и негибнущим также,
Целым, единородным, бездрожным и совершенным.
И не «было» оно и не «будет», раз ныне все сразу
«Есть», одность, *сплошное* …….
…….
И неделимо оно, коль скоро всецело подобно;
Тут вот — не больше его ничуть, а там вот — не меньше,
Что исключало бы *сплошность*, но все наполнено сущим.
Все *непрерывно* тем самым сущее с сущим.
Но в границах великих оков оно *неподвижно*,
Безначально и непрекратимо; ……[5].

Я специально выделил шрифтом такие парменидовские характеристики бытия, как «сплошное» и «сплошность», «непрерывно», «неподвижно», «безначально». Каждое из них со своими особыми акцентами указывает на в основе своей одно и то же. Оно в такого рода самодовлении бытия, которое не предполагает выхода в иное ему. У Парменида есть только первобытие и никакого другого, производного от него. Оно — что угодно, только не первоначало. Непосредственно под безначальностью бытия Парменид явно имеет в виду исключительно его внутреннюю характеристику. Оно

[4] Фрагменты ранних греческих философов.— Ч. 1.— М., 1989.— С. 109.

[5] Там же. С. 296.

никогда не начиналось. Но весь текст и контекст парменидовской поэмы указывает и на то, что оно еще и не начинает собой ничего иного. Чтобы начать иное, нельзя быть сплошным, ничем не дифференцируясь внутри себя. Для этого необходимо какое-то саморазъединение внутри пускай и ненарушимого единства. Но Парменид в своей характеристике бытия идет и дальше непрерывности. Оно у него еще и неподвижно, абсолютным образом и внутри себя.

В таком духе трактуемое бытие только и можно представить себе как некоторое раз и навсегда оцепеневшее. Этому, правда, самым откровенным образом противоречит положение Парменида из числа самых известных: «То же самое мысль и то, о чем мысль возникает»[6]. Буквально понятое, оно провоцирует нас на трактовку его едва ли не в духе Гегеля, согласно которому различие между бытием и мышлением состоит в том, что собственно бытие — это бытие в себе, тогда как мысль — это бытие для себя. В этом случае нам придется отнести сплошность, непрерывность, неподвижность, безначальность к чистому в себе бытию. Непонятным, однако, останется, как, по Парменидy, осуществляется переход от в себе- к для себя бытию. В общем-то, непонятность здесь вполне однозначно указывает на неразрешимость. Никогда бытие в парменидовском истолковании не разрешится в мышление. Оно совершенно однозначно представляет собой беспримесное бытие в себе и ничего другого даже в намеке и самом смутном обещании. Поэтому единственное, что нам остается,— интерпретировать парменидовское «то же самое мысль и то, о чем она возникает» не в онтологическом, а в гносеологическом измерении. А это предполагает озабоченность Парменида исключительно отнесением бытия к сфере компетенции мышления и, соответственно, истины. Бытие постигается мышлением, другого пути к нему нет. Другой путь уводит к чувственно воспринимаемому, а значит, и к противоположным истине мнениям и мнимостям. Мысль потому и тождественна бытию, что вполне ему адекватна, есть бытие в мысли.

Тут, правда, неизбежно возникает противоречие. Оно не в том только, что мысль — это мысль о бытии и бытие в мысли. Все упирается в парменидовскую трактовку бытия. Будучи сплошным, непрерывным, неподвижным, бытие непроницаемо тождественно себе, и мыслить его остается не иначе чем самому становясь сплошным, непрерывным, неподвижным, в конце концов тождественным самотождественности бытия. Такая оцепенелость уже не мысль, а полная с ней несовместимость. Бытие мышление в себя не впускает, если же быть более точным, впустив в себя, оно его начисто изживает. Как ни верти, а нет настоящей мыслительной соотнесенности мышления с парменидовским бытием. И это при том, что классическое парменидовское различение путей знания истины и мнения, умопостигаемого и чувственно воспринимаемого, в его доктрине было призвано обозначить разрыв между бытием и тем, что людьми за него принимается. Этот разрыв вполне неизбежен, более того, он тяготеет у Парменида к тому, чтобы быть разрывом между бытием и небытием. Чувственно воспринимаемый мир мнений, по Парменидy, не есть чистое небытие только потому, что небытия, согласно его учению, нет и быть не может. Это утверждение он настойчиво выдвигал и акцентировал. Будучи неуклонно промыслено, оно бы и для самого мышления не оставило бы ни малейшего зазора. Парменидy осталось бы сказать: нас нет изначально, окончательно и бесповоротно. Поскольку же такое совершенно невозможно ввиду его вопиющей самопротиворечивости, то и оставалось Парменидy наряду с собственно

[6] Фрагменты ранних греческих философов.— Ч. 1.— М., 1989.— С. 297.

бытием попустить еще и существование чего-то ущербного и убогого, что как будто есть, а вроде бы его и нет совсем. Так или иначе, но положение, в которое себя поставил Парменид, не может не быть связано с его ставкой на бытие как высшую и последнюю реальность. Помысленное в таком своем измерении, оно оказалось совершенно неподходящим на роль первоначала. Ничего начинать собой парменидовское бытие не способно постольку, поскольку оно — это есть, которое констатируется в своей чистой данности и самотождественности. Но так помысленное бытие не только не годится на роль первоначала, оно еще и блокирует всякую возможность помыслить его наряду с бытием. Вот и остается реальность, по Пармениду, лишенная начальности, от чего она и застревает в невнятице то ли бытия, то ли небытия без всякой перспективы выхода из нее.

Заключение о непригодности бытия в качестве первоначала, продемонстрированная нами на материке философии Парменида, все-таки нуждается в одном дополнительном уточнении. А именно по части того, что греческий философ смотрит на бытие как на чистое «есть». У него речь идет о бытии в себе и самом по себе, им же оно как таковое не исчерпывается. Это станет очевидным в последующих философских системах. Одна из них так прямо и будет начинаться с бытия, которое обнаружит потенции выхода в иное, то есть заявит себя как первоначало. Для этого, однако, бытию пришлось претерпеть коренную трансформацию. Но как бы далеко она ни заходила, все равно исходная парменидовская сосредоточенность на бытии, которое оторвано от иного ему как от того, что подлинно не существует, а есть только видимость и мнимость, сохранится. В бытии как таковом, будь оно парменидовским чистым в себе или гегелевским переходом от в себе к для себя, настоящих потенций для бытия первоначала нет. Действительно, философии лучше, точнее же, только и можно было начинаться с понятия первоначала, с тем чтобы в дальнейшем обнаруживать в себе другие реалии в качестве своих моментов, в том числе и бытие.

До сих пор движение в этом направлении обнаружило, что первоначало дало о себе знать как единое, благо и далее бытие, между тем как тема ничто до сих пор так и не прозвучала. Выходов на него пока так и не обнаружилось. Возможны они или нет — это подлежит дальнейшему выяснению. Впрочем, пространным оно не будет, потому что первоначало перспектив для соприкосновения с ничто не открывает, более того, оно блокирует возникновение темы ничто. Так по отношению к первоначалу легко обнаруживает свою неуместность вопрос о том, а что было до того, как возникло первоначало. Очевидно, что оно не возникало, никогда не начиналось, оно начинает, будучи безначальным началом. Поэтому доначальное как небытие и ничто исключается, его не могло быть ни в каком отношении.

Несколько иная ситуация с вопросом о том, что было до того, как первоначало начало то или иное из начатого им? Отвечая на него, можно попытаться высказаться в таком роде: действию первоначала как начинанию того или иного ничего не предшествовало. Или, иными словами о том же самом: начатому предшествовало ничто. Прежде чем стало «есть», было «нет», и т. п. Аргументы в духе приведенного действуют неотразимо при одном условии. Тогда когда первоначало мыслится не просто обладающим самобытием и самодовлением, но еще и вне своей роли начинающего иное. Такое же вряд ли оправдано, поскольку в первоначале уравновешены и симметричны самонаправленность и выход за свои пределы. Последнее для него так же непременно и конститутивно, как и первое. Поэтому сказать, что начатому первоначалом ничего не предшествует или же предшествует ничто, было бы равнозначно утверждению

о предшествовании ничто в том числе и для самого первоначала. А почему бы и нет, если не начавшее иного себе еще не есть первоначало. Допустим, оно представляет собой ничего собой пока не начинающее первоединое. Оно тем не менее должно стать первоначалом, между ними тем самым обнаруживается некоторый зазор небытия или ничто. Чему еще предстоит быть, обязательно присуще добытие, в нашем случае в качестве небытия первоединого первоначалом.

Неразрывная связь между первоначалом с начатым им блокирует наличие ничто еще в одном отношении. Я имею в виду то очевидное и простейшее обстоятельство, что вышедшее из первоначала, в отличие от него, хрупко, уязвимо, преходяще. Первое не мыслимо без последнего, поскольку оно есть, но оно вполне мыслимо несуществующим. И не приходим ли мы тогда к положению, согласно которому ничто все-таки сопряжимо с первоначалом, в него первоначало может быть продолжено, хотя и не непосредственно, а, напротив, опосредовано начатым им. По логике приблизительно такой: самодовлеющее в качестве первоединого и вместе с тем становящееся иным себе, первоначало в этом ином довершается ничто, когда это иное уходит в небытие. Иное не только в своем бытии, но и в небытии ничто тогда должно быть признано своим другим по отношению к первоначалу.

Такая встреча первоначала и ничто, укорененность последнего в первом может быть признана неотразимо убедительной лишь при условии принятия того, что в ином первоначало разуплотняется и изнемогает вплоть до небытия. Это логика вертикали, верх которой ослепителен, низ же тускнеет и крошится вплоть до своего исчезновения. Возможна, однако, еще и логика окружности. Она предполагает что «концы», начатые первоначалом, не висят там, внизу, беспомощно и погибельно, а увязываются с тем, откуда вышли. Приняв это допущение, остается признать, что выходящее из первоначала и возвращается в него, вновь становится первоначалом, преодолевая свою инаковость ему.

В этой логике, коли уж ее принимать остается между тем один сомнительный момент. В соответствии с ней вышедшее из первоначала оказывается тем же самым первоначалом, инаковость одного по отношению к другому по существу игнорируется. Есть одно только первоначало и ничего, кроме первоначала, исходящие из него «концы» суть оно само, развернутое вширь, с тем чтобы впоследствии свернуться в собственно первоначало. Непонятным, правда, становится необходимость существовать ему «сжимаясь-разжимаясь, замирая-занимаясь». Как-то оно проще, ясней и понятней мыслить первоначало в нем самом, без всяких его игрищ в иное.

Вот мы и приходим к тому, что каким путем ни пойди, какую логику ни прими, прямой ли вертикали или окружности, от ничто всецело нам не отделаться. И во втором случае, как минимум, его привкус дает о себе знать. Он связан с тем, что, если уж начатое произведено первоначалом, оно никогда не будет всецело сведено к первоначалу. Пускай существенное в начатом от первоначала, несущественное каким-то образом тоже существует, пускай ущербно, поверхностно, неустойчиво и текуче. Когда же эта ущербность, поверхностность, неустойчивость, текучесть исчезает, оно становится ничто. В конце концов, за его появление отвечает первоначало, это оно наследило ничто, изведя из себя заведомо подлежащее аннигиляции, хотя бы в каких-то своих моментах. Все начатое (а безначально, как мы помним, одно только первоначало) имеет свой конец — в этом обстоятельстве самом по себе содержится обещание ничто, его неизбежная прикрепленность к первоначалу. Но можно указать и на другое обременение первоначала ничто. На этот раз оно вытекает из того, что первоначало

начинает собой то, чего исходно не было, не было, то есть было в качестве ничто. Этот момент актуализируется в действительности лишь после того, как начатое первоначалом осуществилось. Осуществившись, оно демонстрирует собой не просто бытие в соотнесенности со сверхбытием. Не в меньшей мере состоявшееся бытие отсылает нас к предшествовавшему, к тому, что некогда его не было. Быть не всегда, не изначально, а еще лучше не безначально — это и предполагает соотнесенность не только с первоначалом, но еще и с ничто. Бытие выходит из сверхбытия и становится бытием, неотрывным от ничто. Последнее при этом указывает на такое родство между бытием и сверхбытием, первоначалом и вторичными «концами», которое не есть тождество и совпадение, у родства есть свои пределы. Оно предполагает непреодолимый зазор между родственниками, он же бездонная пропасть ничто.

К 410-летию «Ratio studiorum»

Д. В. Шмонин

REGULAE PROFESSORIBUS, ИЛИ КАК ИЕЗУИТЫ УЧИЛИ ФИЛОСОФИИ

Общество Иисуса не только дало миру многих католических религиозных деятелей — миссионеров, просветителей, теологов, философов, литераторов, ученых; оно создало универсальную систему образования, пережившую свой расцвет в конце XVI–середине XVII века, широко распространенную в Европе вплоть до 1773 года[1], сохраненную в российских землях, восстановленную после 1814 года[2] и до сих пор существующую, хотя и в сильно измененном, осовремененном виде.

Цель настоящей статьи — показать место схоластической философии в педагогической системе, соединившей традиции средневековой учености и новые прагматичные подходы к образованию и воспитанию.

В основу этой системы легла тщательно продуманная педагогическая модель[3], сложившаяся в начальные полвека образовательной деятельности ордена, с момента открытия иезуитской коллегии в итальянской Мессине в 1548 году и до публикации в 1599 году официального текста педагогического устава «Ratio Studiorum», некоторым элементам которого и посвящена настоящая статья[4].

---

[1] В 1773 г. папа Климент XIV в своем бреве «Dominus ac Redemptor» запретил деятельность ордена.

[2] Булла папы Пия VII «Sollicitudo omnium ecclesiarum» восстановила Общество Иисуса после 40-летнего перерыва в его деятельности, которая не прекращалась лишь в России. См. об этом: Инглот М. (S. J.) Общество Иисуса в Российской империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всём мире. М., 2004; Россия и иезуиты. 1772–1820 / Отв. ред. М. Инглот (S. J.), Е. С. Токарева. М.: Наука, 2006.

[3] Под системой образования мы понимаем и всю институциональную сеть учреждений ордена, связанных с образованием и воспитанием, организационный и кадровый ресурс, методическое обеспечение учебного процесса; педагогической моделью — теоретическую составляющую этой системы, существо и, одновременно, схема которой нашли свое выражение в «Ratio Studiorum».

[4] Работа, выполненнаяпри поддержке РГНФ, проект № 08-03-00636а, продолжает исследования иезуитской системы образования и места в ней философии, которые выполнялись ранее: Шмонин Д. В. «Ratio studiorum» и парадоксы иезуитского образования // Записки Горного института.— Т. 152.— СПб., 2002.— С. 266–268; Цыпина Л. В., Шмонин Д. В. Образовательная модель ордена иезуитов и становление педагогической культуры Нового времени // Вестник Русской христианской

То, что модель, разработанная иезуитами, не была абсолютно оригинальной, вряд ли подлежит сомнению. Протестантский теолог и педагог Иоганн Штурм уже в 1565 году высказал мнение, что иезуиты строят свое образование, заимствуя его разработки: «Ut a nostris fontibus derivata esse videtur»[5]. И хотя подобные намеки (а иногда и прямые обвинения) строятся на целом ряде программных и методических совпадений, не стоит, однако, говорить о том, что иезуиты «бесхитростно» воспользовались протестантскими разработками: хорошо известно, что традиции образования в Европе имеют гораздо более глубокие — нежели Реформация,— корни, да и самих реформаторов, свою очередь, трудно назвать первооткрывателями новых педагогических технологий и прогрессивных методик[6].

Не следует забывать, что в течение всего XV столетия динамично развивалось университетское образование. К началу XVI века к почтенным университетским центрам — Парижу, Оксфорду, Кембриджу, Болонье, Саламанке, Праге, Вене и др.— присоединились несколько десятков новых. Открываются университеты в Германии (Лейпциг, Тюбинген, Мюнхен и др.), Швеции (Упсала), Дании (Копенгаген), Шотландии (Глазго, Эбердин), Голландии (Лувен). На Пиренейском полуострове в первые годы XVI века, помимо Саламанкского университета, который называли «Испанскими Афинами»[7], существовали более десятка высших учебных заведений, в том числе ведущий португальский учебный центр — Университет Коимбры, а в Испании работали университеты в Гранаде, Толедо, Севилье, Валенсии и нескольких других крупных городах. Вторым после Саламанкского считался университет, основанный в 1500 году в городе Алкала́-де-Энарес[8]. Кроме коллегии св. Ильдефонсо, ставшей ядром учрежденного университета, особую роль приобретает Collegium Trilingue — Коллегия трех языков — латинского, греческого и еврейского, которая уже в первые два десятка лет своей работы приобрела известность и уважение как центр изучения языков и библеистики; по образцу Алкалы латино-греко-еврейская коллегия была основана и в Лувене. В Алкале в 1526 году (в Саламанке годом позднее) слушал лекции Игнатий Лойола.

Неудивительно, что университетские традиции Саламанки, Алкалы и, конечно, Парижа, оказали воздействие на формирование иезуитской модели образования и ста-

---

гуманитарной академии. 2005.— Т. 6. С. 261–276; Шмонин Д. В. Схоластика и педагогика (Об иезуитской модели образования и некоторых причинах ее успешности в XVI–XVII вв.) // Религиозное образование в России и Европе в конце XVIII — начале XIX в. / Под ред. М. Инглота, Е. С. Токаревой.— СПб., 2009.— С. 7–15. О философии иезуитов эпохи Контрреформации и развитии схоластики в XVII в. см. подробнее: Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006; Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в.— М., 2009.

[5] «Это выглядит как заимствованное из наших источников» (См.: Schwickerath, Robert. Jesuit Education, Its History and Principles, Viewed in the Light of Modern Educational Problems. St. Louis, 1903. P. 19.

[6] Можно вспомнить об итальянских педагогах Витторино да Фельтре (1378–1446) и Гуарино Гуарини (1374–1460), которые внесли существенные изменения в практику преподавания тривия и квадривия, организовав (независимо друг от друга) школы, в которых обучение и воспитание строились на принципах христианского благочестия и гуманистических идеях, о папах-гуманистах, таких, например, как Николай V и Пий II.

[7] Известно, что Коперниканская модель Солнечной системы одну из первых апробаций проходила в аудиториях Саламанкского университета.

[8] Этот город возник в свое время на месте римского Комплутума, поэтому университет стал именоваться Universitas Complutense.

новление системы, которая найдет свое отражение в педагогическом уставе ордена «Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu».

По мнению историков ордена, важное влияние на этот процесс оказала и гуманистическая атмосфера голландской школы, с наибольшей силой проявлявшаяся в университетской жизни Лувена[9]. Следует добавить, что востребованность и успешность иезуитского образования возрастали на фоне упадка университетов в протестантских землях, где религиозный реформаторский дух нередко вступал в противоречие с рационально-схоластической университетской традицией, что приводило к увольнению профессоров, падению числа студентов, даже закрытию факультетов.

Если же вернуться к школьному образованию, то любые разговоры о заимствованиях теряют смысл, когда мы начинаем сравнивать масштабы применения педагогических новаций у протестантов и иезуитов: против «штучных» школ, как у того же И. Штурма, Общество выставляло сотни разноуровневых учебных заведений в различных частях Европы и за ее пределами.

Основы стратегии иезуитского образования намечены в написанных Игнатием «Конституциях» (1547–1563), над которыми он продолжал работать вплоть до своей кончины в 1556 году.[10] Просвещению и воспитанию посвящена 4-я, самая пространная, из 10 частей этого документа. О том, что это были именно общие принципы, свидетельствует указание на необходимость дальнейшей разработки свода правил, призванных регулировать построение системы образования[11]. Последующие генеральные конгрегации закрепили особое отношение ордена к учебной и воспитательной деятельности, которая стала считаться «особой и характерной обязанностью Общества»[12]. При этом Общество опиралось на идею Игнатия о целостном воспитании личности человека, его интеллекта и религиозности, максимальном развитии всех его способностей[13].

Быстрый рост учебных заведений Общества требовал унификации образовательной деятельности, выработки общей методологической базы и разработки учебных планов и программ. Одним из первых иезуитов, посвятивших себя этой работе, стал о. Наталис (Херонимо Надаль), получивший образование и преподававший в Парижском университете, а затем приглашенный, или, лучше сказать, назначенный на должность ректора в упоминавшуюся нами первую иезуитскую коллегию в Мессине. Там он со-

---

[9] Недаром ряд иезуитских педагогов первого ряда — выходцы из Нидерландов Достаточно упомянуть таких, как Петер Канизий, Петер Бузеус (Пьер Бюсе), Франц Костер и др. (См.: Schwickerath R. Jesuit Education… P. 138.)

[10] Ganss G. E. Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University: A Study in the History of Catholic Education. Milwaukee, 1956. P. 201–202.

[11] Conststitutiones. P. IV. Cap. XIII. Decl. A: «De statutis, inquiunt, lectionum horis, ordine, ac modo, et de exertitationibus tam compositionum (quas a Magistris emendari oportet) quam disputationum in omnibus facultatibus, et pronunciandi publice orationes et carmina, speciatim in quodam tractatu per Generalem Praepositum approbatoagetur seorsum, ad quem haec Constitutio nos remittit; id dumtaxat momendo, illa locis, temporibus etpersonis accommodari oportere, quamuis ad illum ordinem accedere, quoad fieri potest, conueniat» // Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen Schulbücher und pädagogische Miscellaneen aus den Landen deutcher Zunge. Berlin: A. Hofmann & Comp., 1887. Band V. Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu — 2. S. 26.

[12] Эта формулировка 8-го декрета 8-й Конгрегации (Decreta Congregationum Generalium. Congr. 8., Decr. 8.) // Monumenta Germaniae Paedagogica. Band II. Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu — 1. S. 70–125.

[13] Ganss G. E. Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University… P. 192–193.

ставляет первый сборник правил, а точнее, педагогический трактат «De Studiis Societatis Jesu», который спустя несколько лет[14] был принят за основу в открывшемся в 1551 году «головном» учебном заведении иезуитов — Римской коллегии, получившей известность как Григорианский университет («Ratio studiorum Collegii Romani», 1558)».

Свой вклад в создание новой образовательной модели внес о. Ледесма, который, пройдя путь обучения в Алкале, Париже и Лувене, вскоре после вступления в Общество в 1557 году был приглашен профессором, а затем стал префектом студий Римской коллегии, в которой и проработал до своей смерти в 1575 году. Его разработки легли в основу раздела Ratio Studiorum, посвященного правилам для профессоров классических языков[15].

Эти и другие разработки[16], а также то, что свои планы занятий формировали «снизу» коллегии в Испании, Италии и Германии, свидетельствовали о настойчивом желании ректорского корпуса и преподавательских корпораций иметь в своем распоряжении подробные методические и педагогические правила, разработанные и утвержденные в Обществе. Подобного мнения придерживалось и руководство ордена. Известен такой основополагающий документ, как изданный генеральным настоятелем[17] ордена Франческо Борджиа («Ratio studiorum Borgiana», 1569). Но завершение эта обширная систематизирующая работа получила при генеральном настоятеле Клаудио Аквавиве.

Аквавива, руководивший Обществом Иисуса с 1581 по 1615 год, заслуживает в связи с его вкладом в становление иезуитской системы образования отдельного рассмотрения, которое не может быть дано в этой статье. Упомянем лишь, что это был талантливый человек, выходец из знатной семьи, имевший хорошее светское образование (гуманитарные науки, право, философия), священник, хорошо ориентировавшийся в папском окружении, преподаватель философии в изезуитской коллегии в Неаполе, ректор, провинциал Неаполя, а затем Рима. В 37 лет Аквавива стал генеральным настоятелем ордена, которым управлял почти три с половиной десятилетия. Ему удалось сохранить дух и идеалы Общества, заложенные св. Игнатием, укрепить единство и усилить мошь организации (приведем несколько цифр из «Истории Общества Иисуса» В. Банджерта[18]): число членов ордена за время правления Аквавивы увеличилось с 5 до 13 тысяч, учебных заведений со 144 до 372, резиденций с 33 до 123, провинций с 21 до 32[19].

Вскоре после своего избрания (февраль 1581) IV Генеральной конгрегацией на высший пост в Обществе Аквавива создал комиссию из 12 профессоров, представлявших 6 национальностей и, соответственно, различные национально-культурные традиции и особенности организации занятий в педагогических учреждениях иезуитов на местах,

---

[14] Litterae Quadrimestres // Monumenta Paedagogica, Madrid, 1901–1902. Vol. I. P. 349–358. (Monumenta Paedagogica — 2 тома многотомного изданияMonumenta Historica Societatis Jesu, выходившего с 1894 по 1903 г. Не следует путать его с используемым нами не менее фундаментальным изданием Monumenta Germaniae Paedagogica отца Пачтлера.)

[15] Ganss G. E. Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University… P. 208.

[16] О других документах, проектах, набросках педагогического устава см.: Ganss G. E. Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University… P. 202–208.

[17] Чаще генеральных настоятелей называют генералами.

[18] Bangert W. A History of Society of Jesus. 2-nd ed. St. Louis, 1986. Об Аквавиве и развитии ордена в период его правления см. главу 3. P. 97–175.

[19] Bangert W. A History of Society of Jesus. P. 97.

ad conficiendam formulam studiorum sequentes Patres (перечислим их в том порядке и в том написании, как они даются в «Monumenta Germaniae Paedagogica»):

Petrus Fonseca (Педро да Фонсека, Португалия),
Franz Coster (Франц Костер, Германия[20]),
Nicolaus Clerus (возможно, Николя Клер, Франция),
Sebastian Morales (Себастьян Моралес, Португалия),
Franz Adorno (Франческо Адорно, Италия),
Alfons Deza (Альфонсо Деса, Испания),
Johannes Maldonat (Хуан Мальдонадо, Испания),
Achilles Galiardus (Акилле Гальярди, Италия),
Jakob Acosta (Хакобо Акоста, Испания),
Franz Ribera (Франсиско Рибера, Испания),
Ägidius Gonzalez (Хиль Гонсалес, Испания),
Benedikt Sardi (Бенедетто Сарди, Неаполитанское королевство)[21].

Более 3 лет работа комиссии была посвящена отбору и систематизации педагогического материала, который собирался в Риме, начиная с открытия первых иезуитских коллегий. Именно этот практический опыт, выраженный в докладах, письмах, прошениях, разрешениях, инструкциях, хранившихся в архиве генералов ордена, должен был лечь в основу кодификации образования, помочь выработке методики и содержания преподавания.

Деятельность подготовительной комиссии, от которой не осталось каких-либо законченных документов, завершилась, когда в декабре 1584 года по инициативе Аквавивы отобранные материалы были переданы новой группе разработчиков — приглашенных им в Рим ex varii provinciis sex Patres[22]. Эти «шестеро отцов из различных провинций», уважаемые, опытные профессора, были призваны для консультаций по поводу составления свода правил, которые смогли бы упорядочить все стороны жизни иезуитских учебных заведений. Их имена[23]:

Juan Azor (Хуан Асор, Испания),
Gaspar González (Гаспар Гонсалес, Португалия),
Jakob Tirius (Жакоб Тири, Франция[24]),
Petrus Busäus (Busée, Петер Бюсе, Австрия[25]),

---

[20] Франц Костер (1531, Мехельн — 1619, Брюссель), которого мы назвали в примеч. 9 голландцем, здесь упоминается как представитель Германской провинции ордена, поскольку с 1556 г. преподавал математику и теологию в Кёльне, был ректором и провинциалом Германии. См. о нем: Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen Schulbücher und pädagogische Miscellaneen aus den Landen deutcher Zunge. Berlin: A. Hofmann & Comp., 1887. Band II. Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu — 1. S. 140–141.

[21] Monumenta Germaniae Paedagogica… Band V. S. 7.

[22] Claudius Aquaviva. Epistola ad P. Oliverium Manareum Visitatorem. Ratio studiorum examinanda // Monumenta Germaniae Paedagogica. Band V. S. 9.

[23] «Ex Hispania venit P. Joannes Azor, ex Lusitania P. Gaspar Gonzales, ex Gallia P. Jacobus Tirius, ex Austria P. Petrus Busaeus, ex Germaniae superiore P. Antonius Guisanus, Romae commorabatur P. Stephanus Tuccius, omnes administrandarum scholarum vsu praediti, et omnibus pene facultatibus versati…» (Acta Congregationis quae anno 1584… habita est de ratione studiorum instituenda // Monumenta Germaniae Paedagogica. Band V. S. 27.)

[24] По мнению Р. Швайкерета, это шотландец по происхождению James Tyrie (Джеймс Тири).

[25] Р. Швайкерет полагает, что это голландец Пьер Бюсе.

Anton Gussanus (Антон Гузе, Южная Германия[26]),

Stephan Tucci (Стефано Туччи, Италия).

«Комиссия шестерых отцов» ежедневно собиралась на трехчасовые дискусии и регулярно представляла результаты своей работы другой группе экспертов — шестерым ведущим профессорам Римской коллегии, которые просматривали работу первых и давали свои оценки их выводам и предложениям[27]. К этой группе принадлежали Роберто Беллармино и Франсиско Суарес[28].

Летом 1585 года Аквавиве был представлен подготовленный таким образом «черновой» свод правил. Это был обширный «Ratio atque Institutio Studiorum, Per Sex Patres Ad id iussu R. P. Praepositi Generalis deputatos conscripta»[29], включавший указания и комментарии по преподаванию как высших, так и низших дисциплин, различных видах занятий, длине учебного года, дневном расписании, каникулах, дисциплине и прочим вопросам организации жизни учебных заведений. Начинался «Ratio» с теологии, преподавание которой должно было осуществляться с опорой на «Сумму теологии» св. Фомы Аквинского; в него входил список теологических и философских вопросов («De Opinionum Delectu»), которые, по мнению разработчиков, следовало исключить из преподавания или отнестись с осторожностью к трактовкам, не вполне согласующимся, по мнению докторов-иезуитов, с Писанием и Преданием[30]. В этом проявлялась поощряемая Аквавивой известная академическая свобода — свобода не от традиции, но от некоторых штампов и стереотипов школы, требующих буквального следования трактовкам «Суммы теологии», которые стремились преодолеть профессора — разработчики «Ratio».

По распоряжению Аквавивы документ был напечатан небольшим тиражом и «на правах рукописи» разослан в провинции с предписанием, чтобы провинциалы учредили собственные комиссии из числа наиболее уважаемых прелатов, которые сначала должны были составить каждый свое мнение о тексте, а затем в совместных дискуссиях выработать замечания и предложения. Таким образом, направленный в 1586 году в провинции текст не являлся нормативным документом, и поскольку руководство учебными заведениями Общества генеральный настоятель продолжал осуществлять практически «в ручном режиме»[31], сбои в процессе обсуждения текста, которые иногда происходили на местах, вызывали его раздражение.

---

[26] По Р. Швайкерету — Anthony Ghuse (Антони Гузе) из Фландрии.

[27] Acta Congregationis quae anno 1584… habita est de ratione studiorum instituenda // Monumenta Germaniae Paedagogica… Band V. S. 30.

[28] Полный список группы экспертов: Benedictus Sardi (Бенедетто Сарди), Benedictus Giustiniani (Бенедетто Джустиниани), Petrus Parra (Педро де Парра) и Benito Pereira (Бенито Перейра). Сохранилась внушительная пачка рукописей, содержащих критические замечания профессоров Римской коллегии на труды своих коллег из «комиссии шестерых отцов». (См. об этом: Fichter J. H. Man of Spain. Francis Suarez. New-York, 1940. P. 133–134.)

[29] Ratio atque Institutio Studiorum, Per Sex Patres Ad id iussu R. P. Praepositi Generalis deputatos conscripta Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen Schulbücher und pädagogische Miscellaneen aus den Landen deutcher Zunge. Berlin: A. Hofmann & Comp., 1887. Band V. S. 25–217.

[30] См. об этом: Monumenta Germaniae Paedagogica. Band V. S. 18–19;

[31] Аквавива сам был вынужден отвечать на письма провинциалов по учебным вопросам и высылать им разъяснения и временные правила, как, например, «De ratio studiorum» с рекомендациями по организации учебного процесса и преподаванию отдельных дисциплин, в том числе философии и теологии. (Опубликовано Г. М. Пачтлером: Monumenta Germaniae Paedagogica. Band V. S. 12–14.)

Примером дискуссии, которую некоторые негативно настроенные к нововведениям прелаты попытались перевести из академической плоскости в плоскость юридическую, может служить «испанская история» (как ее назвал Г. М. Пачтлер), возникшая именно вокруг включенного в «Ratio» списка «Delectus opinionum», то есть вокруг преподавания теологии. Речь шла о том, что не все рассуждения и мнения Фомы Аквинского, по мнению составителей, следовало принимать за абсолютно истинные; в некоторых спорных случаях от них предлагалось отступать. Это был скользкий момент, поскольку написанные св. Игнатием и утвержденные «Конституции» Общества провозглашали св. Фому официальным автором для обучения во всех иезуитских школах. Некий о. Энрикес, иезуит, профессор теологии, возмутившись тем, что сомнению подвергаются положения св. Фомы, вместо того чтобы представить свои предложения провинциалу, направил свой *мемориал* в Священную испанскую инквизицию. Критику поддержали доминиканские теологи, без восторга относившиеся к иезуитам. Возглавлявший инквизиционный трибунал великий инквизитор кардинал Гаспар де Кирога распорядился изъять копии «Ratio» до окончания расследования, в адрес иезуитов последовали обвинения в отступлении от веры, в тюрьме оказался провинциал Толедо о. Антонио Марсен, двое профессоров из иезуитской коллегии в Монтерее и о. Рипада, ректор коллегии города Вильягарсиа. Скандал вышел за пределы Испании, когда по представлению кардинала Кироги король Филипп II запретил простым иезуитам и супериорам Общества покидать пределы страны без разрешения инквизиции[32].

«В этом затруднительном положении генерал Аквавива обратился непосредственно к папе Сиксту V, который был глубоко возмущен испанскими делами, немедленно дал своему нунцию необходимые указания и с ним же переслал кардиналу энергичное письмо, в котором предлагалось безотлагательно вернуть трактат (“Ratio”.— *Д. Ш.*) в Общество Иисуса…»[33]

Интенсивная «церковно-дипломатическая» работа, которую инициировал Аквавива, возымела действие: предупрежденный о возможности лишения кардинальского сана великий инквизитор ослабил давление на иезуитов, чему способствовала и позиция короля Филиппа, который довольно быстро разобрался в существе дела и не стал препятствовать обсуждению в Испании педагогических новаций Общества.

После получения заключений и поправок с мест в Риме продолжилось редактирование текста «сводной командой» профессоров, в которую вошли Асор, Гонсалес, Туччи, Беллармино, Сарди, Джустиниани, Парра, Перейра, а также Франческо Бенчи, Горацио Торселлини и Фульвио Кардуло[34]. Работа завершилась в 1591 году, и первое официальное издание документа, с титулом «Ratio atque Institutio Studiorum S. J., Romae, in Collegio Soc., anno 1591»[35], было разослано в ведущие учебные заведения в каждую из провинций ордена, теперь уже для полноценной апробации. Аквавива сделал это,

---

[32] Monumenta Germaniae Paedagogica. Band V. S. 18.

[33] Ibid. S. 19.

[34] The Ratio Studiorum. The Official Plan for Jesuit Education / transl. and comment. by Claude Pavur. St. Louis, 2005. P. 219.

[35] «Иногда говорят, что словосочетание Ratio Studiorum неправильно, поскольку не предлагает образовательных принципов. Однако, как заметил годы тому назад отец Айр (Eyre, S. J.), Ratio, приложенное к занятиям, более естественно значит метод, чем принцип, и Ratio Studiorum есть по сути практический метод или система обучения» (Schwickerath R. Jesuit Education… P. 111–112). В немецком переводе в издании Г. М. Пачтлера название выглядит так: «Система и план занятий в Обществе Иисуса» — «System und Plan der Studien in der Gesellschaft Jesu».

опустив, однако, камень преткновения, «Delectus opinionum», и обосновав это в предисловии: «Verum quoniam… Societatem». Этим шагом большой знаток людей достиг двух целей: во-первых, выказал величайшую почтительность в отношении грозных «следователей» в Испании, которым вместе с тем навел золотой мост для отступления; во-вторых, не потерял собственного лица и чести своего ордена, так как выразил намерение следом в ближайшие дни («propediem») переслать и «Delectus opinionum»[36]. Впрочем, в Испанию этот список вопросов отправлен не был. Более того, испанцы получили исключительное право не применять в своей педагогической деятельности это вызвавшее споры и сомнения «приложение»[37].

В такой избирательности к применению столь долго и трудно вырабатываемого документа проявился иезуитский дух, выраженный еще св. Игнатием в «Конституциях»[38], требовавшим, чтобы предлагаемые схемы образования согласовывались с местными традициями, особенностями, максимально учитывали состав учащих и учащихся, настроение духовенства и властей и прочие моменты[39].

В течение 3 лет «Ratio Studiorum» проходил практическую проверку в иезуитских коллегиях, в ходе которой профессора также высказывали свои замечания. В частности, в той же Испании родились возражения прелатов против излишне детализированных методических указаний и чрезмерной формализации учебного процесса[40]. В итоге этой апробации и последующей систематизирующей работы схема образовательного процесса, описанная в «Ratio Studiorum», была утверждена и официально опубликована в 1599 году. Отточенность формулировок, тщательность и детальность проработки «Ratio» показывает, что этот завершенный 410 лет тому назад документ действительно является одним из значительных памятников педагогической мысли, не только определивший направление в развитии школьной и университетской педагогики, но и ставший важным этапом в развитии системы образования.

Обратимся к 4 разделу «Ratio Studiorum», излагающему regulae professoribus superiorum facultatum — правила для профессоров высших дисциплин, который следует после правил для провинциалов (раздел 1), ректоров (раздел 2) и префектов по учебе[41] (раздел 3).

Первым общим правилом для всех профессоров высших предметов (и для всех преподавателей «низших» — грамматико-филологических — классов) является забота о воспитании в учащихся любви к Богу: «Наставник прикладывает особые усилия — и на лекциях, когда выпадает случай, и помимо них,— чтобы подвигнуть своих студентов слушаться Бога и любить Его, а также любить те добродетели, которыми нам следует Ему подражать; и чтобы все студенты стремились к этой цели»[42]. Принцип единства обучения и воспитания, реализуемый иезуитами, заключается в том, что

---

[36] Monumenta Germaniae Paedagogica. Band V. S. 19.

[37] Fichter J. H. Man of Spain. Francis Suarez. New York, 1940. P. 141.

[38] Напр.: Constitutiones. Pars IV. Cap. 4. Num. 3. См. Об этом: Ganss G. E. Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University P. 196.

[39] Ganss G. E. Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University… P. 196–198.

[40] Fichter J. H. Man of Spain. Francis Suarez. New York, 1940. P. 144.

[41] Prefectus studiorum — должность, аналогичная нашим современным должностям проректора по учебной работе в вузе или заместителя директора по учебной работе в среднем учебном заведении (по старой памяти до сих пор нередко называемого «завучем»).

[42] Ratio Studiorum. Regulae communes omnibus professoribus superiorum faculatum. [H 4. 129.] Regula 1.

систематические наставления должны подкрепляться примерами собственной добродетельной жизни, достойной христианина, и смирением профессора по отношению к старшим, а в преподавании — к авторитетам[43].

Правила сохраняют в учебных планах почетное высшее место за теологией, задача которой — свидетельствовать об истинах веры.

Но для тех, кто еще не готов в силу возраста, недостаточной религиозности или недостаточной подготовки принять Откровение, схоластическая философия — основной источник рационального познания Бога и моральной жизни, то есть католического мировоззрения[44].

Путь к философии в коллегиях иезуитов лежал через грамматические и филологические дисциплины (studia humaniora), заслуживающие отдельного описания и анализа[45]. Они готовили учащихся к восприятию дисциплин тривиума и квадривиума. Трехлетний же цикл философских наук или «свободных искусств» (artes liberales), которые в «Правилах» также называются естественными науками (artes vel scientiae naturales), представлял собой сложное и детально проработанное соединение различных курсов, важность которых представлялась разработчикам «Ratio» очевидной:

«Поскольку естественные науки развивают способности к теологии, служат ее глубокому познанию и использованию (perfectam cognitionem et usum), да и сами по себе способствуют [достижениию] той же самой цели, то пусть наставник так их трактует — с надлежащим старанием и во всем искренне ища славы и чести для Бога, дабы приготовить своих студентов, в наибольшей мере наших[46], к теологии и как можно сильнее побудить их к познанию своего Творца»[47].

Философско-гуманитарный цикл занимал «не менее чем три года, по 2 часа каждый день — один до полудня, другой пополудни»[48]. (Место в расписании, впрочем, могло варьироваться в зависимости от складывавшихся в каком-либо университете собственных традиций или местных условий.)

На первом году цикла изучалась логика, причем вначале профессор читал двухмесячный вводный курс, «не столько диктуя, сколько поясняя то, что будет казаться необходимым, из Толедо или Фонсеки[49]»[50]. Логику вообще предписывалось изучать преимущественно в практическом ключе как инструмент организации диспутов[51], оставляя в стороне вопросы с философским содержанием: «…пусть [профессор] отнесет полное обсуждение универсалий к метафизике, тут удовлетворившись лишь

---

[43] Ratio Studiorum. Regulae communes omnibus professoribus superiorum faculatum. [H 4. 131–135.] Regulae 3–7.

[44] Ganss G. E. Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University: A Study in the History of Catholic Education. P. 193–194.

[45] Шмонин Д. В. Схоластика и педагогика (Об иезуитской модели образования и некоторых причинах ее успешности в XVI–XVII вв.) // Религиозное образование в России и Европе в конце XVIII — начале XIX в. С. 13–14.

[46] Речь идет об учениках, готовящихся к вступлению в Общество.

[47] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [207.] Regula 1.

[48] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [213–214.] Regulae 7–8.

[49] Имеются в виду логические сочинения Франсиско де Толедо: «Введение в диалектику Аристотеля» («Introductio in dialecticam Aristotelis», 1561) и Педро да Фонсеки «Основания диалектики («Institutionum dialecticarum»,1564).

[50] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [215.] Regula 9.1.

[51] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [217.] Regula 9.3.

подачей общих сведений о них… Также и о категориях пусть подает то самое простое, чего в большей степени касается Аристотель, а остальное — отложит до следующего года; однако об аналогии и отношениях, поскольку они наиболее часто встречаются в диспутах, пусть достаточно ведет речь еще в [курсе] логики»[52]. «Вторую книгу *Об истолковании*[53] и обе [книги] *Первой* [*аналитики*], кроме первых восьми — девяти глав первой [книги], пусть дает бегло, в сжатом изложении[54].

Дальнейшее знакомство учащихся с философией происходило через изучение естественнонаучных трактатов Аристотеля, точнее, его физики с элементами космологии и астрономии. В конце первого года профессор должен был сделать обзор физики в контексте аристотелевской классификации наук, включая обсуждение различий между математическим знанием и знанием физическим[55], и представить основополагающие понятия, такие как начало, природа, движение. Весь второй год посвящался изучению всей «Физики», книг «О небе» и первой книги «О возникновении и уничтожении»[56]. Из восьми книг «Физики» в сжатом изложении предлагалось подавать текст шестой (где речь у Аристотеля идет о непрерывности и критически разбираются апории Зенона Элейского) и седьмой, а также той части первой книги, в которой Аристотель дает «утративший актуальность» обзор «мнений древних». Ответ на вопрос о том, почему различные трактаты, книги и даже главы предписывается давать с разной степенью подробности, а некоторые — вообще опускать при рассмотрении, содержится в наставлении по изучению последней книги «Физики»: «В восьмой книге ничуть не распространяться ни о числе интеллигенций, ни о свободе, ни о бесконечности перводвигателя: это следует обговаривать в метафизике и только согласно учению Аристотеля»[57]. Такого же рода указания касаются трактатов «О небе»

---

[52] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [216–217.] 9.2–9.3.

[53] Не вполне понятно, что имеется в виду под второй книгой трактата «Об истолковании». Как известно, этот аристотелевский трактат, посвященный суждению как форме мысли, делится на три смысловых части: в первой части (главы 1–4) рассматриваются составные части суждений, во второй (главы 5–11; к ним примыкает глава 14) — анализируются предложения, противоречащие и противоположные суждения, в третьей — рассматривается модальность суждений. По-видимому, в преподавании логики на первом году философского цикла не предполагалось детальное изучение примеров противоречия и противоположности на различных видах суждений; профессору следовало сосредоточиться на общих рассуждениях о том, что есть слово, речь, истина (и ложь), а также на понимании связи языка и мышления.

[54] Обобщенным, кратким было также знакомство с «Топикой» и «Софистическими опровержениями» (Regulae professoris philosophiae. [220.] 9.6.). Особенно обращалось внимание на то, что содержательные, связанные с философией и теологией, проблемы следует отложить до изучения соответствующих курсов. Например, профессор должен был упомянуть «о причинности (contingentia) — как можно более кратко» и ничего не говорить о свободном выборе (Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [218.] 9.4).

[55] «Чтобы весь второй год посвятить физическим темам, в конце первого года нужно включить полное обсуждение науки; туда же приложить большую часть вступления к *Физике*» (Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [219.] 9.5).

[56] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [218.] 9.4.

[57] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [221.] 10.1. Возможно, беглое прочтение шестой книги «Физики» также связано со сложностью понятия непрерывности и бесконечной делимости непрерывного, иллюстрируемой к тому же схематическими рисунками, а седьмой — с путаностью ее содержания, посвященного динамике.— См. об этом вступ. статью И. Д. Рожанского к 3-му тому Аристотеля: Аристотель. Соч.: в 4 т. М., 1976–1983.— Т. 3. С. 26–28.

и «Метеорологика»[58]. То есть, как мы видели и в отношении к логике, предлагается опускать то, что, с точки зрения докторов-иезуитов, либо не имеет принципиального значения, либо пока недоступно адекватному пониманию учащихся и подлежит рассмотрению на последующих этапах обучения. Другими словами, «Правила» дают образец детальной методической проработки подачи материала, увязанной с ключевой идеей иезуитского образования — идеей постепенного интеллектуального (и нравственного, поскольку это одновременно реализуются и воспитательные задачи) восхождения учащегося через логику и натурфилософию к метафизике и, далее, к теологии, то есть к построению непротиворечивого и целостного теологического мировоззрения. Именно для создания оптимальных условий изучения материала необходима была работа профессорских комиссий, апробация в коллегиях и вся прочая разнообразная деятельность, о которой мы говорили в начале статьи.

На третьем году изучались метафизика, психология и этика. Математика читалась параллельно философским курсам, причем отнюдь не по остаточному принципу. Знание математики — путь к корректному постижению философии, а также «дополнение и украшение всех прочих учений»[59]. Также параллельно заканчивалось изучение второй книги «О возникновении».

При анализе книг «О душе» профессору предлагалось, «бегло подытожив мысли древних философов», излагать основы чувственного познания, но без отклонений в анатомию и другие медицинские предметы[60]. В «*Метафизике» он должен был* опускать вопросы о Боге и об интеллигенциях, поскольку они или целиком, или в большой мере должны зависеть от истин, данных в Божественной вере. При этом профессор был сам вправе выбирать какие-то важные тексты, «являющиеся основой для вопросов, которые принадлежат метафизике»[61].

Особой задачей преподавателя было придание текстам Аристотеля наибольшей весомости:

«Пусть изо всех сил старается хорошо толковать аристотелевские тексты, и прикладывает к этому не меньшие усилия, чем к вопросам[62]. Также пусть убеждает студентов, что если не будут принимать это за стоящее усилий, то их философия будет полностью искалеченной и неполноценной»[63].

Интересны и методические рекомендации относительно дискуссионных тем. Так, при толковании общеизвестных текстов следовало ориентироваться на наиболее известные мнения, чтобы можно было понять, чему и перед чем давать преимущество,— понять или из оснований и выводов, или из значения греческих выражений,

---

[58] «Тексты второй, третий, четвертый [трактата] *О небе* проводить бегло, а большую часть его — [вообще] опустить. В этих книгах трактовать… вопросы об элементах, о небе же — лишь постольку, поскольку будет речь о его субстанции и влияниях; остаток оставить профессору математики или привести в сжатом изложении» (Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [222.] 10.2). И далее: «Касательно *Метеорологики*, то ее [следует] бегло излагать в летние месяцы в последний пополуденный школьный час; это следует делать или ординарному профессору — если сможет,— или экстраординарному, разве что покажется целесообразным сделать иначе» (Ibid. [223.] 10.3).

[59] Schwickerath R. Jesuit Education… P. 133.

[60] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [224.] 11.1.

[61] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [225.] 11.2.

[62] Текст Аристотеля становится не менее важным предметом сам по себе; не только как объект, но и как предмет.

[63] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [226.] 12.

или из обозрения других мест, или из авторитета известных комментаторов, или, наконец, из веса доказательств. Только тогда, разобравшись сам, что говорит Аристотель, и что по поводу его мнения пишут лучшие из комментаторов, профессор имел право переходить к спорным вопросам, которые выносятся на диспуты.

Вопросы, касающиеся вещей, над которыми размышляет Аристотель, не следует трактовать до тех пор, пока не будут пояснены все тексты по данной теме. При этом не следует обсуждать то, что не вмещается в одну-две лекции. Если же они растянутся на большее — например, как вопросы о началах, причинах, движении,— то не следует ни давать им подробной трактовки, ни ставить общую совокупность аристотелевских текстов перед вопросами, а вместо этого соединять темы так, чтобы после определенной серии текстов были вплетены вопросы, которые вытекают из нее.

Естественно, что во всех сколько-нибудь важных вещах профессору философии предписывалось не отступать от Аристотеля, «разве что встретилось бы что-то чуждое тому учению, которое всюду одобряют академии, а тем более — если бы оно противоречило ортодоксальной вере» [64]. Другими словами, верность Аристотелю не может быть абсолютной; в тех случаях, когда он вступает в противоречие с теологией, его аргументы следует отводить, как этого требуют декреты Латеранского собора[65]. Что же касается других философов, то они рассматриваются преимущественно как толкователи Аристотеля; их нужно «излагать очень избирательно» и следить, «чтобы ученики к ним не приохотились»[66].

Примером могут служить рекомендации по поводу Аверроэса — Ибн Рушда, получившего на латинском Западе имя Комментатора[67], что, как известно, закрепляло за ним особое место в числе «толкователей» Аристотеля. «Правила» предписывали професору философии не рассматривать Аверроэса в отдельном изложении (tractatus), но если требовалось «изложить что-то хорошее из его [мыслей]», то необходимо было делать это «без похвалы», показывая, «что Аверроэс позаимствовал это где-либо еще»[68] (sic!). Естественно, что такое прямое, открытое указание было связано не только с «отступлениями» Аверроэса от аристотелевской философии, но и с неприятием аверроизма иезуитами, которые, как отмечалось выше, в связи с «испанской историей», считали себя последовательными томистами. Аверроисты, имевшие существенные расхождения с томизмом, называются в «Правилах» сектой[69]; подобная же аттестация дается и «александрийцам», то есть последователям Александра Гальского. Относительно оппонентов томизма профессору вменялось в обязанность не стесняться в выявлении их ошибок и заблуждений, подрывая тем самым их авторитет[70].

Что же касается Фомы Аквинского, то относительно него профессору философии предписывалось следующее:

---

[64] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [208.] 2.

[65] Имеется в виду Пятый Латеранский собор 1513 г., внесший запрещение учить тому, что противоречит принятым истинам веры. (См. примеч. 124, сделанное о. Клодом Пово: The Ratio Studiorum… P. 99.)

[66] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [209.] 3.

[67] В то время как сам Аристотель именовался Философом.

[68] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [210.] 4.

[69] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [211.] 5.

[70] Ibid.

«О св. Фоме, наоборот, нужно говорить только с почетом, и каждый раз, когда будет уместно, с дорогой душой идти за ним; а если [у св. Фомы будет найдено] что-либо менее подходящее — то отступать от него с уважением и грустью»[71]. Этот пункт развивает ранее сформулированное для профессоров схоластической теологии положение о том, что за св. Фомой нужно следовать и защищать его:

«Пусть во всем придерживаются учения Святого Фомы и принимают его за собственного доктора; и прикладывают все усилия, чтобы и студенты относились к нему наилучшим образом. Однако следует понимать, что они не должны быть так уж привязаны к св. Фоме, чтобы ни в чем ему не уступать — ведь и те, которые признают себя наибольшими томистами, иногда все-таки отступаются от него; а нашим не следует привязываться к святому Фоме теснее самих томистов»[72].

Следует заметить, что «Правила», при всей, казалось бы, детальной регламентации содержания дисциплин, позиций по отношению к Аристотелю, Фоме Аквинскому, другим авторам, и методических приемов, применяемых в преподавании, оставляли профессору достаточно широкое поле для собственных интерпретаций. Разумеется, далеко не всем преподавателям это было по плечу, и в этом, «массовом», варианте преподавания, «Правила» выступали прямым руководством к действию (что читать и как интерпретировать) и ограничителем (каких интерпретаций и текстов избегать). Вместе с тем они не только не создавали помех к появлению единичных оригинальных и самостоятельных трактатов, но и стимулировали формирование фундаментальних лекционных «философских курсов», которые начали складываться в период подготовки «Ratio studiorum», но сложились как особый жанр к середине XVII столетия[73]. Разрабатываемые в русле заложенных педагогическим уставом Общества, они составили философско-педагогическое наследие иезуитов, актуальность которого не исчерпана и в начале XXI века.

К числу доступных российскому читателю примеров «отдельных» тематических трактатов следует отнести сочинения наиболее известного философа-иезуита описываемого времени, имевшего к тому же, как мы уже замечали выше, прямое отношение к работе над «Ratio studiorum» — Франсиско Суареса[74]. Мы имеем в виду «Метафизические рассуждения» («Disputatitiones metaphysicae»), которые сложились на основе суаресовского курса по «Метафизике» Аристотеля[75]. Курс читался Суаресом еще в 1570-е годы в иезуитской коллегии в Сеговии, но «Рассуждения» увидели свет лишь в 1597 году, то есть после участия Суареса в обсуждении «Ratio studiorum» в бытность профессором Римской коллегии и апробации варианта 1586 года в провинциях ордена; это было в последние месяцы «доводки» окончательного текста документа.

---

[71] Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [212.] 6.

[72] Ratio Studiorum. [H 7.] Regulae professoris scholasticae theologiae. [175.] 2.

[73] Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века. С. 16.

[74] См.: Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Рассуждения I–V / Пер. с лат. Г. В. Вдовиной, вступ. статьи Г. В. Вдовиной, Д. В. Шмонина; Шмонин Д. В. Фокус метафизики: порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002; Вдовина Г. В. Метафизические рассуждения Франсиско Суареса // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 128–139; Вдовина Г. В. Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании // Историко-философский ежегодник. 2004.— М., 2005.— С. 68–98.

[75] Полное название трактата: «Metaphysicarum Disputationum, in quibus universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur».

В настоящей статье мы не касаемся содержания этого обширного лекционного курса и, одновременно, философского трактата. Приведем лишь две цитаты из Суареса, раскрывающие понимание автором связи философии и теологии в процессе образования:

«Нельзя стать совершенным теологом, не заложив сначала прочного метафизического фундамента» — такими словами Суарес начинает трактат[76], чтобы далее уточнить, что он излагает здесь философию философскими методами, лишь изредка, «словно пальцем», указывая читателю, «каким образом метафизические начала соотносятся с богословскими и утверждают их»[77]. Аналогичным образом Суарес поступает и при комментировании аристотелевского трактата «О душе» [78] и в других своих произведениях, внятно определяя цели, задачи и методы каждого курса и выстраивая изложение материала в соответствии с ними[79].

В то же время, когда Суарес работает над своими трактатами, в Португалии, профессорами иезуитской коллегии в Коимбре создается так называемый «Cursus conimbricensis», основными создателями которого являются: Мануэль де Гоес, Косме де Магаланьш, Бальтасар Альварес и Себастиан де Коуто. «Автором идеи» курса был Фонсека, под общей редакцией которого и стали выходить в свет тома коимбрского корпуса. Первым изданием, опубликованным под названием «Комментарии Коимбрской коллегии Общества Иисуса» («Commentarii Collegii Conimricense Societatis Jesu»), стал лекционный курс, посвященный аристотелевской «Физике» («In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae», 1591). Далее, в период с 1591 по 1606 год были опубликованы комментарии к трактатам: «О небе» («De caelo», 1592), «Метеорологика» («Meteorum», 1592), «Никомахова этика» («Ethicorum», 1593), к малым естественнонаучным сочинениям («Parva Naturalia», 1595), к двум книгам «О возникновении и уничтожении» («De generatione et corruptione», 1597), к трем книгам «О душе («De anima», 1598). Последний труд вышел под редакцией Магаланьша с приложением его собственного трактата «О некоторых проблемах, касающихся пяти чувств» и трактата Альвареса «Об отделенной душе».

Перечисленные курсы-трактаты полностью соответствовали принципам иезуитской педагогики, но этапным моментом стала публикация в 1606 году «Комментария к диалектике Аристотеля» (1606)[80], по праву считающиеся высшим достижением коимбрских схоластиков и первым философским курсом нового XVII столетия, воплощающем дух «Ratio studiorum»[81]. «Комментарий к диалектике…» рассматривал основные понятия и проблемы аристотелевской логики; при этом каждый раздел

---

[76] Суарес Ф. Метафизические рассуждения. С. 221.

[77] Там же. С. 222.

[78] См. об этом: Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. С. 227–263.

[79] Как заметил испанский исследователь Г. Фрайле (с которым можно согласиться), «Суарес не подчиняется порядку аристотелевских книг и отказывается от традиционной формы комментария. Он впервые вплотную подходит к изложению вопросов, упорядоченных в виде систематического трактата, открывая серию *философских курсов*, которые после него получат распространение в последующие столетия. "Disputationes metaphysicae" представляют собой самостоятельные трактаты, каждый из них — с различными разделами и подразделами» (Fraile G. Historia de la filosofia española. Madrid, 1971. P. 365.)

[80] Трактат «In Universam Dialecticam Aristotelis» был опубликован под редакцией де Коуто.

[81] О значении «Коимбрского курса» кроме монографии Г. В. Вдовиной «Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века» см., напр., статью Джона Дойла в русском переводе:

включал в себя греческий текст, его перевод на латинский, а также *заключение* авторов, в котором резюмировалось мнение Аристотеля; только затем следовал собственно комментарий, с постановкой вопросов и их подробным обсуждением[82]. Как замечает Г. В. Вдовина, логический курс коимбрцев стал поворотным пунктом в плане стилевого и содержательного освобождения от комментаторской традиции. Дальнейшее развитие философских курсов идет по пути замещения комментариев «сериями свободных авторских трактатов», которые «скреплялись между собой не только общими рамками ученого плана, но и смысловыми связями, созидающими из этих блоков целостные философские системы»[83], и новые — междисциплинарные — направления исследований (логико-психологические, философско-лингвистические и др.)[84].

Завершая обзор того, как, чему и для чего в иезуитских коллегиях учили «свободным искусствам», отметим, что, хотя в соответствии с Планом занятий Общества Иисуса, трехлетний философский цикл был для некоторых учащихся завершающим образование этапом, а для других («для наших», как говорилось в «Ratio») — фундаментом обучения на теологическом факультете, вне зависимости от последнего обстоятельства, эта продуманная система обеспечивала единство преподавания и изучения логики, натурфилософии, метафизики, этики[85], имевших собственную образовательную ценность. Специфика иезуитской педагогики, как мы постарались показать в статье, состояла также в том, что предельная регламентация формы, необходимая «в целом», не препятствовала свободе творческого философского мышления[86]. Давно подмечено, что успешность системы образования иезуитов стала результатом интенсивной и продуманной работы, исток которой — в осознании орденом своей исключительной роли спасителя Церкви[87], а их учебные заведения, оставаясь, подобно университетам того времени, преимущественно центрами обучения и передачи современному поколению интеллектуального наследия прошлого (главное в котором — теологическое мировоз-

---

Дойл Дж. П. Коимбрские схоластики о семиотическом характере зеркальных отражений // Verbum. Вып. 5. Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт. СПб., 2001.— С. 93–109.

[82] Примерами такой организации текста могут служить издания, доступные российскому читателю: Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae. Moguntiae, 1601; Collegii Conimbricensis Societatis Jesu Commentarii in universam dialeicam Aristotelis. En 2 vols. Lugduni, 1607.

[83] Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века. С. 10–11.

[84] Раскрытию этих новых для нас направлений в схоластике XVII в. и посвящена замечательная книга Г. В. Вдовиной.

[85] В отличие от современного образования в университетах, где множество предметов, соответствующих государственным стандартам, часто кажутся студенту (да и преподавателю) не связанными друг с другом.

[86] Можно отметить еще одно обстоятельство, которое мы не ставили задачу рассматривать в этой статье. Дело в том, что влияние светского ренессансного гуманизма, как и христианского гуманизма Эразма и Вивеса, привнесло в философское образование — и иезуиты понимали всю важность этих процессов — отчетливо выраженную литературно-языковую составляющую, критический исследовательский дух. Вместе с тем создаваемый иезуитами тип христианского философского мышления отличался от типа мышления гуманистов отсутствием тщеславия по поводу «свободы и достоинства человеческой природы», заместить которое предполагалось скромностью, основанной на принципах веры.

[87] Paulsen Frederick. Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schiilen und Universit&ten vont Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Leipzig, 1885, p. 281 foil. (2. ed. I, p. 408.)

зрение), пробудили исследовательский дух целого ряда ярких мыслителей, чей вклад в философию, психологию, науки о языке, о праве, об обществе, теорию и методику образования актуален и сегодня[88].

ЛИТЕРАТУРА

1. Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в.— М., 2009.
2. Вдовина Г. В. Метафизические рассуждения Франсиско Суареса // Вопросы философии. 2003. № 10.— С. 128–139.
3. Вдовина Г. В. Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании // Историко-философский ежегодник. 2004.— М., 2005.— С. 68–98.
4. Дойл Дж. П. Коимбрские схоластики о семиотическом характере зеркальных отражений // Verbum. Вып. 5. Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт.— СПб., 2001.— С. 93–109.
5. Цыпина Л. В., Шмонин Д. В. Образовательная модель ордена иезуитов и становление педагогической культуры Нового времени // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2005.— Т. 6.— С. 261–276; см. подробнее.
6. Шмонин Д. В. Фокус метафизики: порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002;
7. Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006.
8. Шмонин Д. В. «Ratio studiorum» и парадоксы иезуитского образования // Записки Горного института.— Т. 152.— СПб., 2002.— С. 266–268.
9. Шмонин Д. В. Схоластика и педагогика (Об иезуитской модели образования и некоторых причинах ее успешности в XVI–XVII вв.) // Религиозное образование в России и Европе в конце XVIII — начале XIX в. / Под ред. М. Инглота, Е. С. Токаревой.— СПб., 2009.— С. 7–15. О философии иезуитов эпохи Контрреформации и развитии схоластики в XVII в.
10. Bangert W. A History of Society of Jesus. 2-nd ed. St. Louis, 1986.
11. Ganss G. E. Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University: A Study in the History of Catholic Education. Milwaukee, 1956.
12. Litterae Quadrimestres // Monumenta Paedagogica, Madrid, 1901–1902. Vol. I. Pp. 349–358.
13. Fichter J. H. Man of Spain. Francis Suarez. New York, 1940.
14. Fraile G. Historia de la filosofia española. Madrid, 1971.
15. Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen Schulbücher und pädagogische Miscellaneen aus den Landen deutcher Zunge. Berlin: A. Hofmann & Comp., 1887. Band II. Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu — 1.
16. Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen Schulbücher und pädagogische Miscellaneen aus den Landen deutcher Zunge. Berlin: A. Hofmann & Comp., 1887. Band V. Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu — 2.
17. Schwickerath Robert. Jesuit Education, Its History and Principles, Viewed in the Light of Modern Educational Problems. St. Louis, 1903.
18. The Ratio Studiorum. The Official Plan for Jesuit Education / transl. and comment. by Claude Pavur. St. Louis, 2005.

[88] Ganss G. E. Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University… P. 195.

К выступлению профессора В. Н. Сагатовского

27 февраля 2009 года на заседании семинара «Русская мысль» профессор Санкт-Петербургского государственного университета В. Н. Сагатовский выступил с докладом «Есть ли будущее русской философии?», вызвавшим живую реакцию у слушателей. Он был опубликован в 10(1) номере нашего журнала за текущий год. В свою очередь, один из участников семинара, доцент Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена А. Н. Муравьев, на следующем заседании, оппонируя В. Н. Сагатовскому, высказался в целом о природе философского знания. Редакция журнала попросила участников семинара продолжить обсуждение вопросов, затронутых в обоих выступлениях. В этом номере наряду с докладом А. Н. Муравьева редакция печатает два поступивших отклика.

А. Н. Муравьев

О ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФАХ И ФИЛОСОФСКОЙ ЗАДАЧЕ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Одной из важнейших проблем, обсуждаемых сегодня в нашей стране, является проблема развития философии на русской почве. Правда, формулируется она, за редчайшими исключениями, как проблема развития именно *русской* философии, что сводит её обсуждение к спору об особенностях русской формы философствования, то есть о том, что отличает русских философов от всех других, делая их специфически русскими. Но даже если в ходе такой полемики выдвигается и аргументируется тезис о мировом значении русской философской мысли, без рассмотрения остаётся то всеобщее философское содержание, наличие которого в любой особенной форме философствования только и делает её реальной формой философии как таковой. Чтобы привлечь внимание к этому содержанию, в заглавии настоящей статьи сознательно опущено слово «русский», хотя есть веские основания считать, что философская задача нашего времени, о которой в ней пойдет речь, скорее всего, будет решена именно русскими философами.

Слово «русский» в сочетании со словом «философ» недаром есть не существительное, а лишь прилагательное. Поскольку философами, как и солдатами, не рождаются, а становятся, постольку для того, чтобы стать русским философом, отнюдь не достаточно родиться этнически русским или быть воспитанным в русском духе. Главное, что для этого требуется,— стать философом. Но *что значит быть философом?* Это следует определить как можно точнее хотя бы потому, что философами называют сегодня, очевидно, слишком многих. В англоязычных странах все доктора наук до сих пор именуются PhD, то есть докторами философии. В России же философами считаются теперь не только получившие высшее профессиональное образование по специальности «философия» и обладатели учёных степеней в области философских наук, но и некоторые из тех, кто никогда специально философию не изучал (например,

Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой, которым нередко отводятся целые главы в монографиях и учебниках по истории русской философии). Дать ответ на поставленный вопрос вроде бы несложно: быть философом — значит быть занятым философией, отдавать свои силы и время именно ей, а не литературе, физике, биологии или чему-то иному. Однако легко заметить, что такой ответ требует ответа на другой вопрос: *что такое философия?* В наше время это тоже нуждается в точном определении, ибо что только не называлось философией по окончании исторического, или классического периода ее развития, то есть после 1831 года, когда умер Гегель. Поэтому при определении философии, как и при определении философа, следует различать то, что они есть только по имени или по видимости, от того, что они есть в действительности, или по существу. Поскольку же к началу XXI века различие между тем, что есть философия и философ по сути своей, и тем, чем они являются или кажутся, превратилось в законченную противоположность, необходимо понять, могут ли эти противоречащие друг другу значения ныне быть предикатами одних и тех же субъектов. Потому-то и встают сегодня оба эти вопроса, что простые и однозначные ответы дать на них уже нельзя. Попытаемся ответить без упрощений и тем самым определить, какая всеобщая задача стоит перед философией и перед теми, кто является философами в наши дни, к какому бы народу они ни принадлежали.

Хотя различие явления и сущности философии развивается до крайности лишь в результате перипетий, пережитых философией за последние сто семьдесят восемь лет, оно присуще не только современной философии, но и всей истории философии от Фалеса и Парменида до Гегеля включительно. Не случайно люди в своем большинстве всегда считали и сегодня еще считают философией то, чем философия кажется, а философами — тех, кто кажутся философами себе и другим. Начнем с этого обычного — внешнего, или *экзотерического*, значения, поскольку с него, как правило, начинается интерес к философии, ибо именно оно заранее настраивает публику, задавая большинству определенную установку восприятия философии и ее представителей.

Что же такое философия по видимости, или по явлению? Очевидно, что она есть один из особенных феноменов всеобщей культуры наряду с другими ее феноменами, в числе которых находятся также обыденная жизнь людей, их правовые и морально-нравственные отношения, науки, искусство и религия. Среди этого множества явлений культуры имеется и такое явление, как философия. Ко множеству людей принадлежит по явлению и такой человек, как философ. Согласно видимости, он является одним из многих человеческих индивидов, чем-то отличающимся от священника, художника и ученого, от политического деятеля, правоведа и простого обывателя, а чем-то схожим с ними. Нельзя не заметить, что плюралистический дух нашего времени, который, вопреки провозглашаемой его апологетами терпимости ко всевозможным различиям, на деле стремится всё уравнять, весьма строго причисляет философию и философов к разряду *явлений*. Поэтому когда какой-нибудь философ начинает выходить из их ряда и утверждать, что философия в нём не находится, ему тотчас указывают на нарушение установленного порядка. Если же он не слушается указания и, подобно Сократу, продолжает вести себя не отвечающим установке большинства образом, то вокруг него непременно начинаются пересуды о неадекватности отношения философа к себе самому, к тому, чем он занимается и к другим людям.

С этим первым, феноменальным, как сказал бы Кант, значением слов «философия» и «философ» следует согласиться в том смысле, что философия, по всей видимости,

действительно есть одно из явлений культуры, более или менее влиятельное в различные исторические эпохи, а философ есть некоторый персонаж — одно из лиц, действующих на ее арене. В феноменальном значении он выступает как деятель философской культуры, который наряду с другими деятелями культуры трудится либо на благо, либо во вред себе, своему народу или всему человечеству. Если судить о философе по этому явлению, то можно сказать, что он есть индивид, занятый созданием своего учения, ибо то, что разрабатывает философ, по видимости есть именно философское учение. В наши дни философы, правда, больше не создают учений в классическом смысле слова, а потому их произведения сегодня представляют собой либо академические курсы лекций, доклады, статьи и монографии, либо интервью или другие публицистические выступления. Но, как бы то ни было, философ по явлению, или по видимости,— это тот, кто создает что-то свое, в силу чего ценность его произведений определяется двумя параметрами. Первый — отличие того, что делает он, от того, что делают другие индивиды. Второй параметр характеризует то, насколько философ в своих работах выразил себя, то есть свою индивидуальность и личность. Интерес публики, судящей о философии и философах по явлению, направлен исключительно на эти черты, выражающие *особенность* того, чем занят и кем, по общему мнению, выступает философ — на своеобразие его учения, индивидуальной точки зрения, языка, личной судьбы и т. п.

Совсем другие определения получает философия, если рассматривать её не как явление культуры, а как саму по себе сущую сущность. Сообразно с ними изменяются и определения философа как того, кто занят этой сущностью, этим существенным делом. Поэтому неудивительно, что, говоря о философии и философе по сути, по всем затронутым пунктам приходится давать противоположные ответы.

Если иметь в виду философию в существенном значении, то она есть такое единое дело, которое вовсе не стоит в одном ряду со многими другими человеческими делами. По своей сути она есть совсем не то, чем прежде казалась и по сию пору кажется подавляющему большинству людей. В этом значении философия — не одно из явлений всеобщей культуры, а, напротив, её само по себе сущее основание и начало. Поэтому и философ в существенном смысле — не один из многих, а просто один. Он есть тот, кто занят тем существенным делом, которое выступает действительным основанием и началом всех остальных человеческих дел и по существу он — один, несмотря на то что по видимости у него были предшественники, в его эпоху есть и после него будут другие философы. Он один потому, что то, чем он занят,— одно, а не одно из многих, не одно *наряду* со многими иными делами. В этом втором, *эзотерическом*, или, если вновь воспользоваться терминологией Канта, ноуменальном значении философия никому, кроме самого философа, не известна и не интересна. Не интересна как раз по той причине, что философия по сути никому, кроме того, кто ею серьезно занят, не известна и до какого-то времени не может быть известна.

Кто же такой философ в существенном значении этого слова? Он есть гений, высший теоретический ум человечества — тот, в ком в каждую историческую эпоху (разумеется, после того, как возникло то дело, которым он занят, а именно сама философия) человеческий дух приходит к абсолютному самопознанию. Настоящий философ осознаёт, что есть человечество по сути, то есть не как материальная масса уже умерших, пока живущих и еще не родившихся индивидов, а как та реальная форма, в которой во времени пребывает вечное, абсолютное, само по себе сущее содержание. Философ по существу есть сознательная форма этого единого истинного содержания

всех многообразных человеческих дел. Он в том смысле есть гений человечества, что его труд необходим ему самому и другим людям настолько, насколько всем людям необходимо знать, что и ради чего они должны делать. Ведь люди, поскольку они люди, а не звери, живут не инстинктивно, вслепую следуя предначертанным им природой путем. Они действуют сознательно, причем сознательно всякий раз в меру возможности, открываемой им их временем, то есть той исторической эпохой, когда они живут. Поэтому время от времени и появляется в том или ином народе какой-то один в полной, хотя и ограниченной своей эпохой мере сознательный человек. Именно он есть действительный, настоящий философ, или философ по сути.

Благодаря чему он является тем, кто он действительно есть? В противоположность философу лишь по видимости, он является философом по сути отнюдь не в силу своей особенности, а в силу *всеобщности* того дела, которым он занят — в силу всеобщности предмета философии и всеобщности того способа, каким философ познает этот предмет. Иными словами, он является настоящим философом благодаря самой философии как всеобщему методу познания истины. Поэтому философ по существу есть не индивидуальность и даже не личность, ибо эти определения характеризуют философа лишь по явлению. Если выразиться по-гегелевски, настоящий философ есть не одна из многих более или менее бессознательных форм в себе бытия абсолютной идеи, а единственная форма её совершенного для себя бытия — форма её самосознания. Это означает, что философ по сути, в отличие от философа по видимости, есть форма самосознания истины. Поэтому ровно настолько, насколько исчезает особенность той индивидуальности и личности, которой настоящий философ как индивид, несомненно, когда-то становился и был, настолько возникает, выступает на свет в его произведениях всеобщее, абсолютно истинное содержание — выступает именно в той форме, какую оно может дать себе трудами этого философа в его эпоху. Поскольку же не только индивидуальность, но и личность философа тем самым подвергается полному отрицанию, то есть снятию (в силу чего наступает, так сказать, смерть смертного в нём и тем самым — смерть самой смерти), постольку, по существу, нет смысла говорить об индивидуальности и личности философа. Только по явлению допустимо вести речь об индивидуальности и личности такого философа, как, например, Сократ, но когда речь заходит о Сократе как философе по существу, тогда она идёт уже не об индивидуальности и личности Сократа, а о том, в чем все его индивидуальные и личные особенности превзойдены, причем превзойдены даже помимо воли самого Сократа (кстати, как раз в силу этого существенного различия то, что делал Сократ, по воспоминаниям Ксенофонта, носящим исключительно экзотерический, феноменальный характер, столь отличается от того, чем он как настоящий философ занят в ранних, сократических диалогах Платона).

То, что философ в существенном смысле есть сознательная, или, что то же самое, самосознательная форма абсолютного содержания, может показаться противоречащим независимости того, чем занят настоящий философ, от его воли, но дело обстоит именно так. По видимости можно говорить, допустим, о гегелевском *учении*, однако по сути говорить о *философии* Гегеля нельзя, ибо философ по существу есть только орган, говорящее или пишущее орудие самой философии. В этом значении не философия есть собственность философа, а философ — собственность философии. Вот почему настоящим философом является только тот, кто превзошел свою индивидуальность и личность, а то, что делает настоящий философ, есть всеобщее, а не особенное дело — дело, которое принадлежит не времени, но тому, благодаря чему идёт время, то есть

вечности. Философ в существенном смысле есть не имеющее своей воли орудие вечного духа, абсолютного духа самой философии, и выражает он в своих трудах самосознание истины, а не свое индивидуальное или личное самосознание.

Все настоящие философы знали, что они как люди являются существами несовершенными, то есть конечными, однако в них как философах по существу конечность, присущая всем без исключения индивидам любого рода, совершенно снималась потому, что этого требовала занимавшая их настоящая философия. Философия по существу есть отнюдь не индивидуальное или личное дело, она есть такое дело, которое для того, чтобы совершаться, требует не только всей индивидуальности и личности какого-то человеческого индивида, но гораздо больше, чем может дать любой человек как индивидуальность и даже как личность. Поэтому уже Парменид назвал путь познания истины, в отличие от пути мнения, «сверхчеловеческим» [1]. По той же причине, хотя интерес к философии с момента ее появления никогда не угасал, совсем не в каждую эпоху появлялся настоящий философ, было много веков, когда настоящих философов не существовало. Ею же объясняется тот факт, что историческое развитие философии началось значительно позже возникновения человеческого рода и закончилось до его исчезновения.

Ясно, конечно, что поскольку любая индивидуальность и личность ограничена, всеобщее дело философского духа требует участия и тем самым определяет участь некоторого множества человеческих индивидов, делая из них настоящих философов. Они составляют, по образному выражению Гегеля, «изолированное сословие жрецов», хранящих как самое лучшее из всего, к чему могут приобщиться люди, эту святыню, обитель истины — философию по существу [2]. Именно в своей замкнутости, обособленности от мира настоящие философы делают такое всеобщее дело, которое позволяет человечеству не только продолжать существовать, но и прогрессировать в свободе, ибо то, что они делают, выступает абсолютной духовной основой и началом всех остальных человеческих дел. О деяниях представителей этой весьма немногочисленной группы, насчитывающй всего полтора-два десятка настоящих философов, повествует история философии. Современная философия отличается от настоящей, или классической, философии именно тем, что она есть философия только по явлению и, значит, философия без настоящих философов. Соответственно, современные философы суть философы без настоящей философии. Хотя они, подобно настоящим философам, тоже называются философами, философами они выступают лишь по видимости, то есть только как деятели философской культуры.

Разумеется, быть философом не по существу, а лишь по явлению — не совсем случайная и произвольно выбранная современным философом судьба. Несмотря на то что некоторые философские феномены современности явно причастны к самым мрачным событиям минувшего века, вряд ли было бы лучше, если бы последние сто семьдесят восемь лет никто не считал философом себя и других, потому что хотя бы в виде множества таких индивидуальных, личных и групповых квазифилософских позиций философия, пусть только по видимости, но продолжала существовать

---

[1] Diels H. Fragmente der Vorsokratiker.— Berlin, 1906. Parmenides, B1 (27). Ср.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.— М., 1989.— С. 287.

[2] Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Философия религии в двух томах.— Т. 2.— М., 1977.— С. 333.

в современном мире. Если бы этих явлений не было, то философии сегодня вовсе не существовало бы, что невозможно в силу существенного значения самого философского дела. Стало быть, в пёстром многообразии современных точек зрения на философию неспешно прокладывает себе путь какая-то необходимость. К чему же она ведет? Надо думать, что к новейшей философии по существу. Поскольку, судя по всему, еще не созрели условия для того, чтобы настоящая философия сделала следующий, уже не исторический шаг в своем развитии, постольку существуют сегодня столь разные индивидуальные, личные и групповые квазифилософии взамен одной-единственной настоящей и, соответственно, масса независимых друг от друга или образующих коллективы деятелей философской культуры. Пока всеобщее содержание философского дела не созрело для своей новейшей формы, пока оно не сформировало её, то есть не вступило в такую свою формацию, которая нуждалась бы в настоящих философах и вызвала их появление, до тех пор никто из современных философов свою индивидуальность и личность не снимает, ибо не вынужден снимать.

Необходимо признать, что такие временные промежутки, когда появляется масса философов без настоящей философии, не есть исключительно современное явление. Напротив, они всегда предшествовали крупным шагам в историческом развитии философии и культуры. Впервые такое явление, как известно, наблюдалось в античности, когда софисты подготовили выступление Сократа, Платона и Аристотеля, а после них популярное философствование в духе различных эллинистических школ не прекращалось вплоть до конца классической древности, образовав питательную среду для распространения христианства. Во второй раз большое количество квазифилософов появилось в эпоху расцвета схоластики и Возрождения, перед началом новой философии у Декарта и Локка. В третий раз это произошло в так называемый «философский век», век Просвещения, что послужило своеобразной увертюрой к классической немецкой философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Тогда даже некоторые монархи начали философствовать и многим показалось, что осуществилось платоновское предвидение того, что философы встанут когда-нибудь во главе государств. Сто семьдесят восемь лет после Гегеля тоже были такой паузой, когда непрерывное развитие единого содержания настоящей философии на своей поверхности выступило в дискретной форме весьма многообразного, иногда довольно яркого индивидуального и личного философствования нефилософов по существу, заразительные примеры которого дали Фейербах, Конт, Ницше и более поздние лидеры современной мысли — Гуссерль, Витгенштейн, Хайдеггер, Гадамер, Делёз и Деррида.

Поскольку эта пауза случилась по окончании истории философии, постольку на сегодняшний день мы имеем крайне односторонние, противоположные формы наличного бытия философии и философов: множество почти без единства (естественно, не совсем без единства, отчего современные философы, несмотря на поразительное разнообразие их часто взаимоисключающих позиций, правильно не отказываются от того, чтобы называться именно философами) и единство почти без множества (конечно, не совсем без множества, поскольку две с половиной тысячи лет исторического развития философии всё же дали полтора-два десятка настоящих философов). Понятно, что эта абстрактная противоположность не является истинной формой их бытия, ибо противоположность вообще есть необходимая и потому неизбежная, но отнюдь не высшая ступень всякого развития. Поэтому задача, которая стоит перед *по-настоящему современной, или новейшей, философией*, состоит в том, чтобы преодо-

леть тот разрыв единого и многого, всеобщего и особенного, сущности и явления, вследствие которого присутствие философии и философов в мире всеобщей культуры к началу третьего тысячелетия христианской эры стало весьма призрачным, признаваемым чуть ли не только в силу традиции. Именно из-за того, что те, кто является философами в наши дни, в своём большинстве стали забывать единую сущность философии, а порой даже напрочь её отрицать, их сегодня не слушают (на что с их стороны в последнее время всё чаще звучат жалобы), а если и слушают, то это, как правило (из которого, конечно, есть исключения), не имеет иных последствий, кроме укрепления убеждения в том, что слушать их не стоит — по крайней мере, до тех пор, пока современные философы хотя бы в главных пунктах не достигнут согласия, то есть единства между собой. Конечно, для тех, кто философствует, плюрализм мнений гораздо комфортнее, чем их принудительное, вынужденное однообразие. Однако следует осознать, что более или менее случайное многообразие точек зрения на философию необходимо философам лишь как исходный пункт достижения ими по-настоящему свободного единства мыслей. В противном случае оно превращается в арену бесконечных споров и личных амбиций, не имеющих отношения к истине. Образованная публика в целом и сообщество учёных в частности явно заждались всеобщезначимых результатов философских дискуссий и, похоже, близки к отчаянию в способности философов их получить. Об этом свидетельствуют, например, следующие горькие слова из интервью нобелевского лауреата по физике Жореса Алфёрова корреспонденту газеты «Аргументы и факты»: «Только не отдавайте ни один важный вопрос на обсуждение философам — заболтают!»

По-настоящему современной, то есть по сути, а не только по времени своего появления на свет новейшей философией следует считать сам абсолютный дух философии, исподволь накапливающий энергию, необходимую для её дальнейшего, то есть уже не исторического, а логического развития. Поэтому она существует пока только в потенциальном, ещё неявном виде — как поставленная всей классической, в особенности немецкой, философией задача, или проблема, которую должны осознать и начать решать те, кто в наше время носит имя философов. Эта проблема, как уже сказано, заключается в снятии развитого до противоположности различия явления и сущности философии, в разрешении противоречия её феноменальной и ноуменальной форм, делающего настоящую философию почти для всех людей наукой за семью печатями. Новейшей философии предстоит совершить то, чего до сих пор настоящая философия ещё не сделала и чему, собственно, призвана содействовать вся доселе небывалая рать современных философов, хотят они того или нет. Объективное назначение этого как никогда плотного множества деятелей философской культуры, к которому считает себя принадлежащим и автор данной статьи, состоит в содействии тому, чтобы тогда, когда вновь, как дело теперь уже новейшего, то есть будущего, времени вечности выступит настоящая философия, она перестала быть, как в прошлом, уделом лишь замкнутого сословия жрецов, излагающих её содержание на никому, кроме них, не понятном философском языке.

Платон, отстаивая право настоящих философов на эзотерическое знание истины, писал в своём знаменитом седьмом письме: «Вот что я могу сказать обо всех, кто уже написал и напишет, что они понимают то, чем я серьёзно занят, так как слушали или меня, или других, или будто бы постигли сами: по моему мнению, они в этом предмете вовсе ничего не смыслят. У меня о нём самом нет и никогда не родится никакого сочинения, ибо изложить это нельзя никоим образом, в отличие от других

наук; только если от долгого сожительства с этим делом вдруг соединишься с ним супружескими узами, то оно внезапно, как свет от вспыхнувшего огня, рождается в душе, где уже само себя выкармливает. <…> Если же мне показалось бы, что о нём надлежит написать и, сверх того, так, чтобы это было доступно многим, то что более прекрасного или столь полезного людям могло быть сделано в этой жизни, чем письменно выставить на свет природу всего? Однако такая забегающая вперед попытка не стала бы благом для людей, не считая совсем немногих, которые неведомо как с помощью кратких наводящих указаний способны сами открыть это; что же касается остальных, то одних она без всякого права преисполнила бы никуда не годным пренебрежением, а других — высокопарными и пустыми надеждами, как будто они научились чему-то священному»[3]. Какого-то одного сочинения, излагающего истину, у Платона, конечно, нет, но некоторое количество страниц, содержащих прямые указания для способных к её познанию у него, несомненно, можно насчитать, хотя, как и в произведениях большинства других настоящих философов, эти указания занимают в платоновских диалогах действительно мало места. Однако, несмотря на то, что у Канта, Фихте и Шеллинга количество страниц, посвящённых сущности философии, возрастает, а Гегелем о ней написана целая «Наука логики», само по себе это положения дел не меняет. Именно поэтому нравственный долг и академическая обязанность деятелей современной философской культуры заключается в работе над тем, чтобы дух настоящей философии стал внятен, по крайней мере, уже не считанным единицам. Это и будет шагом к тому, чтобы в будущем люди, понимающие истину, могли появляться во всякое время и в каждом народе, а не один настоящий философ за другим по-прежнему время от времени постигал бы её за свой народ и всё остальное человечество.

Математика и физика раньше тоже находились в исключительном владении отдельных учёных, но постепенно они, причём отнюдь не в популярной, а в своей строгой форме, стали достоянием довольно большого числа людей. Сегодня к этим наукам в какой-то мере приобщаются даже техники, чего раньше никогда не было, потому что быть не могло. Нечто подобное должно произойти и с настоящей философией, которой предстоит превзойти свою ноуменальную форму — форму, безусловно, разумную, но настолько таинственную для тех, кто к ней не причастен, что даже образованная публика прежде не могла и сегодня ещё не может воспринимать всеобщее содержание философии иначе, чем в экзотерической форме явления, то есть особенного учения того или иного философа. Настоящая философия должна выйти за пределы своей до сих пор по необходимости непонятной, эзотерической формы, доступной лишь немногим посвящённым, или, точнее, посвятившим себя в неё, чтобы стать достоянием сперва пусть небольшого, но все же множества современников, а затем по мере возможности и дальше пойти в своём распространении.

Итак, философская задача нашего времени состоит в том, чтобы сущность и явление философии перестали быть противоположными друг другу, достигли конкретного тождества в понятии философии как таковой. Новейшей философии надлежит преодолеть более чем полуторавековое низведение сущности философии до видимости, которое свело к минимуму влияние этой науки, гарантирующей истинность всех человеческих знаний и действий. Именно в связи с этим не менее глубокую деградацию переживают

---

[3] Platonis opera. Epistola VII, 341 b-e / пер. с древнегреч. автора статьи. Ср.: Платон. Собрание сочинений в 4 т.— Т. 4.— М., 1994.— С. 493.

сегодня религия, искусство, положительные науки, политика, мораль и право, что уже давно справедливо характеризуется наиболее проницательными мыслителями современной эпохи как состояние духовного вырождения и подошедшего к своей последней черте кризиса всей современной культуры и цивилизации. Когда философы решат эту задачу, вновь возвысив явление философии до её сущности и вдобавок навсегда соединив их, тогда философия, не утрачивая своей сути, впервые явится многим как эта суть, то есть вступит в мир в своей более чем существенной, а потому и сверхисторической, или сверхтеоретической форме — в логической форме понятия, первым и пока единственным образцом которой является «Наука логики» Гегеля.

Конечно, решение этой задачи зависит не от одних только деятелей философской культуры, хотя в первую очередь — именно от них. Оно обусловлено давно назревшими необходимыми изменениями всей системы образования, и прежде всего двойного ядра этой системы — специального философского и педагогического образования[4]. Нельзя не признать также, что её решение является делом отнюдь не лёгким, требующим от тех, кто возьмётся за него, немалого времени и великого труда самоотвержения. Однако лишь это дело в нашу эпоху является поистине насущным, поскольку только с нового рождения настоящей философии может начаться в современном мире возрождение искусства и положительных наук, равно как и завершение реформации религии, а с нею — политики, морали, права и всей обыденной человеческой жизни, одним словом, *исход* из того величайшего в истории человечества духовного кризиса, который можно сравнить разве что с кризисом древнего мира, вызвавшим пришествие Христа. Поэтому надо думать, что выход из него, впервые указанный людям одинокой личностью, молившейся о чаше в Гефсиманском саду, будет инициирован всеобщим трудом единомышленников, сознательно преодолевших свои ограниченные личные возможности путём освоения классических результатов, уже достигнутых в познании истины мировой философией.

Если такая всемирно-историческая задача будет решена русскими философами, для чего в нашей стране за последние сто пятьдесят лет были созданы некоторые необходимые предпосылки (имеются в виду высокий уровень философской культуры, достигнутый русскими мыслителями XIX и XX столетий, переводы на русский язык почти всех классических произведений мировой философии и до сих пор расширяющаяся сеть различных институтов философского образования), то русская философия обретёт не только национальное, но и мировое значение. Именно в этом объективном предназначении — в том, что русская философия призвана стать не исключительно специфическим русским явлением, совершенно отличающимся от западной философии, а законной наследницей и продолжательницей мировой философской традиции — заключается реальная перспектива развития философии как таковой на русской почве. Западная мысль со второй трети XIX века отказалась от познания истины и ушла в выдвижение новых или, что то же самое, перетолковывание старых субъективных точек зрения на предмет, метод и задачи философии. Плестись в хвосте этого «движения» современным российским философам, конечно, не следует. Если на Западе классические достижения мировой философии превратились в некотором смысле в музейный экспонат, в свидетельство славных, но прошедших эпох, а потому — в предмет лишь

[4] Муравьев А. Н. О роли философии в образовании вообще и в российском образовании в особенности // Философские науки: спец. выпуск «Философский Петербург»: приложение к журналу «Философские науки».— М., 2004.— С. 324–345.

исторического, или, как иногда выражаются, антикварного интереса, то это всеобщее содержание философии должно стать теперь достоянием русского духа. Только при том условии, что русская мысль сумеет освоить и тем самым актуализировать в себе и для себя непреходящее прошлое философии, то есть всё классическое наследие мировой философской мысли от Фалеса и Парменида до Гегеля включительно, она сможет в будущем дать своему народу и миру то, что будет по праву называться настоящей русской философией. Эта философия будет настоящей русской философией не потому, что её произведут на свет *настоящие русские*, а потому, что она станет делом *настоящих философов*. Ради этого стоит сегодня заниматься философией на русской земле.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Философия религии в двух томах.— Т. 2.— М., 1977.
2. Муравьев А. Н. О роли философии в образовании вообще и в российском образовании в особенности // Философские науки: спец. выпуск «Философский Петербург»: приложение к журналу «Философские науки».— М., 2004.— С. 324–345.
3. Платон. Собрание сочинений в 4 т.— Т. 4.— М., 1994.
4. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.— М., 1989.
5. Diels H. Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1906.
6. Platonis opera. Epistola VII, 341 b-e.

А. А. Ермичёв

О «РУССКОСТИ» РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: В ОТВЕТ В. Н. САГАТОВСКОМУ

Выступление профессора В. Н. Сагатовского на заседании семинара «Русская мысль» 27 февраля 2009 года и затем опубликованная им статья «Есть ли будущее у русской философии?» замечательны как одна из удачных попыток общего взгляда на русскую философию, который доводит анализ до последнего генерального вывода. В формулировке автора он выглядит следующим образом: «Сущностные особенности русской классической философии, взятые в их единстве, в наибольшей степени отвечают требованиям нового философского синтеза, соответствующего запросам современности» [1].

Надо полагать, что этим синтезом человечество и будет наставлено к последней истине.

Однако спросим себя: при каком условии возможны генеральные выводы? Только если русскую философию при всей ее содержательной и методологической многоцветности и всеми ее взлетами и падениями увидеть как некую качественную завершенную целостность, имеющую свою особенную логику. Задача настоящей статьи сводится к тому, чтобы показать, что русская философия таковой и является, а ее целостность сложилась в два приема — в 30–40-е годы XIX века и в последнюю треть его; после этого в начале XX века она приобретает новое качество и заканчивает свой классический период.

Будем исходить из представления о философии как об особой организации сознания, в которой выражается и отражается отношение между человеком и бытием, взятыми в их возможной предельной целостности. Тогда очевидно, а в нашем случае еще и очень важно, признание, что любая (подчеркиваем — любая) философия имеет национальный характер.

Что касается форм выражения национального в философии, то их три. Речь идет об особенностях институциального существования философии, о ее содержательных особенностях и об особенностях поэтики, или формах, способах и приемах выражения ее содержания.

---

[1] См.: Сагатовский В. Н. Есть ли будущее у русской философии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.— 2009.— Т. 10.— Вып. 1.— С. 131.

Анализируя первую форму «русскости» нашей философии, первостепенное внимание следует уделить очень позднему появлению в России профессиональной (академической или университетской) философии, ее очевидную вторичность по отношению к философии европейской, не всегда теоретическую состоятельность и малое влияние на общественное сознание русских[2].

Зато с восхищением мы говорим о русских дилетантах от философии — офицерах, журналистах, библиотекарях и просто помещиках. Затем мы скажем о непростых отношениях нашей философии с правительством (конечно, упоминая Рунича, Магницкого и Ширинского-Шихматова) и с обществом (называя, допустим, Добролюбова, Писарева и Ткачева). Придет очередь вспомнить о кружках и журналах как центрах нашей философской жизни и т. п. Институциальные особенности нашей философии налицо. Они таковы, что не давали ей возможности воспарять в высокие сферы чистой теории, напротив, пригибая ее к повседневному, к такому посюстороннему, отчего болит сердце, неспокойна совесть и раскалывается голова.

При анализе второго выражения национального в философии исследователи согласно указывают на ведущие темы русской мысли — человек, общество, история, идеал, Бог. В историографии русской философии классическая характеристика такого ее содержания безупречно дана В. В. Зеньковским. Быть может, для целей настоящей статьи следует особо подчеркнуть, что все названные общечеловеческие темы даются у нас в нашем русской изводе, в изводе нашей сложной и тяжелой, подчас трагической истории. Жизнь в условиях суровой природы, военно-тягловый строй сложившейся русской государственности, а затем долгое и эгоистическое самодержавие, крепостничество, бунты и революции определяли экстремальный характер постановки и решения вопросов и ответов в русской философии.

Что касается поэтики нашей философии, то она определилась общим аксиологическим характером нашей культуры, которая компенсировала недостатки сущего мечтами о должном. Для мыслителя и писателя целью стало достижение триединства правды-истины и правды-справедливости. Это последнее предполагает невольное и неизбежное повышение фактора убеждения (быть может, в ущерб доказательности), использующего различные художественные средства и приемы, приближающие философию к искусству слова, к литературе. Не случайно же так превосходна философская проза русских авторов — от Д. В. Веневитинова и А. И. Герцена до таких блестящих писателей, как Вл. Соловьев и о. П. Флоренский. Невозможно не упомянуть Ф. И. Тютчева, вся философия которого изложена в его гениальных стихотворениях. Наконец, об особенностях поэтики русской философии многое скажет простое перечисление названий знаковых работ: «Философические письма», «Русские ночи», «В ответ

---

[2] Наша общественность стала воспринимать профессиональную философию как нечто ценное для русской жизни очень поздно, лишь в начале XX в. В 1911 г. Московский университет широко отметил 30-летие научно-педагогической деятельности сугубо профессионального Л. М. Лопатина, а П. И. Новгородцев по этому случаю написал так: «И славянофилы и Влад. Соловьев, и кн. С. Трубецкой заслужили широкое признание не философской, а публицистической стороной своей деятельности. Для того, чтобы могло состояться такое единодушное чествование мыслителя, никогда не выходившего из области отвлеченных изысканий, нужен был успех и самого русского общества. <…> Чтобы отвлеченная глубина его воззрений могла получить должную оценку, нужно было время и для общего духовного роста. Лет 20, может быть, даже 10 тому назад, подобный юбилей был бы немыслим» (Праздник русской философии. Юбилей Л. М. Лопатина // Русская мысль.— 1912.— Кн. 2.— С. 40).

А. С. Хомякову», «Литературные мечтания», «Письма об изучении природы», «Когда же придет настоящий день», «Исторические письма», «Три разговора», «Из писем прапорщика-артиллериста» и проч. и проч.

Анализ каждой из форм выражения национального в нашей философии повелительно указывает нам на первую и главную неизбывную особенность русского философского отношения к миру — оно наличествует в самой жизни не как теория, а как духовно-практическое ее начало, как мировоззрение. В этом качестве философия обнаруживает себя как событие в ряду других — царь да Сибирь, да Ермак, да тюрьма, да пятый год, да семнадцатый год… Выразительнейшим образом, хотя и не без некоторой запальчивости обозначил событийность русской философии В. Ф. Эрн [3].

Широко и многовекторно, перспективно и проективно, многоцветно и резко раскрывается событийность русской мысли. Философ укажет на ее конкретизм, персонализм и антропологизм, органицизм, историософичность, онтологизм и т. п. и т. д. Общественный демагог, руководитель какой-либо партии будет говорить о русской вере в силу идеала, ради которого — на миру и смерть красна — человек жертвует собой и т. п. Русские любят говорить о философии как мелиорации души, возвышении ее в сферу духа; они понимают русскую философию как сотериологию. Но особенно прямо, особенно резко событийность русской мысли обнаруживается в ее функционировании в быту, в ее общественных движениях. Очень хорошо сказал об этом С. А. Венгеров: «В том-то и дело, что отвлеченные идеи никогда не оставались для нас отвлеченными, а, переходя в плоть и кровь, быстро переводились на язык действительности и становились чем-то очень конкретным» [4]. Я же уточню — они становились руководством к действию, и чем более отвлеченна была идея, тем более максималистски воспринималась необходимость ее практического воплощения. Наблюдение Ю. Крижанича — «Русские меры не знают!» — кажется, навсегда; коль любить — то без рассудку, коль грозить — то не на шутку. Если материализм — то по Чернышевскому, если реализм — по Писареву… Кто-то назвал шестидесятые годы XIX века в России самыми пьяными годами… Уж если быть христианином, то по федоровскому «общему делу»; на худой конец, по чаадаевскому хилиазму — «да придет царствие Твое здесь, на земле». Уж если революция, то ленинским призывом к революции мировой…

Неотделимость русской философии от русской жизни, событийность ее понуждает нас признать, что во всех своих началах, серединах и концах она была философским россиеведением, философией России, никакой другой быть не могла, а теперь и не станет [5].

В «русскости» русской философии заключается ее великая сила; в этом же состоит ее великая слабость. О силе достаточно судить только по нами прописанному основанию, что она неотъемлемо включена в русскую культуру, а ценности последней

---

[3] См. его замечательный пассаж из статьи «Нечто о Логосе…»: «Печерин или Гоголь не написали ни единого "философского" произведения, но жизнь Печерина проникнута такой огромной *мыслью*, такой *сознательной идеей*, что *философская* значительность этой жизни превышает целые томы самых блестящих сочинений» и т. п. (Эрн В. Ф. Сочинения.— М., 1991.— С. 89).

[4] Венгеров С. А. Эпоха Белинского.— Пг., 1919.— С. 13.

[5] «Да, помилуйте, а является ли ваше философское россиеведение собственно философией?» — спросит нас какой-либо читатель, сразу же втягиваясь в споры не только конца 80-х — начала 90-х годов (Е. В. Барабанов, Н. К. Гаврюшин, М. Н. Громов, А. В. Гулыга, З. А. Каменский, Л. В. Поляков и др.), но и 1910 г., когда В. Ф. Эрн противопоставил философские принципы «Пути» и «Мусагета».

настолько бесспорны, что, признавая их, нельзя не признавать достоинств русской философии. Но, как показывает история, в этой самой «русскости» для русской философии таилась смертельная опасность.

Как известно, национальная русская философия родилась в счастливое время 30–40 годов XIX века. Три обстоятельства нужно иметь в виду, пытаясь понять особенности этого процесса. Во-первых, русский ум, пока не искушенный изучением долгой истории мышления, был исключительно доверчив к европейским влияниям. О доверчивой простоте русского ума в те годы не писал, пожалуй, только ленивый [6]. Даже прославляемые нами за оригинальность славянофилы оригинальны разве в рамках следования Шеллингу. О западниках и говорить-то нечего. Достаточно вспомнить чудовищно-наивное восприятие действительности у неистового Виссариона.

Другое обстоятельство заключается в том, что русская философия родилась не в тиши академического кабинета и не в схоластических спорах, оттачивающих логическую убедительность умственных конструкций. Русская философия возникает у любомудров не из азарта интеллектуального состязания, а из потребностей гражданина, сына Отечества, из желания придать импульс самостоятельности культурной жизни России, изменить ее к лучшему. Перевод философии в жизнь, одействорение Истины — а как иначе? Ведь если истина дана теоретически, то правильно и последовательно реализовать, одействорить ее — сначала в себе, потом — в окружении.

Наконец — и это третье обстоятельство, — зададимся вопросом о том, какую же истину собирались одействорять наши прославленные предшественники.

Современная исследовательница, рассказывая о работе русских по выработке собственной философии в последекабристский период, пишет: она «отмечена устойчивым феноменом — нравственным императивом, в котором синтезируется понимание хода истории и долг мыслящей личности, способствующей реализации абсолютных законов бытия» [7]. Проще говоря, исследовательница указала на нравственное обязательство русского благородного человека: я призван осуществить великое, и я обязан это сделать!

Отчего взялась такая гордыня? Здесь был задействован целый букет обстоятельств. Наверное, прав Н. И. Ульянов, указавший на мощное влияние немецкой романтической литературы и трансцендентальной философии [8]. В свою очередь, немецкие идеи стали чем-то вроде антидепрессанта, принимая который русские нейтрализовали чувство страха и унижения, испытанного в трагедии 1825 года. Немцы способствовали рождению гордой мысли — я не тварь дрожащая, а право имею, раз уж во мне повторен Мировой

---

[6] В этом случае уместно привести эпиграмму В. И. Туманского:

Давно ли в шелковых чулках
И в пудре щеголя-француза,
С лорнетом, в лентах, кружевах
Разгуливала наша Муза?
Но русской барышне приелась старина:
Все то же платье, та же лента,
И ныне ходит уж она
В плаще немецкого студента.

[7] Рудницкая Е. Л. Поиск пути. Русская мысль после 14 декабря 1825 года.— М., 2004.— С. 215.

[8] См.: Ульянов Н. И. Ignorancia est // Воздушные пути. Альманах / под ред. Р. М. Гринберга.— Нью-Йорк, 1960.

Дух, я — тот, в ком Природа, наконец, узнает себя. «Молодая Россия»[9] под влиянием Гегеля испортила себе понимание жизни; даже «человек, который шел гулять в Сокольники, шел для того, чтобы отдаваться пантеистическому чувству своего единства с космосом; и если ему попадался по дороге какой-нибудь солдат под хмельком или баба, вступившая в разговор, философ не просто говорил с ними, но определял субстанцию народную в ее непосредственном и случайном проявлении»[10]. Все шло по Гегелю, который «намеренно взвинтил свою философию над земным уровнем и держался в среде, где все современные интересы и страсти становятся довольно безразличны, как здания и села с воздушного шара; он не любил зацепляться за эти проклятые практические вопросы, с которыми трудно ладить и на которые надобно отвечать положительно»[11]. Так же поступали молодые русские, экстатически служа универсальному человечеству, для счастья которого ничего не жаль — ни себя, ни других. Уж если и воплощать истину в жизнь, то только Великую Истину! Вместе с немцами открылись для нас необозримые мировые дали… Все — или ничего, a tertium, конечно, non datur[12]. Так возникает русская идея как идея мирового призвания России, в разработку которой вложили свой талант все без исключения идейные водители России 30–40-х годов.

Справедливости ради нужно признать, что придуманное было не новым, а хорошо забытым старым: просто в 30–40-е годы на философский уровень оформления поднялась древняя русская идея, согласно которой православным не по пути с латинянами, что у них, как у носителей истинного христианства, путь свой — особый и исключительный. Монах Филофей придал такому умонастроению острую, пугающую, как нож, формулу «Москвы — Третьего Рима».

Теперь, отделенные от «Молодой России» почти двумя веками — и еще более от Филофея, мы не можем не видеть в их претензиях и упованиях какого-то странного содержания. Оказывается, Россия и русские ценны не сами по себе, нет! Оказывается, они назначены для чего-то, они призваны служить какой-то великой цели. «Это одно должно было насторожить людей; цель, бесконечно далекая,— не цель, а, если хотите — уловка…» — предупреждал А. И. Герцен, но не был услышан[13].

Пока же в 30–40-е годы В. Г. Белинский завидует внукам и правнукам, которые увидят Россию 1940 году в блеске и славе… Славянофилы просто «продавливают» «русскую идею»: «о, недостойная избранья, ты избрана, ты избрана!» Даже мизантроп Чаадаев говорит о России как совестном судье европейской «крутни». В конце века В. С. Соловьев вообще возводит самоотречение в закон нашего поступательного развития.

---

[9] «Молодая Россия» — термин, введенный М. О. Гершензоном для обозначения русского умственного движения 30–40-х гг. XIX в. См. его «Историю молодой России» во втором томе «Избранного» (М.; Иерусалим, 2000).

[10] Герцен А. И. Сочинения в двух томах.— Т. 2.— М., 1986.— С. 192.

[11] Там же. С. 193.

[12] Интеллектуальная бесшабашность, подпитываемая отсутствием умственной культуры, вполне может быть сравнима с «беззаветной отвагой, особенно замечаемой в низших классах народа», о которой писал П. Я. Чаадаев. Иностранцы, продолжал он, ставят ее нам в заслугу, но «они не заметили, что та самая причина, которая делает нас подчас столь смелыми, постоянно лишает нас глубины и настойчивости…» и даже «…вызывает в нас равнодушие к добру и злу, ко всякой истине и ко всякой лжи…» Чаадаев зовет это состояние «ленивой отвагой» (см.: Чаадаев П. Я. Сочинения.— М., 1989.— С. 23–24).

[13] Герцен А. И. Сочинения в двух томах.— Т. 2.— С. 26. Можно думать, что и он себя не слышал, если признал за русским міром право спасать мир.

Таким был первый этап формирования целостности русской мысли. Целостность определилась целью, а целью стало исполнение Россией великого всемирно-исторического деяния. Русская философия изначально складывалась как своеобразный сотериологический проект, и исполнение его начиналось здесь и теперь. В нашей идейной жизни возникает «ошибка короткого замыкания» [14], когда высшие ценности и идеалы принимаются за прямые инструменты устроения жизни огромной страны, заселенной крестьянским людом и раскинувшейся от Тихого океана до Балтики. Дистанция между сущим и должным была преогромной, и многим она сломала жизнь. Те из идеалистов, кто не хотел оставаться говоруном, шли на службу, пытаясь быть честными практическими работниками, как то сделали многие славянофилы при подготовке крестьянской реформы. Другие, более склонные к размышлениям, понимая роль церкви в русской жизни, начинают исповедовать социальное христианство как средство разрешения не только наших, но и мировых тягот. Третьи становятся революционерами. Не видя выхода из противоречия между идеалами и обстоятельствами, считают возможным силой убрать куда-то и обстоятельства, и даже людей, мешающих торжеству прекрасного идеала.

Следующий этап формирования целостности русской философии выпадает на вторую половину XIX века, когда были предложены теоретические обоснования русского «одействорения» Великой Истины. Почти все представители главных идейных течений того времени — религиозной философии и философии позитивной — работают на эту цель. Ведущее место среди них принадлежит, конечно, двум нашим метафизикам — В. С. Соловьеву и Л. М. Лопатину и двум позитивистам — П. Л. Лаврову и Н. К. Михайловскому. И первые и вторые равно воспринимают мир как историю, которую творит человек, носитель самодеятельного творческого духа, движимый к высоким целям преображения мира.

Учение о мире как истории его просветления, учение о Богочеловечестве — это В. С. Соловьев. О мире, в который вступило начало самости и исключительного самоутверждения и в котором поэтому все разделилось, распалось и раздвинулось, учит Л. М. Лопатин. Легко понять, что позитивисты П. Л. Лавров и Н. К. Михайловский по-своему разрешают соловьевско-лопатинскую идею, подходя к ней «снизу», от реального человека. Они утверждают, что реально только то, в чем человеку дано действовать, что история и есть подлинная область существования личности, и, наконец, что в истории она, личность, занимает центральное, креативное положение.

Идея мира как творчества, соработничества человека с Богом, как она присутствует у религиозных философов, или творчески-преобразовательной деятельности личности у философов светских, образует основание для органического единства тех сущностных особенностей русской философии, на которые в своей превосходной статье указывает В. Н. Сагатовский. Только идея мира как творчества поясняет необходимую последовательность движения нашей мысли от 60–70-х годов XIX века

---

[14] Термин принадлежит П. Б. Струве. Он применил его для характеристики религиозно-общественной позиции Н. А. Бердяева в статье «О гордыне, велемудрии и пустоте» (см.: Струве П. Б. Дневник политика (1925–1935).— М., 2004.— С. 427). Но такую же ошибку он замечал у русской мысли еще ранее. Например, обращаясь к руководству религиозно-философского общества в Петербурге, он говорит: «Религиозная общественность (а ее и хотели создать Д. С. Мережковский и Ко.— *А. Е.*) предполагает, что религия прямо устрояет общественные отношения» (Струве П. Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм.— М., 1997.— С. 400)

к «золотому веку» ее существования, именуемого временем «русского духовного ренессанса».

С началом нового оживления общественно-политической жизни в последнее десятилетие XIX века и с рождением «нового религиозного сознания» она получает новый импульс для своего развития. Не только в религиозной философии и не только в марксизме главным звеном теоретических построений становится человечество с его способностью творить мир, но и в академическом гносеологическом идеализме [15]. А пришедшая в Россию феноменология стала катализатором новых подходов к пониманию и субъекта и объекта философского знания. Все вело к пересмотру традиционной для классической философии субъект-объектной парадигмы, а начинается такой пересмотр с изменения представлений о субъекте, с тем чтобы в бытийственном статусе уравнять субъект и объект. Русская философия приближалась к рубежу, за которым начиналась другая, неклассическая, свойственная европейскому XX веку философия с ее первоочередным вниманием к языку, к культуре, к тексту. Весьма возможно, что, не случись народной революции октября 1917 года, то осваивать современную философию приезжали бы не в Европу, а в Москву и Петербург.

Итак, идея творчества, содержащаяся в скрытом виде в нашей национальной философии со времени ее рождения в первой половине XIX века, во второй его половине осознается вполне и формулируется в ряде направлений, а в XX веке получает свою всестороннюю проработку. Ее присутствие означает «диалектическое и историческое единство русской философской мысли и тем самым достаточно свидетельствует о ее самостоятельности и, следовательно, оригинальности» [16].

Говоря о событийной природе русской философии и называя «двушаговое» становление ее целостности, мы можем не доказывать, что идейные процессы XIX–XX веков были всего-навсего отражением и выражением динамики русской жизни — перерастания нашего феодализма в капитализм и освободительного движения как формы взаимоотношения общества и государства.

Подобно тому, как время 1812–1825 годов сыграло главную роль в формировании русской идеи, так 1861–1874 годы определили теоретическое обоснование ее одействорения. Хотелось бы обратить внимание читателя на 1874 год. Это не только год мощного антипозитивистского и метафизического восстания В. Д. Кудрявцева-Платонова, В. С. Соловьева и В. Я. Цингера, но и первый год, когда русская молодежь в массовом порядке «пошла в народ». С этого времени, благодаря великим произведениям Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого и народнической пропаганде, идея «одействорения» истины постепенно осознается русской молодежью как личная задача каждого. Результативность этого процесса обнаруживается на переломе XIX–XX веков, когда начинается бурная организация политических партий и напористая активность «нового религиозного сознания».

В этих обстоятельствах установка на реализацию социального идеала, единодушно признаваемого всемирно-историческим, получает свое закрепление в двух формах идейной тотальности — религиозной философии и марксизма и маркси-

---

[15] В статье «Метафизическая теория и интересы культурной личности» М. М. Рубинштейн пояснял, что в гносеологическом идеализме мир не дан, а задан. В нем «истинная действительность не есть, а творится. Она в цельной форме является идеалом, которому мы служим вечным стремлением к совмещению мира ценностей в мир фактов» (Утро России.— 1910. 13 августа.— № 222.— С. 2).

[16] Зеньковский В. В. История русской философии.— Т. 1.— Paris, 1989.

ствующего позитивизма. Они различны и схожи, как правая и левая ладони, невозможные одна без другой. Пусть это тривиально, зато незыблемо — без славянофилов нет западников, без Чернышевского — Соловьева, без марксистов — религиозных метафизиков нашего «ренессанса»… Так мы приблизились к драматическому эпизоду осени 1922 году, когда политически победившие марксисты завершают высылку оппозиционных интеллигентов, а среди них — самых значительных русских философов. Уже Б. В. Яковенко, понимая разные причины этой акции, указывает на главную — «скрываемое признание общекультурного значения философских достижений высылаемых мыслителей и отчетливое сознание своего в глубинах души и разума коренящегося собственного сущностного родства с запрещенными и выдворенными направлениями мысли и идеалами» [17]. Более того, через десять лет свою «Историю русской философии» он заканчивает утверждением, что Советский Союз в своей внутренней и внешней политике хочет осуществить лозунг «всемирного общечеловеческого единения», который выстрадали В. Г. Белинский, Ф. М. Достоевский и Е. Н. Трубецкой [18].

От высылки 1922 года до года 1989, когда началась четвертая русская революция, прошло менее семидесяти лет. Исполнилось предвидение А. И. Герцена о неминуемом крахе казарменного социализма. Умер великий Советский Союз. Перестает воодушевлять идея всемирного единения, выпестованная русской философией. Боль жизни сильнее ее радостей. Мы разочаровались в Великой идее потому, что за ней — Гражданская война, разбой коллективизации, страдания ГУЛАГа, одиночество победителей 1945 года, унизительное поражение в состязании потребления и катастрофа девяностых годов. Мир не хочет, чтобы мы его спасали.

А о русской философии мы можем только сказать пронзительным стихом поэта:

И ничего не исправила,
Не помогла ничему,
Тихая чудная музыка
Слышная только ему.

Мы раньше были пьяными; теперь мы стали трезвыми. Теперь мы знаем, что нормальное общество — это взаимодействие трех уровней ценностей — высших, очень высших, низших, совсем бытовых и, наконец, серединных, ценностей общественного существования — материального достатка, образования, полиции, закона, права. Высшие ценности нужны, но они не должны подчинять себе другие… А так, что же, пусть существуют… Идеалы — это прекрасно.

---

[17] «…Современная эпоха развивается и протекает под знаком русского духа» (Вступительная статья Б. В. Яковенко к трем номерам журнала «Der russische Gedanke» / пер. А. Д. Вязьмина // Вестник РХГА.— 2009.— Т. 10.— Вып. 2.— С. 161.

[18] Яковенко Б. В. История русской философии.— М., 2003.— С. 469. Параллелизм ценностных установок противоположных направлений русской философии он обнаруживает при исследовании ее поступательного движения во второй половине XIX в. Историк связывает его с именами В. С. Соловьева, П. Д. Юркевича. В. Д. Кудрявцева-Платонова, Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого, но утверждает прямую зависимость их теоретического успеха с освободительным движением. Понять можно: шестидесятники-социальщики отстаивали социальное и политическое достоинство личности; метафизики, соответственно, внедрялись в свои метафизически глубины, находя в них основания такового достоинства.

Вот от этого и нужно идти вперед, в будущее. Начнем сначала. Что касается современных философов в России, то их положение самое преблагополучное. Отбросив сотериологические бредни, они вместе с великим российским народом завоевали буржуазную свободу, право на простое греховное человеческое существование. Чего еще нужно для плодотворного развития новой русской философии — философии посюстороннего, только посюстороннего бытия?

ЛИТЕРАТУРА

1. Венгеров С. А. Эпоха Белинского.— Пг., 1919.
2. Вступительная статья Б. В. Яковенко к трём номерам журнала «Der russische gedanke» / пер. А. Ю. Вязьмина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.— 2009.— Т. 10.— Вып. 2.
3. Герцен А. И. Сочинения в 2 т.— Т. 2.— М., 1986.
4. Гершензон М. О. Избранное в 2 т.— М., Иерусалим, 2000.
5. Зеньковский В. В. История русской философии.— Т. 1.— Paris, 1989.
6. Праздник русской философской мысли. Юбилей Л. М. Лопатина // Русская мысль.— 1912.— Кн. 2.
7. Рубинштейн М. М. Метафизическая теория и интересы культурной личности // Утро России.— 1910. 13 августа.— № 222.
8. Рудницкая Е. Л. Поиск пути. Русская мысль после 14 декабря 1825 года.— М., 2004.
9. Сагатовский В. Н. Есть ли будущее у русской философии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.— 2009.— Т. 10.— Вып. 1.
10. Струве П. Б. Дневник политика (1925–1935).— М., 2004.
11. Струве П. Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм.— М., 1997.
12. Ульянов Н. И. Ignorancia est // Воздушные пути: Альманах / Под ред. Р. М. Гринберга.— Нью-Йорк, 1960.
13. Чаадаев П. Я. Сочинения.— М., 1989.
14. Эрн В. Ф. Сочинения.— М., 1991.

А. Г. Ломоносов

О «НЕДОРАЗУМЕНИИ» РУССКОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Вначале вспомним остроумное вопрошание П. Я. Чаадаева о том, зачем нужна мысль в разных странах: «Во Франции на что нужна мысль? — чтоб её высказать.— В Англии? — чтоб привести её в исполнение.— В Германии? — чтоб её обдумать.— А у нас? — Ни на что! — и знаете ли почему?»[1] Ответ отсутствует, вероятно, потому, что мы сами должны додуматься, зачем *нам* нужна мысль. Дело в том, что русская философская мысль, начиная где-то с 40-х годов XIX века, связывает себя с двумя основными источниками и двумя, соответственно, составными частями — греко-византийским, в основном религиозным и германским, преимущественно философским источниками. Она, таким образом, дуалистична по происхождению и по самоопределению (самозванию), что находит своё выражение в сочетании её противоположностей — рационального и сверхрационального (металогического), в стремлении создать «целостную философскую систему, которая,— с точки зрения С. Л. Франка,— всегда есть (независимо от того или иного содержания своих идей) религиозная философия (так, атеизм есть тоже своеобразная, хотя и только отрицательная, религиозная философия)»[2]. Однако, как показал опыт развития русского философствования, одного *стремления* создать *систему философского знания* недостаточно без тщательного «немецкого» обдумывания, без того, чтобы *сознательно* и *систематично* вести работу мысли над собой. Ф. М. Достоевский в своем «Дневнике писателя» поэтому и назвал такого рода стремление, а речь шла у него о философских воззрениях славянофилов и западников, «великое у нас недоразумение», правда, тут же подправил — «недоразумение, хотя и исторически необходимое»[3].

Так в чем же заключается необходимость недоразумения русского философствования? Чтобы дать ответ на этот вопрос, следует, на мой взгляд, строго разграничить весь русский путь философского развития, то есть провести в нем четкую грань между *стихийным* и *сознательным* формообразованием мысли. Только там, где речь идет о *стихийном* становлении мысли, может иметь место некоторое оправдание её

---

[1] Чаадаев П. Я. Статьи и письма.— М., 1989.— С. 171.

[2] Франк С. Л. Введение в философию.— СПб., 1993.— С. 14.

[3] Достоевский Ф. М. Дневник писателя.— М., 1989.— С. 536.

не достаточно разумных результатов, поскольку суд философской критики должен учитывать фактор её «созревания», и, в соответствии с этим обстоятельством, понимать, что даже в своем недоразумении она может быть не лишена разумного, доброго и вечного. Однако сразу напрашивается сакраментальный вопрос: «А судьи кто?». Кто имеет право судить русский, алчущий познаний ум? Наверное, только тот русский ум, который уже встал на путь *сознательного* формообразования или *путь логоса*, хотя, как известно, были и иные предложения, к примеру: «Не бойся писать, но, написавши, проверь свой труд в Германии» — так в 1890 г. советовал брату С. Н. Трубецкой[4]. Выделить же *сознательный ум* из череды стихийно философствующих умов с помощью внешних критериев, таких, как, например, наличие ученой степени, наград, премий и пр., невозможно, философскому сообществу здесь может быть предоставлено только одно — ясное понимание сути проблемы, ну а там, как говорится, будь что будет.

Конечно, нет вины русской мысли в том, что она, жадно «набросившись» на результат мировой истории философии, пыталась непосредственным образом раскрыть для себя его содержание. Но, поскольку последнее не доступно одному лишь страстному желанию обладать им, то и воспринимался этот результат как голая, лишенная любви и веры, схема. Более того, выдавая своё рефлектирующее мышление за мышление философское, она (мысль) видела в последнем лишь «пустую форму… без всякой материи и содержания»[5]. Воспринимая себя лишь формально, мысль, конечно, ничего, кроме формы отрицания, не видит, и поэтому возникает иллюзия, что «деятельность разума есть только отрицание случайности»[6]. Его особенность состоит в «наполнении формы» внешним, в том числе и религиозным, содержанием[7], он «не может обойтись без трансцендентных допущений»[8] и т. п. Поскольку разум, по В. С. Соловьёву, «живёт и питается только материалом, который он получает из опыта и веры», не «переваривая» его целиком, а «удовлетворяясь» только «отрицанием случайности», то он по сути своей иррационален, противоречие в своём определении[9]. Поэтому справедливы слова поэта о невозможности понять Россию, но именно такого рода «умом», от которого горе не только в области познания жизни, но и в самой жизни. Предмет философии сам диктует свои условия постепенного восхождения к себе, а чём метафорически сказано ещё Эмпедоклом — «Не от начала всё открыли боги людям, но постепенно, ища, люди приходят к лучшему». Понимание этого проникает в русское сознание существенным образом, когда оно «признаёт разум как объективное всемирное начало… которое в себе заключает своё оправдание: *мы не можем понять, каким образом разум*

---

[4] Цит. по: Кантор В. К. Русские европейцы на Западе // Вопросы философии. 2009.— № 6.— С. 108.

[5] Соловьёв В. С. Вера, разум и опыт // Вопросы философии. 1994.— № 1.— С. 126.

[6] Там же. С. 114.

[7] Чичерин Б. Н. Наука и религия.— М., 1999.— С. 181.

[8] Лопатин Л. М. Неотложные задачи современной мысли // Русская философия. Конец XIX — начало XX века.— СПб., 1993.— С. 89.

[9] Соловьёв В. С. Вера, разум и опыт // Вопросы философии. 1994.— № 1.— С. 125. Б. В. Яковенко в своем заключении к «Истории русской философии» справедливо характеризует русскую мысль как находящуюся только в процессе *стихийного* становления, поэтому она «чрезвычайно многообразна» по своей тематике и в то же время лишена «объединяющей идеи». Её раздвоенность на «западничество и восточничество», «идеализм и материализм», «индивидуализм и фатализм» и т. д. и т. п. только фактически подтверждает указанную им степень развитости национального философствования (см.: Яковенко Б. В. История русской философии.— М., 2003.— С. 459–466).

возникает сам собою из чего либо, чуждого разума» (курсив — мой.— *А. Л.*). Причём у С. Н. Трубецкого, чьи слова были только что приведены, речь идёт не о потустороннем разуме, а о «реальности, которую мы сознаём в глубине нашего духа», у которой есть имя, известное как философскому, так и религиозному сознанию христианина — это Логос[10]. Именно к этой «реальности» вплотную подошла русская мысль, именно вокруг этого *имени* и развернулась настоящая битва выдающихся русских умов[11]. Поскольку упомянутое имя есть выражение абсолютной идеи христианства, постигаемой, как сказал бы Платон, только умозрительно, постольку «битва» из внешнего *персонифицированного отношения слов о сущем* стремится перейти во внутреннее отношение (противоречие) *слова сущего.* А это невидимое стремление идеи к себе самой не могло произойти в нашем Отечестве без того апокалипсического сдвига, необходимость которого так остро осознавал «сумасшедший» П. Я. Чаадаев: «Люди увидят, что человек не имеет в этом мире иного назначения, как эта работа уничтожения своего личного бытия и замены его бытием вполне социальным и безличным», для этого «мы должны еще пройти через <…> великое испытание, <…> которое на всей земной поверхности ощущалось бы как грандиозная физическая катастрофа»[12].

Напомним, что противоречие русской философской мысли доходит в начале XX века до явного раскола, выраженного в противоположных позициях «Логоса» (философский журнал, ставший, по выражению Б. В. Яковенко, «центром неозападнического движения в России») и «Пути» (религиозно-философское издательство, ставшее центром неославянства). Представители «Логоса» (Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко и др.) кладут во главу угла «знание современной техники мышления», а «путейцы» (В. Ф. Эрн, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков) отстаивают религиозное философствование в стихийной форме мышления. Знание в его отвлеченном от вечного истока статусе совершенно бесплодно и не в состоянии «прийти к Богу» (аргумент Н. А. Бердяева), но и *религиозная* философия из-за неопределенности своей мысли есть не более чем самоуверенное «донкихотство» (аргумент Б. В. Яковенко). Что делать? В итоге обе стороны оказываются в 1922 году на «философском пароходе», поскольку царство безбожного «самостоянья человека» (Пушкин), необходимо отрицало какое-либо *особенное, порождающее всякого рода отклонения,* мышление. В условиях безличного бытия советской системы и мышление стало практически *безличным.* Только в конце XX века благодаря самоотверженным усилиям таких философских подвижников как А. А. Ермичёв, а также изменившимся внешним условиям жизни началось долгожданное возвращение русской философской мысли на свою историческую родину. Однако вместе с мыслями вернулись и проблемы, почему сейчас главное — не наступить вновь на те же самые грабли.

Основная проблема русской мысли заключается, на мой взгляд, в том, чтобы преодолеть свой дуализм, свести в одну точку своё «двуглавие» — религиозность по содержанию и философичность по форме, но не путём уничтожения одной из сто-

---

[10] Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Русская философия. Конец XIX — начало XX века.— СПб., 1993.— С. 276.

[11] Значительным явлением уже нашего времени стал выпуск издательством РХГА в 2006 г. книги «В. Ф. Эрн: pro et contra», где, в частности, под рубрикой «Борьба за Логос» представлены статьи В. Ф. Эрна, С. И. Гессена, Ф. А. Степуна, С. Л. Франка, Б. В. Яковенко, А. М. Деборина, В. В. Розанова, С. Н. Булгакова.

[12] Чаадаев П. А. Статьи и письма.— М., 1989.— С. 125, 139.

рон (такой опыт уже пройден в советский период), а путём развития особенного религиозно-философского способа мысли до всеобщего, в котором *необходимость недоразумения* преобразовалась бы в *свободу разумного самопознания*. Способ же этого преобразования не является тайной за семью печатями, так как многовековой опыт мировой философии открыт и, может быть, для нас в первую очередь. Ведь когда на смену «философии мысли» в мир человеческих отношений стала стремительно проникать «философия жизни», фактически отрицающая объективный процесс познания истины, тогда-то «западный человек,— по выражению Х. Ортега-и-Гассета,— заболел ярко выраженной дезориентацией, не зная больше, по каким звёздам жить»[13]. Надеяться на то, что этот человек возродит мировую философскую классику и спасительное «солнце самосознания» (Гегель), вновь взойдет над Abendlandes, равносильно, как мне представляется, пустому воздыханию.

Поскольку русская мысль всерьёз задумалась над замыслом Творца о России, то ей, чтобы быть продуктивной, предстоит развить, прежде всего, самоё себя, пройдя все этапы философской зрелости. Пётр I двинул Россию в ученье к народам Запада, чтобы усвоить их науку и культуру, но сам процесс усвоения готового знания должен стать процессом творческого преобразования русского ума-разума, который, сознательно проходя необходимые этапы самообразования, начнет наконец мыслить в духе великих классиков — от Парменида и Гераклита до Фихте и Гегеля включительно. Только так русскому духу, в чем не сомневался Ф. М. Достоевский, удастся стать полноценным «рудокопом науки» (слова А. С. Хомякова), не потеряв при этом своей сути. Создание же собственной философии на собственной духовной почве в отрыве от объективного процесса философского формообразования, лишено смысла как в теоретическом, так и в практическом отношении. У Н. А. Бердяева есть верное замечание о противниках христианства, «которые не осознают в достаточной степени свою зависимость от христианского источника»[14]. Это же замечание можно отнести к некоторым представителям отечественной мысли по отношению к *мировой классической философии*. Русская мысль не через бегство от *последней* выйдет из состояния недоразумения, а только через понимание её сокровенного смысла.

Исходя из сказанного, постараюсь вкратце, во-первых, прояснить существо этой сокровенности на примере *классической трансцендентальной философии*, во-вторых, высказать некоторые соображения насчет того, почему в Германии иссякли животворящие источники познания вечных истин, и, в-третьих, обратить внимание читателя на те возможности русского духа, которые позволят ему достойно принять философскую эстафету от великих немцев как во благо самого себя, так и мира в целом.

До Канта, и особенно его ученика Фихте, философским содержанием могло быть неограниченное число сущностей (начал), и такой методологический принцип, как «бритва Оккама», являлся только субъективной максимой отдельно взятого мыслителя, но не внутренним принципом самого предмета философии — законодательствующего, формообразующего духа, который сам полагает («умножает») свои сущности и только по своей необходимости. «Мы не законодатели человеческого духа, но его историографы — не газетные о нем писатели, а прагматические историки»,— пишет Фихте[15].

---

[13] См.: Самосознание европейской культуры XX века.— М., 1991.— С. 8, 264.

[14] Бердяев Н. А. Самопознание.— М., 1991.— С. 97.

[15] Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии // Фихте И. Г. Сочинения.— СПб., 2008.— С. 66.

Предмет философии не нуждается во внешних двигателях-интеллигенциях, он сам как истинная интеллигенция раскрывает свои определения, образуя себя самого, и этот процесс завершается формированием системы знания как такового. Дух свидетельствует о себе уже не в форме веры, где Бог по благодати своей открывает себя человеку, а в форме чистой разумной мысли. Тем самым час религиозных и метафизических метафор пробил, философия как любовь к знанию стала знанием знания, *наукоучением*. Для русской философской мысли усвоение этой формы знания — первейшая задача, хотя и не окончательная (я имею в виду гегелевскую систему как более развитую). *Однако крайне необходимо нам самоутвердиться в форме трансцендентального, то есть всеобщего самосознания*, поскольку в этой форме впервые преодолевается разрыв между бесконечным содержанием сознания и конечной формой самосознания, между сущностью и существованием, между верой и рассудком. В связи с этим возникает вопрос: каким образом простой смертный, находящийся в постоянной диалектике сознания и самосознания, «в разладе с целым миром и самим собой», по словам Григория Назианзина, может достичь этой цели и тем самым стать единым, целостным человеком, сущность которого совпадет с его существованием? Каким образом Я из *вне-себя-бытия*, из экстатического состояния, по выражению Шеллинга, может вернуться к своему истинному бытию, к Я как таковому? Способом «скачка», путём трансцендентальной абстракции или, к примеру, по платоновскому «Не геометр, да не войдёт»? Согласно Фихте, если рассматривать его творческую деятельность в целом, то есть в *единстве спекулятивно-теоретического, морально-практического и историософско-религиозного аспектов*, путь восхождения к чистому мышлению, к мышлению «без примеси представлений», то есть к действующей в себе самой разумной субстанции, предполагает *одновременное развитие религиозного сознания и философского способа мышления*. «Не просветлив своего дела в свете религии», в царство всеобщего понимания войти просто невозможно.

«И не сообразуйтесь с веком сим,— обращался к римлянам Павел,— но *преобразуйтесь обновлением ума вашего*, чтобы вам познавать, что есть воля Божия» (Рим. 12:2). Как видно из этого обращения, в недрах христианского вероучения зарождается соответствующий духу этого учения способ мышления, который получит своё развитие в философствующей теологии Фомы Аквинского и Николая Кузанского, в метафизике Рене Декарта и Готфрида Вильгельма Лейбница, в критической философии Иммануила Канта и особенно в наукоучении Иоганна Готлиба Фихте. Именно Фихте впервые уже в конце XVIII столетия осознает необходимость перехода к *сознательному формообразованию философской мысли.* Он отчетливо понимает, что только через преобразование всей системы философского образования на основе трансцендентального разума или «необходимого способа деятельности интеллигенции» возможно соответствующее обустройство всей жизни человеческого общества. Поэтому он и рассматривает философию как высший способ христианского спасения: «Мы начали философствовать из гордости и через это утратили нашу невинность,— пишет он в августе 1795 году Фридриху-Генриху Якоби,— мы увидели собственную наготу и с тех пор философствуем из нужды ради спасения»[16].

Поскольку христианин по своей идее является сознательным «споспешником истине», постольку ему же и предстоит развивать и реализовывать эту идею, ибо только таким образом он и сможет «оправдать себя в духе». Обратим внимание

[16] Фихте к Якоби // Вопросы философии.— № 3.— 1996.— С. 114.

на слова апостола Павла: «Бог явился во плоти, *оправдал* Себя в Духе» (1-е Тим. 3:16) Однако для того, чтобы Бог мог достичь этого результата, известного как теодицея, христианам, по словам того же апостола, необходимо «вникать в себя и в учение, заниматься сим постоянно» (1-е Тим. 4:16). Это означает, что им следует духовно пережить весь необходимый опыт вероучения Христа не только «всем сердцем и всею душою», но и «разумением» (Мф. 22:37), чтобы действительно воссоединиться со Спасителем в форме абсолютного самосознания. Однако просвещенная Европа, отвергнув всяческие авторитеты, в т. ч. авторитет разума, уже в конце XVIII—начале XIX века, по словам Фихте, переживала закономерную болезнь — полное равнодушие к разумному познанию, к истине. В частности, Германия, заразившись английским эмпиризмом и скептицизмом, оказалась не способна понять суть учения своего великого представителя, Канта, о чем постоянно сетует Фихте. Этому учению, по его словам, не удалось «в корне изменить образ мыслей его века», и в этом смысле коперниканского переворота не произошло, хотя причина надвигающего духовного кризиса лежала, конечно, гораздо глубже. Обмеление европейского духа Фихте объясняет тем, что Реформация, начатая Лютером, остановилась на середине пути и сама породила новую форму дуализма между бесконечным предметом религиозного сознания и конечной формой самосознания, между Богом и человеком в самом человеке, абсолютизировав *букву* Нового Завета. Примирение или усыновление (от немецкого глагола versöhnen) произошло в форме синтеза — обновленного, так сказать, союзного договора между Богом и человеком. Дух же Евангелия выражен, по словам Фихте, только в учении Иоанна, который *безусловно* отрицает форму договора вообще, поскольку идея спасения лежит в принципиально ином измерении. Она состоит не в толковании тех или иных суждений апостолов, а в *понимании* первоначального, духовного единства Божественного и человеческого начала, которое не нуждается ни в каком объяснении, ни даже в *новом* завете-договоре. Для «чистого христианина», по выражению Фихте, это знание является безусловно достоверным, так как не опосредовано формально-теоретическим способом доказательства. Однако оно не является и результатом мистического откровения, ибо базируется на собственном основании — на интеллектуальной интуиции, отчего и не вызывает сомнения. Религии Христа, по сути своей, есть религия абсолютного единства самосознания, в котором преодолены как момент противоположности, так и момент тождества сознания и самосознания. Христос есть *духовный* посредник, в личности которого Бог стал человеком, а человек обóжился, то есть «заново» или «свыше» родился. Заметим, что у немцев и англичан в переводе Евангелия от Иоанна подчеркивается *активность* верующего в общем деле христианского спасения: «Если кто не родится *заново*, не может увидеть Царствия Божия» («Es sei denn, dass jemand von *neuem* geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen»), у нас же вместо «заново» переводится «свыше» (Ин. 3:3). В чем тут скрытый смысл? История всё обновляющейся западной цивилизации должна дойти, вероятно, до того критического предела, когда активность её самоутверждения по отношению к природе и к восточному миру войдет в противоречие с всеобщей целью христианства. А этот глобальный кризис и послужит своеобразным импульсом для выхода на мировую сцену народа «свыше».

Сущее как таковое или единое в христианскую эпоху перестает быть абстрактно-всеобщим первоначалом, противостоящим миру единичного и конечного, благодаря чему и всякое единичное, сознающее себя самоопределяющимся в себе началом, становится уже не просто частью космоса, а чем-то неизмеримо большим. Отсюда происте-

кает двойственная задача, стоящая перед трансцендентальным философом: во-первых, через популярную форму изложения сути наукоучения, или, проще говоря, через проповедь его основных положений и вытекающих из них морально-практических выводов содействовать тому, чтобы широкая христианская публика очистилась от всякой «примеси ложных представлений» и пришла к должному пониманию первоначального единства Бога и человека в форме абсолютного Я и, во-вторых, развивать в форме спекулятивной науки это понимание. Как первая, так и вторая сторона этого богоугодного дела возлагается Фихте на особое, так называемое *ученое сословие*, которое должно обладать одним предварительным качеством — *честностью,* аналогом христианской святости и самоотверженности. Это качество, по Фихте, является принципиально важным, ибо только честный ученый, обладающий непреклонностью христианского характера, способен преодолеть земное притяжение, основанное на власти денег, роскоши, тщеславия и других фетишей. Кроме того, развитое религиозное сознание есть необходимое условие, очищающее путь к науке.

Для Фихте призыв Христа «отвергнись себя» во спасение души (Мф. 16:17) — выступает настолько определяющим принципом, что приводится им практически во всех произведениях. Так, об индивидуальности, которая «должна непрерывно умирать» в целях достижения всеобщей формы разума, он пишет во втором введении в наукоучение. Произведения морально-практического характера также пронизаны идеей самопожертвования: «Поистине мы должны, согласно образам священного учения, сперва умереть для мира и вновь родиться, чтобы мочь войти в царствие Божие»[17]. Наконец, в работах по философии истории и философии религии он раскрывает идею познания как процесс, в котором она проходит определенные ступени восхождения к блаженству самосозерцания. В науке как высшей ступени, ступени «чистого мышления», сама вера превращается в форму созерцания — в форму абсолютной достоверности разума. Поэтому, не усвоив бесконечного содержания религии, «не просветлив своего дела» в ней, наука будет существовать только в виде мёртвых академий и академиков.

Единство, о котором идет речь у Фихте, есть единство созерцающего самого себя знания, то есть абсолютного самосознания, которое должно стать не только предметом научного познания, но и выйти за пределы кабинетов и аудиторий в сферу морально-практического воспитания и христианской политики, чтобы, в лице ученого-правителя буквально стать кормчим земного устройства. Государственный деятель, в отличие от академического ученого-теоретика, должен быть, по словам Фихте, «непосредственным явлением Бога в мире»[18], доказывающим бытие Бога фактически, своими деяниями. Поскольку для Фихте бессознательным носителем Божественного знания является связанный прежде всего с греческой мудростью «нормальный народ» — народ немецкий, постольку же усилия ученого сословия должны быть направлены на пробуждение в этом народе познания его вечной, всеобщей сущности. В силу каких причин немцы не пошли по этому тернистому пути самопознания, а впали в соблазн преодолеть присущий им внутренний раскол путем *скачка в доисторическую общность племени*, проведя над собой опыт национал-социализма, наверное, ещё предстоит выяснить. Мне представляется, что одним из глубинных источников такого грехопадения была

---

[17] Фихте И. Г. Назначение человека // Фихте И. Г. Сочинения.— СПб., 2008.— С. 298.

[18] Фихте И. Г. О сущности ученого и её явлениях в области свободы // Фихте И. Г. Сочинения.— СПб., 2008.— С. 380.

лютеровская трактовка заповеди и молитвы Христа (Мф. 22:37; Лк. 11:2–4), которая оказала роковое влияние на формирование менталитета народа. Вместо разумной формы любви к Божественной истине, или, как трактовал этот момент Григорий Нисский, «высшей природы, умной и творческой силы» Лютер предложил немцам всего лишь душевное чувство («Gemut»), а вместо духовного хлеба — обыкновенный телесный хлеб («tagliches Brot»). Душевно-плотское начало, о котором писал апостол Павел (1-е Кор. 2:14–15; 3:3), не было преодолено в ходе Реформации, отчего вместе с новыми религиозными авторитетами (Лютером, Кальвином, Цвингли и др.) в конечном счете возобладало обмирщение духовной жизни. В том, что корабль Софии Премудрости Божией покинул германский берег, как в своё время — греко-римский, пожалуй, сомневаться не приходится. Зримым свидетельством этого является тот факт, что могила Канта, родоначальника немецкой классической философии, по иронии мирового духа оказалась за пределами Германии. Всечеловеческое начало, по выражению Ф. М. Достоевского, проявилось в ином народе, который по внешним признакам практически не укладывается ни в какие общие нормативы, поэтому — с точки зрения западного просвещения — есть, скорее всего, «ненормальный» народ.

Для П. Я. Чаадаева, Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого было несомненным то, что доскональное изучение Библии, которым особенно бравируют протестанты, вовсе не приближает народ к христианскому делу, к истине. Более того, по справедливому замечанию Достоевского, подлинное религиозное знание не может быть результатом внешнего усвоения текста Св. Писания, если этого знания *изначально* нет в сердце народа, в его сокровенном намерении. Писатель считает, что русский народ искони обладает «сердечным знанием Христа», которое в силу своей непосредственности является ещё «бессознательным знанием»[19]. Поэтому он предчувствовал, что такое знание вместе с несущим его в себе народом-богоносцем должно пройти не только через горнило отрицательной деятельности рассудочного сознания, через раскол, через нигилизм и атеизм, но и через преодоление атеизма, через отрицание отрицания этого знания. Конечно, эта высшая форма отрицания, воплощающая в себе указанную в заповеди Христа третью, разумно-положительную ступень любви человека к Богу, в форме *науки разума* может быть доступна далеко не всем; народу же она доступна только в форме религии. (Вспомним, как ещё недавно советское руководство стремилось заменить потребность в духовной пище так называемым «научным атеизмом»). Однако христианская религия не может и не должна оставаться в своей «эмпирической» или исторически-церковной форме, в которой над душой человека продолжают довлеть те или иные внешние предметы поклонения и авторитеты, а может и должна быть существенно преобразована во *всеобщую религию разума*, по выражению Канта и Фихте. Только в такой религии иго Христа перестаёт быть тяжким бременем и становятся понятны слова: «иго Моё Благо, и бремя Моё легко» (Мф. 11:30). Вместе с преобразованием формы поклонения происходит преобразование и предмета веры, ибо «Дух один и тот же» (1-е Кор., 12:4). Именно отсюда возникает, на мой взгляд, тема роли интеллигенции, или ученого сословия — тема, которую хорошо раскрыл Фихте, особенно в таких работах, как «Наставление к блаженной жизни» и «О сущности ученого и её явлениях в области свободы».

Что касается развития религиозного сознания, то я убежден, что русская душа не может быть вне православия, однако православие есть отнюдь не застывшая ви-

[19] Достоевский Ф. М. Дневник писателя.— М., 1989.— С. 63.

зантийская форма веры и знания, а живое христианское учение, воплощающее в себе как духовность Востока, так и рациональность Запада, то есть как аспект сознания, так аспект самосознания. Поэтому процесс познания этих аспектов в их необходимости, в их существенном понятии (заметим с благодарностью, что весьма существенная работа в этом отношении уже проделана классической философией Германии) есть путь действительного образования национального духа и, следовательно, его самоопределения и спасения.

Западу необходимо было пройти путь раскола первоначального соборного единства веры и знания путем выхода из него конечного самосознания (отсюда известное «филиокве»), чтобы затем через религиозную Реформацию, через трансцендентальное отрицание всего конечного, исторического опыта как такового, вновь вернуться к исходному пункту, правда, уже в форме «чистого мышления». Запад вернулся к Востоку, но только в форме классической немецкой философской мысли, почему она нас и не оставляет в покое византийского исихазма, а, наоборот, как бы подталкивает к преобразованию состояния особенной самобытности сознания в статус всеобщего самосознания. Думается, что именно поэтому в немецкой классической философии П. Я. Чаадаев видит отнюдь не «пустую форму», а «дело христианства, перенесённое или продолженное на почве чистой мысли»[20].

Итак, несмотря на то что большинство *по-современному* философствующих субъектов пытается выискивать существенное в до-сознательном, без-сознательном и под-сознательном, все-таки начинается постепенное возрождение классической философии безусловного единства сознания и самосознания. И это возрождение начинается в России — стране, наиболее подготовленной к духовным исканиям и творчеству. Русская интеллигенция, совершая духовное паломничество в мир идей, испытывала, да и продолжает испытывать не только бескорыстное теоретическое стремление постичь вечные истины, но и вполне прагматическое желание осуществить свою идею нации, но уже разумно понятую, в вечном плане, а значит, и во времени и пространстве.

P. S. Что же касается *границы* между стихийным и сознательным формообразованием русской философской мысли, о которой шла речь в самом начале, то она впервые ясно и отчетливо проявилась только на завершающем этапе советской эпохи *безличного* бытия и мышления. (О необходимости этой эпохи в жизни русской христианской идеи мною написано в книге «Возвращение к себе. Опыт трансцендентальной философии истории (СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007). Выпущенная Ленинградским университетом в 1973 году книга Е. С. Линькова «Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга» стала началом исхода русской мысли в открытый (для всех!) космос спекулятивного мышления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Самопознание.— М., 1991.
2. Достоевский Ф. М. Дневник писателя.— М., 1989.
3. Кантор В. К. Русские европейцы на Западе // Вопросы философии.— 2009.— № 6.

[20] Чаадаев П. Я. Сочинения в 2 т. Т. I.— М., 1991.— С. 502.

4. Лопатин Л. М. Неотложные задачи современной мысли // Русская философия. Конец XIX — начало XX века.— СПб., 1993.

5. Самосознание европейской культуры XX века.— М., 1991.

6. Соловьёв В. С. Вера, разум и опыт // Вопросы философии.— 1994.— № 1.

7. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Русская философия. Конец XIX — начало XX века.— СПб., 1993.

8. Фихте И. Г. Назначение человека // Фихте И. Г. Сочинения.— СПб., 2008.

9. Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии // Фихте И. Г. Сочинения.— СПб., 2008. Фихте к Якоби // Вопросы философии.— 1996.— № 3.

10. Фихте И. Г. О сущности ученого и её явлениях в области свободы // Фихте И. Г. Сочинения.— СПб., 2008.

11. Франк С. Л. Введение в философию.— СПб., 1993.

12. Чаадаев П. Я. Сочинения в 2 т.— М., 1991.

13. Чаадаев П. Я. Статьи и письма.— М., 1989.

14. Чичерин Б. Н. Наука и религия.— М., 1999.

15. Яковенко Б. В. История русской философии.— М., 2003.

К 125-летию Ф. А. Степуна

Ф. А. Степун

ДВА ОТРЫВКА ИЗ КНИГИ «МИСТИЧЕСКОЕ МИРОВИДЕНИЕ. ПЯТЬ ОБРАЗОВ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА»

(Вступительная заметка и примечания А. А. Ермичёва)

В июньском выпуске нашего «Вестника» мы отметили 125-летие одного из замечательных русских философов — «неозападника» Бориса Валентиновича Яковенко, пообещав тогда же опубликовать материалы, посвящённые другому юбиляру — Фёдору Августовичу Степуну — давнему, ещё со времени обучения в Германии, знакомому Б. В. Яковенко и в годы издания журнала «Логос» в России (1910–1914) его единомышленнику по утверждению научной философии как наиболее адекватной формы осмысления жизни и культуры. Назвав Ф. А. Степуна знакомым и единомышленником Б. В. Яковенко, мы нисколько не выдаём им чины и ранги, а лишь подчёркиваем общность их философских судеб в определённый период времени — не более.

Теперь читателю не нужно представлять имя Фёдора Августовича Степуна (1884–1965) — философа, христианского мыслителя, писателя и эссеиста, художественного и литературного критика, организатора культурной и идейной жизни русского зарубежья, выдающегося лектора немецкой высшей школы и мемуариста. Усилия публикаторов его трудов сделали своё дело. Не были незамечены изданные в Томске два романа Ф. А. Степуна, два сборника его статей, выпущенных издательством РХГА в 1999 году, два петербургских издания его воспоминаний и тысячестраничный том «Сочинений», подготовленный московским знатоком его творчества В. К. Кантором.

В этом номере нашего журнала публикуются фрагменты из последней книги Ф. А. Степуна, написанной им специально для немецкого читателя — «Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus: Solowjew, Berdijajew, Iwanow, Belyi, Blok» — «Мистическое мировидение. Пять образов руского символизма: Соловьев, Бердяев, Иванов, Белый, Блок». В Германии книга вышла в 1964 году, и до сих пор отечественному читателю неизвестна.

Петербургское отделение издательства «Наука», где готовится к выходу в свет перевод этой книги, разрешила нашему журналу напечатать из неё два небольших раздела. В «Предисловии» к «Мистическому мировидению» Ф. А. Степун излагает свою позицию в отношении цели своего исследования и используемого им при этом метода. Что касается фрагмента «Сущность символизма», то его публикация имеет свою небольшую историю, о которой следует рассказать. Этот фрагмент был отобран самим Степуном и предложен в виде статьи в сборник в честь семидесятилетия его

доброго знакомого Дмитрия Ивановича Чижевского, празднование которого состоялось в апреле 1964 года «Mystische Weltschau» вышло в свет в том же году, но несколько позже, что заставляет предполагать, что автор считал этот раздел важным и относительно самостоятельным произведением. Это и объясняет наш выбор предлагаемой «юбилейной» публикации.

Последнюю книгу русского мыслителя один из исследователей его творчества и, кажется, его ученик Андрей В. Штаммлер оценил как «самое глубокое, проникновенное толкование символизма, которое ныне существует на каком бы то ни было языке, но также подведение итогов богатейшей жизни и творчества самого Степуна»[1].

«Мистическое мировидение» стало весомым и, по существу, последним свидетельством того, что религиозная символически-метафизическая философия Ф. А. Степуна, ключевым элементом которой стал мистический опыт её создателя, состоялась.

В первый период творчества (приблизительно от 1909 года до конца 20-х годов) Ф. А. Степун полагал, что противоречия жизни и творчества категорически отрицают самою возможность достижения «Последней Истины». Блестящее обоснование этого сомнительного (как это ему открылось позже) тезиса он даёт в ряде статей русского, московско-петербургского «Логоса» (1910–1914), по существу ставших философским автопортретом раннего Ф. А. Степуна[2].

Беспомощность этого тезиса — «Последней Истине в философии места нет»[3], его дезорганизующий характер обнаружился в грозных, потрясших весь мир событиях Первой мировой войны и Великой русской революции 1917–1921 годов. Силой обстоятельств Ф. А. Степун был принуждён согласиться с унизительным для гуманистической культуры утверждением о конечной тотальной неразумности человеческого разума. Но сопротивление этому тезису — то было сопротивлением Творчества своему распаду — приводит Ф. А. Степуна к последнему и фундаментальному средству спасения гуманизма — христианству. При этом христианство было принято мыслителем не как учение и институт, а как событие личного опыта, в форме опытного знания о реальности Христа. Мистический опыт, по-видимому окончательно обретённый им к концу двадцатых годов стал ключевым, поворотным моментом в становлении уже другого мировоззрения Степуна — мировоззрения христианско-гуманистического. Философский итог этого поворота Федор Августович выразил в твёрдом убеждении, что «нужна и возможна философия твёрдо и искренне верующих христиан, но невозможно и ненужно ни философское обоснование, ни философское истолкование христианства»[4]. Этим говорится, что христианство самодостаточно и только в этом качестве является условием существования культуры, соизмеримой с личностью. Такое убеждение образовало центральную идею социально-религиозного движения «новоградцев», одним из идейных руководителей которого был Ф. А. Степун. Это дви-

---

[1] Штаммлер А. В. Ф. А. Степун // Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. ст. под ред. Н. П. Полторацкого.— Питтсбург, 1975.— С. 330.

[2] Речь идёт о статьях «Трагедия творчества (Фридрих Шлегель)», «Трагедия мистического сознания (Опыт феноменологической характеристики) (1911–1912. Кн. 2–3), «Жизнь и творчество» (1913. Кн. 3–4).

[3] Степун Ф. А. Жизнь и творчество // Степун Ф. А. Сочинения.— М., 2000.— С. 96.

[4] Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. Изд. второе (I–II). London. 1990.— Т. 1.— С. 356.

жение наряду с «Православным делом» матери Марии достойно завершало традиции русского социального христианства[5].

«Мистическое мировоззрение» — книга о трудностях и соблазнах, подстерегающих русских людей в их движении к христианской культуре.

Предисловие

Книга, которую я осмеливаюсь предложить вниманию немецких читателей, рассказывает о культурном феномене почти неизвестном в Западной Европе — в России он получил название «Серебряного века».

Временем его рождения можно считать 80-е годы XIX столетия; его заболевание, вероятно смертельное, надлежит связывать с победой большевизма. Отцы-основатели духовного движения, которое получило название «Серебряного века»,— это, прежде всего, Дмитрий Мережковский и Владимир Соловьев. Мережковский не был значительным поэтом, его исторические романы также не примечательны. Громкое имя и немалое влияние он приобрел как художественный деятель, властитель дум и «общественный деятель», как принято в России называть людей такого типа. Решающее, что он был призван сказать, он сказал уже в 1892 году, в своей книге «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы»[1]: русский натурализм, как он будет выступать в основанном Горьким издательстве «Знание»[2], мертв. «Пора от бездушного позитивизма перейти к божественному идеализму, к религиозному и философскому примирению с непознаваемым… Социальный роман и буржуазные повести уже невозможно читать, они наскучили. В поэзии и прозе пора искать выходов, открывающих двери в вечность. Есть только одна истинная культура — культура богоискательства, и только одна истинная поэзия — поэзия *символизма*»[3].

Владимир Соловьев представлял почти такой же взгляд, но на более высоком теоретическом уровне. Он резко и порой насмешливо критиковал зарождающуюся лирику символизма, однако в его собственных, простых по форме стихах уже было предчувствие символической поэзии, которая стала расцветать уже после его смерти. Очень большое значение для школы символизма имела мистика Вл. Соловьева — в особенности поэма «Три свидания», в которой он описал состоявшиеся ему явления Святой Софии, Премудрости Божией[4].

Так возникшее понятие символа и составляет тему моей книги, но я, конечно же, ни в коем случае не рассматриваю, все проблемы, беспокоившие отдельных представителей этого художественного направления, а только три темы, которые мне представляются самыми существенными. Ими являются: революция, Церковь и любовь,— как ее понимал Вл. Соловьев: любовь, рожденная на небесах ради исполнения революции в жизни. Лишь этот смысл любви объясняет, что в «Серебряном веке» она, слившись с двумя другими — революции и Церкви, могла образовать очень сложное единство.

Неожиданная победа Японии в войне с Россией (1905) стала огромным разочарованием для всех даже умеренно консервативных кругов. Это дало мощный толчок

---

[5] О жизни и деятельности матери Марии сейчас существует большая литература. Что касается «новоградства», то об его идейном наполнении см. статью А. А. Ермичёва и О. В. Ананьева «"Новый Град": проект духовного и социального переустройства мира» в журнале «Философия и общество» № 1. 1999.

революционному движению, ожидавшему своего часа. Но то, как проходила ожидаемая революция, особенно в деревне,— скажем, заявления крестьян, что они де не натворят никакого зла, разве что поубивают помещиков, забравших крестьянскую землю,— напугало и разочаровало большинство нравственно чутких и религиозно настроенных людей, мыслящих просоциалистически. Голос этого разочарования резко и авторитетно прозвучал в 1908 году в сборнике «Вехи». Бердяев писал об «обскуратизме народобожия», Франк о «сектантском фанатизме», Булгаков о «политической истерии»[5]. Все трое, уже в эмиграции, внесли важный вклад в русскую религиозную философию. Булгаков стал священником.

Причину революции эти, «неоправославные» [6], искали, прежде всего, в пороках старого синодального духовенства, в реакционности обер-прокурора Священного Синода Победоносцева, около двадцати лет стоявшего во главе русской политики. Так протест против политической безмерности революции обернулся критикой стагнации старой Церкви, длившейся уже десятки лет, критикой, которую мы находим и в публицистических статьях Вл. Соловьева; можно сказать, что и его внезапно пробудившиеся симпатии к католицизму возникли как протест против социальной пассивности и политической бессловесности Русской Православной Церкви.

С психологической точки зрения понятно, что возвращавшиеся к христианству социалисты обратились не к обязательной догматике, а сначала к мистике, предоставляющей большую свободу, и прежде всего к софиологии Вл. Соловьева, его учению о Мировой Душе и ее ангеле-хранителе — Святой Софии. Эти идеи Соловьева Н. Бердяев связывает с темной и глубокой мистикой Якоба Беме. У поэтов символизма — у Белого и Блока, особенно настойчиво происходит соединение, почти отождествление св. Софии Соловьева и «вечной женственности» Гете. Такое соединение стало истоком мистико-эротической лирики Блока. Его «Стихи о Прекрасной Даме» в ином случае производят впечатление художественно более совершенной поэзии Соловьева.

Прослеживая развитие троякой темы символизма: Церковь, революция и софийная любовь,— невозможно уйти от впечатления, что в чисто художественном отношении и Блок, и Белый остались тех высотах, какие были достигнуты каждым из них, но в области религии, в сфере мистики у них наблюдался явный спад. Раскрыть причины этого спада является главную задачу моих очерков.

Помимо общей характеристики содержания этой книги, надо, кажется, сказать несколько слов о ее методе, ибо он необычен. Уже определение предмета моего исследования, если подойти к нему со строго научных позиций, может показаться сомнительным. Ведь символизм был исключительно художественным движением. К кружку символистов с самого начала принадлежали поэты и некоторые писатели, и здесь, прежде всего, Белый. Первым в этом ряду стоит Вл. Соловьев — не как философ-теоретик и метафизик, а как мистик и певец Прекрасной Дамы. Каким образом в кругу символистов оказался Бердяев, который никогда не писал стихов и никогда серьезно не занимался литературой или новыми формами поэзии? Безусловно, мистиком он был, однако в области богословской или, по крайней мере — религиозно-философской; надо полагать, Блок не понял бы писаний этого своенравного метафизика. Он ведь и о сочинениях Соловьева сказал, что читать их ему было скучно. Как мыслитель, мыслитель в понятиях, великий поэт Блок был косноязычен. Хотя в одном своем важном выступлении — «О современном состоянии символизма» [7] он прибегает к гегелевским понятиям тезиса и антитезиса, однако в дальнейшем «определяет» понятие тезиса словами «золотой меч», а понятие антитезиса для него «лиловый сумрак». Не подле-

жит сомнению, что Блок мыслил глубоко, но исключительно в образах. Помыслить для него означало показать. И то, что он показывал, нередко было в точности тем же, что Бердяев силился выразить в понятиях. То было парадоксальное убеждение, что всякое творчество есть измена жизни и, следовательно, вина человека.

Принимая во внимание эту тождественность переживаний, было бы, на мой взгляд, неверно исключить очерк о Бердяеве из рассказа о художественном движении символизма, лишь из-за того, что свои переживания он выражал на другом языке, чем у поэтов-символистов. Между прочим, надо бы задаться вопросом, принадлежат ли понятия метафизики, используемые такими мыслителями, как Бердяев, исключительно сфере логики, или, быть может, их надо считать символами, просто перенесенными в логическую сферу.

Не ограничиваться только событиями искусства, но принять во внимание философские суждения представителей «Серебряного века», а также их научные работы — такая необходимость была задана собственно основателем символизма Вячеславом Ивановым, органически соединившим в себе различные формы духовного творчества. Он был видным поэтом, своеобразным мыслителем и выдающимся исследователем. Ученик Моммзена, он написал две серьезные работы о культе Диониса[8]. В несколько ослабленной форме аналогичную многосторонность мы должны отметить у эпика и лирика Белого. Сын известного ученого, он получил естественнонаучное образование и чувствовал себя как дома во многих областях естественных наук. Он был хорошо знаком с немецкой философией, в особенности с неокантианством, на основе которого он выстроил особенную форму своего символизма**.** Многосторонность символистов, определившая как их творчество, так и отношение к жизни, полностью исключает возможность описать возникновение и становление символизма, при помощи узкоспециализированного научного подхода.

Естественно, что подробным исследованием соответствующего материала, я постарался подвести солидный научный фундамент под свою работу. Я стремился также последовательно применять определенный метод — а именно метод социологии культуры, как я его понимаю[9]. Однако если я, как исследователь «Серебряного века», могу предложить вниманию читателей нечто существенное, то связано это, конечно, с тем, что сам я жил в ту эпоху, был близко знаком или даже связан дружескими отношениями с некоторыми из виднейших ее представителей — Ивановым, Бердяевым, Белым. Этот важнейший источник познания я и попытался открыть моим читателям, через точное изображение ведущих персонажей той эпохи и их окружения — описанием их образа жизни, атмосферой их встреч, манерой вести публичные диспуты; моих встреч с ними, их визитов ко мне и разговоров с ними. В отдельных редких случаях я глубже вдавался в биографические моменты — например, когда рассказывал о том, как Блок добивался взаимности своей будущей жены. Но эти описания ни в коем случае не являются простыми иллюстрациями, моментальными снимками, помещенными посреди научного текста, которые при чтении можно опустить, не потеряв при этом ничего важного. Неверно было бы истолковать подобным образом мой рассказ о полемических атаках Андрея Белого или о его ночных визитах к нам. Все картины, воссозданные на страницах этой книги, упорядочивают понимание важнейших особенностей людей, о которых я пишу. В этом отношении они сами непосредственно подлежат исследованию. Осмелюсь заявить, что только интуитивное постижение духа эпохи и действующих в ней персонажей может превратить исследование, всегда имеющее характер предварительного сведения в полноценное знание.

Что Владимир Соловьев, продолжая славянофильскую критику Европы, определил как положительное всеединство, я, подчиняясь предмету исследования, применил к своему методу познания[10].

Сущность символизма

Как я уже говорил, Блок не написал ни одной теоретической работы о символизме. Он не изучал его истории, не сформировал и однозначного понятия о его сущности. Сколько-нибудь обстоятельно, но при этом образно и музыкально, и тогда же очень лаконично он высказался о символизме в небольшом эссе. Сначала это была речь, произнесенная им в 1910 году. Блок здесь настолько отчетливо говорит о своей принадлежности символистам, что заявления советских литературоведов, будто бы он вскоре после революционных событий 1904 года полностью исцелился от символизма, представляются совершенно несостоятельными. Речь «О современном состоянии русского символизма» была ответом на статью Вячеслава Иванова. Она открывается чрезвычайно характерным для Блока высказыванием: «Прямая обязанность художника — показывать, а не доказывать»; но на сей раз поэт обещает изменить своему принципу, что, однако, не удается. Судя по многочисленным, очень различным и в большинстве своем страстным откликам на речь Блока, можно догадаться, что говорил он очень взволнованно. «Мы находимся как бы в безмерном океане жизни и искусства, уже вдали от берега, где мы взошли на палубу корабля; мы еще не различаем нового берега, к которому влечет нас наша мечта, наша творческая воля; нас немного, и мы окружены врагами; в этот час <…> яснее узнаем мы друг друга; мы обмениваемся взаимно пожатиями холодеющих рук и на мачте поднимаем знамя нашей родины». Слушателям казалось, что Блок говорил, как бы предчувствуя грядущие события, тревожно внимая трагической музыке будущего.

После этих вступительных слов, в которых Блок говорит о своем согласии с важнейшими идеями Иванова, защищавшего религиозный символизм и идею теургии, он переходит к своей непосредственной задаче, к истолкованию современного положения русского символизма. Он приступает к ее исполнению самым типичным образом, цитируя Фета: всякий художник мечтает «сказаться душой без слова». Бессловесный язык души, избираемый Блоком, он называет «языком иллюстраций». Его целью является прояснение того, что говорит Вяч. Иванов, указание на реальность, стоящую за его на первый взгляд отвлеченными словами. Говорить определеннее, чем он будет говорить, подчеркивает Блок, для него невозможно. Тем, для кого его «путеводитель» покажется туманным, он, должен со всей решительностью сказать, что для них никогда и не рассеется туман над страной символизма.

Попытаемся и мы, не пытаясь рассеять туман блоковских слов,— что было бы и невозможно, и неправильно, так как туман от них неотъемлем,— приблизиться к тому миру, который для Блока был родиной символизма.

На короткий миг, обратившись из тумана своего интуитивного предчувствия к сфере философии, Блок пытается охарактеризовать сущность символизма с помощью гегелевского противопоставления — тезы и антитезы.

Теза его — постулат абсолютной свободы «в этом волшебном и полном соответствий мире». Чем является свобода, Блок «иллюстрирует» с помощью цитат из со-

временной поэзии. Все они выдержаны в тональности строк Ф. Сологуба: «Я — бог таинственного мира, весь мир — в одних моих мечтах». В кругу поэтов, посвященных в тайну свободы, возникает «мы»,— немногие знающие, символисты. Вначале взаимная связь символистов слаба, ни один из них еще не знает, в каком мире находится другой, и не знает этого даже о себе самом. Определенна только вера, что над миром существуют «миры иные». Тайну иных миров каждый вначале воспринимает как сокровище, дарованное только ему одному, в ней он видит клад, над которым расцветает цветок папоротника. И в голубую полночь он хочет сорвать свой «голубой цветок». Этот ранний символизм вполне можно определить как романтизм, о чем говорит и самый образ голубого цветка. Однако романтик — еще не символист, он может стать символистом лишь тогда, когда «Чей-то лучезарный взор пронзит все миры, все формы творения,— моря и реки, и дальний лес, и выси снежных гор» и озарит поэта светом «Чьей-то безмятежной улыбки». Но кто же улыбается поэту?

Угадав, что узрел улыбку Святой Софии, поэт слышит «музыкальные звуки, призывы, шепоты, почти *слова*» грядущих времен. И «начинает сквозить лицо среди небесных роз», и «возникает *диалог*, подобный тому, который описан в "Трех свиданиях" Вл. Соловьевым: "Не трижды ль Ты далась живому взгляду …— Твое лицо явилось, Но всю Тебя хочу я увидать…" Голос говорит: "Будь в Египте"».

София обещает поэту явиться и тем самым преобразить его в религиозного символиста. Этим обещанием заканчивается блоковская теза.

Его самого как религиозного символиста мы узнаем в «Стихах о Прекрасной Даме»[1]. Однако в этом цикле есть строки, в которых, вероятно, намечается переход от тезы к антитезе символизма. Вот эти строки:

Как ясен горизонт! И лучезарность близко.
Но страшно мне: изменишь облик Ты.

Об этом изменении, говорит Блок, он может рассказать, лишь «введя фикцию чьего-то постороннего вмешательства». Та, чей облик может измениться, ему, как сам он замечает, неизвестна. Грехопадение начинается с того, что лезвие лучезарного меча меркнет, и поэт уже не чувствует его в своем сердце. «Миры, которые были пронизаны его золотым светом, теряют пурпурный оттенок; как сквозь прорванную плотину», в сердце поэта врывается сине-лиловый сумрак, и звуки скрипок и напевов, подобных цыганским песням (цыганские скрипки и песни звучат в более поздних сборниках блоковской лирики). Завершая антитезу, Блок говорит: «Если бы я писал картину, я бы изобразил переживания этого момента так: в лиловом сумраке необъятного мира качается огромный катафалк, а на нем лежит мертвая кукла с лицом, смутно напоминающим то, которое сквозило среди небесных роз».

Диалектический переход от тезы к антитезе, от лица Софии к лицу лишь смутно напоминающей ее мертвой куклы (что, по Блоку и есть грехопадение) поэтом переживается как рождение свободы: «Мир прекрасен, мир волшебен, ты свободен». Эти слова звучат как ликующий возглас, но это совсем не так, если цитировать их во взаимосвязи с текстом. А там значится: «Теперь на фоне оглушительного вопля всего оркестра, громче всего раздается восторженное рыдание: мир прекрасен, мир волшебен, ты свободен». Почему поэт рыдает, если теперь он обрел свободу, к тому же свободу в прекрасном мире? И что означают слова, теперь — свободен? Разве он не был свободен в тот миг, когда услышал голос Подруги вечной? Конечно, был. Но в ином смысле. Свобода тезы была свободой связи с истиной, и теперь поэт переживает

освобождение от этой связи, познает свободу, понимаемую как всемогущество своей личности; то есть, если подходить с позиций «первой» свободы, эта вторая — свобода произвола. Блок преисполнен ликования, ибо он обретает новую свободу, и рыдает, ибо он утрачивает свободу старую. Здесь типично блоковская двойственность. Переживание новой свободы связывается с освобождением от одиночества. Но разве Блок чувствовал себя одиноким, когда говорил с Подругой вечной? Нет, конечно. Но так же, как в новой свободе он видит нечто совершенно отличное от прежней свободы, так и переживаемое избавление от одиночества становится в его душе совершенно иным, совершенно новым переживанием. Теперь «не быть одиноким» не означает не разговор с Нею, теперь это значит понимание, что его «я», он сам полон множеством демонов, иначе называемых двойниками; это значит понимание и того, что своею «злой» творческой волей он может создавать «постоянно меняющиеся группы заговорщиков», демонов, противостоящих целостному «я», и делать их своими орудиями, прибегая к самообману, скрывая какую-нибудь часть своей души от себя самого. Они покорны его воле и добывают все, чего он ни пожелает: один принесет тучку, другой — вздох моря, третий — аметист, четвертый — священного скарабея, крылатый глаз. Все это поэт бросает в свое горнило и, произнося заклинания, «добывает искомое — себе самому на диво и на потеху»… мертвую куклу.

Это описание творческого процесса, хотя бы только перечисление чудесных даров, воспринимается, несмотря на участие в нем демонов, скорее как поэтическое, а не «злое». Но почему же Блок называет «злой» свою творческую волю, исполненную высокого искусства и любви? Почему «искомое художественного творчества» называет «куклой»? Ведь куклы — безжизненные фигуры. Почему Блок пишет свой «Балаганчик» в стиле пьесы для театра марионеток, в котором люди выступают в роли кукол и оттого сами становятся куклами?[2] (У них картонные шлемы и деревянные мечи, в жилах вместо крови клюквенный сок.) Почему, наконец, свой балаган он именует «анатомическим» театром? Ведь «анатомический театр» — это морг!

Негативное отношение к собственному творчеству Блок подчеркивает, говоря, что сверкание золотого меча померкло и в сердце хлынули лиловые миры. Но сердце при этом превращается в бушующий океан, полный пьянящим счастьем: поэт уже не различает «жизни, сна и смерти», «этого мира и иных миров». У него осталось лишь гетевское желание остановить прекрасное мгновенье. Зло творческого действия как будто забыто. Но это состояние длится недолго. Несмотря на опьянение, Блок сознает свою вину, а вина состоит в том, что посредством своего творчества он «сделал собственную жизнь искусством», а значит, приблизился к лагерю декадентов, который так остро атаковал в «Балаганчике» и «Незнакомке»[3]. Ведь Незнакомка — «это вовсе не просто дама в черном платье со страусовыми перьями на шляпе. Это — и тут Блоком брошено непонятное слово — «дьявольский сплав» из синего и лилового миров.

«Если бы я обладал средствами Врубеля,— пишет Блок,— я бы создал Демона». Думаю, эта характеристика «Незнакомки» несправедлива. Будь она и впрямь «дьявольским сплавом», поэты, художники, философы и другие питомцы муз не внимали бы этим стихам с таким восторгом, не слушали бы их по ночам в «башне» Иванова, о чем поведал нам Чуковский[4]. Женщина, что каждый вечер, пройдя за туманным окном ресторана, садится за столик,— ее шелка веют древними поверьями, узкая рука в кольцах, шляпа с траурными перьями, а ее синие бездонные очи «цветут на дальнем берегу»,— это, конечно, не «дьявольский сплав». Кажущееся неразрешимым противоречие между Незнакомкой, сотворенной Блоком, и Незнакомкой,

которую он осуждает, состоит, по существу, в другом: жизнь ей подарил художник, осуждает же свое создание человек, для которого искусство есть измена жизни. Что Блок как создатель «Незнакомки» особенно сильно ощущал эту измену, объясняется, без сомнения, тем, что, в конце концов, музыкой своих стихов, блеском своих картин, и пусть отдаленно, светом вечной женственности, он прикоснулся к образу роскошной проститутки.

Это отношение между искусством и жизнью, столь трудно разрешимое в своей проблематичности и мучившее поэта до конца его дней, можно прояснить лишь при том условии, что мы составим себе отчетливое представление о многослойном характере, а также двойственном смысле понятий Блока о жизни и творчестве. Блок был не только врагом логических разграничений, но и не был другом разграничений в области чувства. В его душе все сливалось воедино. Она была подобна морю. Каждая волна, взмывавшая ввысь у берега, тотчас откатывала назад, и тут же набегала другая, ничуть не похожая на первую.

Чтобы понять, что значит измена искусства по отношению к жизни, нужно осознать различие этих двух сфер: одну из них Блок относит к сфере тезы, сфере золотого меча, другую — к сфере антитезы, то есть «лилово-синих миров». Первой сфере принадлежат «Стихи о Прекрасной Даме», второй же все остальные творения Блока, кроме «Стихов о России»[5]. И вот возникает вопрос: можно ли считать, что уже стихи о Прекрасной Даме были изменой жизни, или все же нет? Теоретически ясного ответа Блок не дал. Но думаю, в его духе было бы ответить на этот вопрос отрицательно.

Блок признавал слабость своих юношеских стихов, но он никогда не обвинял их в измене жизни и не воспринимал их такими. Он и не мог иначе потому, что «горний мир», открывшийся ему в образе святой Софии, не принадлежал к сфере жизни, которая могла быть изменена человеческой волей.

Отношение Блока к религии, в особенности к христианству, всегда было очень сложным. Близость к религии он чувствовал, лишь когда был певцом «Прекрасной Дамы» и учеником Владимира Соловьева. В итоге долгих размышлений об отношениях между искусством и религией Блок пришел к заключению — с исторической точки зрения, конечно, несостоятельному,— что религия не благоприятна для искусства, что ее, собственно говоря, следует считать его противницей. Быть может, эта мысль и явилась причиной того, что Блока вполне устраивала формальная простота его стихов. Несмотря на их слабости, он считал их самым значительным из всего им написанного… Ведь и то и другое — и слабости, и значительность его первых стихов, исходили не от него, а внушены ему религией. Глубокие мысли об отношении искусства к религии и мистике Блок высказал в заметке, написанной им спустя два года после упомянутого выше письма к Евг. Иванову, в котором он говорил о резком неприятии Христа[6]. «Религия и мистика. Они не имеют общего между собой. Хотя — мистика может стать одним из путей к религии. Мистика — богема души»,— вот очень характерное для Блока определение; «…религия — стояние на страже», «краеугольный камень религии — Бог, мистики — тайна». Поэт должен защищать мистику от религии, ибо «…истинное искусство <…> мистично <…>. Искусство имеет свой устав, оно — монастырь исторического уклада, то есть такой монастырь, который не дает места религии» [7]. Однако в этой защите искусства ни в коем случае не нужно видеть атеизм, потому что в ней есть также и защита Бога, против искажения Его мира злым произволом художников-творцов.

Таким образом, сама возможность виноватого осознания своей измены жизни появляется только тогда, когда поэт чувствует, что свет горнего мира в нем померк, и все свои силы он отдает тому миру, в котором все мы живем и творим. Звучит вроде бы вполне убедительно, и все же эта гипотеза небеспроблемна. В самом деле, неужели мы должны считать изменой все стихотворения Блока зрелого периода, в которых поэт отображает мир и жизнь с глубокой болью, но не без мечтательной увлеченности? Не правильнее ли предположить, что магией своей красоты они возвышают нашу повседневность до предельно достижимых для нее высот? Конечно, это второе предположение необходимо обосновать, но оно отнюдь не опровергает блоковского понимания искусства как измены по отношению к жизни. Потому что высокое, значительное искусство как раз и способно, увлекая в мир фантазии и мечты, освободить нас от обязательств перед другими людьми, от служения «униженным и оскорбленным», от помощи ближним, от жизни и смерти во имя других людей. Уже называемые Блоком примеры его очарованности искусством доказывают, что он имеет в виду высшие достижения: «Я вижу ясно,— пишет Блок,— "зарницу меж бровями туч" Вакха ("Эрос" Вяч. Иванова), ясно различаю перламутры крыльев (Врубель — "Демон", < …>) или слышу шелест шелков ("Незнакомка"). Но всё — призрак». «Я стою перед созданием своего искусства и не знаю, что делать». «При таком положении дела и возникают вопросы о проклятии искусства, о "возвращении к жизни", об "общественном служении", о церкви, о "народе и интеллигенции"».

В этом отрицании искусства, то есть l'art pour l'art, которое отвлекает людей от обращения к реальной, полной страданий жизни, Блок не был одинок. Очень похожие мысли, хотя и в иной тональности, мы находим у Андрея Белого: «Чем больше я пишу, тем больше делаю содержания моей жизни средством моего творчества. Я мог бы годами выжимать себя как лимон и создавать из моей жизни поэтические мифы для моего творчества, получать за них гонорары, похвалы критиков и славу у потомков… Но я больше не хочу! Покончено с поэтом Белым. Довольно игр с фразами. Где же священный центр жизни? Его тогда нет»[8].

Эта социально-этическая нота, характерная для русского понимания культуры, слышится и в книгах Бердяева. Но громче всего она звучит у Льва Толстого, который величайшие свои произведения обвинил в измене этически праведной жизни и осудил.

После табу, которое поэт Блок налагает на свою поэзию, и, более того, на все великое искусство, нельзя не удивиться строкам, которыми заканчивается его речь. Вот что он пишет: «Это — совершенно естественное явление» (он имеет в виду проблему измены, «конечно, лежащее в пределах символизма», то есть опять-таки в области искусства! — *Ф. С.*), ибо это искание утраченного золотого меча, который вновь пронзит хаос, организует и усмирит бушующие лиловые миры». Золотой же меч символизирует мир тезы, который подарил Блоку опыт постижения Святой Софии.

ПРИМЕЧАНИЯ

Переводы «Предисловия» и фрагмента «Сущность символизма» из главы «Александр Блок» осуществлены по изданию «Mystische Weltschan. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus: Solowjew, Berdjajew, Iwanow, Belyi, Block». Munchen. Carl Hauser Verlago, 1964.

I. Предисловие

[1] В конце 1892 г. в Петербурге, в Соляном городке, Д. С. Мережковский читает две лекции «О причинах упадка современной русской литературы» и «О новых течениях современной русской литературы», вышедших в следующем 1893 г. отдельной брошюрой с указанным названием. Это выступление оценивается как первый манифест символизма.

[2] Издательство «Знание» было основано в 1898 г., а в 1900–1912 гг. его фактическим руководителем стал А. М. Горький. Оно противостояло авангардным эстетическим течениям — символизму, акмеизму, футуризму, выпуская литературу реалистического характера.

[3] Читателю предлагается ложная цитата из брошюры Д. С. Мережковского; в данном случае — пересказ главных ее идей.

[4] Поэма «Три свидания» В. С. Соловьева была написана осенью 1898 г. вскоре после второй его поездки в Египет. Несколько ранее, в 1894 и 1895 гг., в журнале «Вестник Европы» за подписью Вл. С. он дал несколько рецензий на сборники «Русские символисты», издаваемые В. Я. Брюсовым. Отклик Соловьева на второй сборник Брюсов оценил так: «Боже мой, он так уничтожил нас, что и клочьев не осталось!» Зато позже, в своей автобиографии, он признался, что рецензии Вл. Соловьева сделали «маленьких начинающих поэтов <…> известными широким кругам читателей».

[5] В сборнике «Вехи» таких определений, как «обскуратизм народобожия», «сектантский фанатизм», «политическая истерия», нет; А. Ф. Степун пишет для немецкого читателя и этими определениями пытается передать существенное содержание статей Н. А. Бердяева, С. Л. Франка и С. Н. Булгакова.

[6] Термин «неоправославные» неудачен. Тогда писали и говорили о «неохристианах».

[7] Эта речь была произнесена А. А. Блоком 8 апреля 1910 г. в Петербурге в «Обществе ревнителей художественного слова» в ответ на ранее, 26 марта, состоявшееся выступление В. И. Иванова «Заветы символизма». Оба выступления вызвали самую бурную полемику в кругу символистов. Обработав свою речь, А. А. Блок опубликовал ее текст в восьмом номере журнала «Аполлон» за 1910 г.

[8] Моммзен Теодор (1817–1903) — немецкий историк Древнего Рима. В. И. Иванов учился у него с 1886 по 1891 г. Его работы о культе Диониса — это «Эллинская религия страдающего Бога» (печаталась в нескольких номерах журнала «Новый путь» в 1904 г.) и «Религия Диониса» (печаталась в 1905 г. в журнале «Вопросы жизни». В 1921 г. в Баку он защищает докторскую диссертацию «Дионис и прадионисийство».

[9] Метод социологии культуры, как он понимается Ф. А. Степуном, изложен им, в частности, в статьях «Религиозный смысл революции» и «Структура социологической объективности» (см.: Степун Ф. А. Чаемая Россия. СПб., 1999).

[10] В воспоминаниях «Бывшее и несбывшееся» Ф. А. Степун написал: «Близкий по своим философским взглядам славянофильско-Соловьевскому учению о положительном всеединстве как о высшем предмете познания, я попытался подойти к нему в методе положительного всеединства всех методов познания» («Бывшее и несбывшееся». Издание второе (I–II) London. 1990. С. 7).

II. Сущность символизма

[1] Стихи о «Прекрасной Даме» появились в 1903 г. в третьей книге альманаха «Северные цветы». Название циклу стихов предложено В. Я. Брюсовым. В 1904 г. в издательстве «Гриф» с тем же названием выходит книга А. А. Блока.

[2] Пьеса А. А. Блока «Балаганчик» была опубликована в 1906 г. в первом выпуске сборников мистического анархизма «Факелы». Написанной в условной манере театра марионеток, «в новой форме упрощенности,— писал В. Я. Брюсов,— открывается какая-то неожиданная глубина». Тридцатого декабря того же года она была поставлена В. Э. Мейерхольдом в театре В. Ф. Комиссаржевской.

[3] Стихотворение «Незнакомка» («По вечерам, над ресторанами…») опубликовано в символистском журнале «Весы» в № 5–7 за 1907 г.

[4] Чуковский К. И. (1882–1969) рассказывает об этом в своих воспоминаниях «Александр Блок». См.: К. И. Чуковский. Современники. Портреты и этюды.— М., 1967.— С. 255.

[5] «Стихи о России» — сборник, вышедший в Петрограде в 1915 г. Обобщая свой путь, А. Блок выделял в нем периоды мистической «тезы» (1900–1903), скептической «антитезы» (1904–1907) и «синтеза» (позднее творчество), где центральное место отводилось стихам о России (См.: Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь.— Т. 1.— М., 1989.— С. 283).

[6] Иванов Евгений Павлович (1879–1942) — детский писатель, религиозный публицист, друг А. А. Блока, автор воспоминаний о поэте. В данном случае Ф. А. Степун упоминает письмо А. А. Блока от 15 июня 1904 г. В нем говорилось: «Но я ни за что, говорю вам теперь окончательно, не пойду врачеваться к Христу. Я Его *не знаю* и *не знал* никогда. В этом отречении нет огня, одно голое отрицание, то желчное, то равнодушное. Пустое слово для меня, термин, отпадающий, как “прах могильный”» (Блок А. А. Собрание сочинений в 8 т.— Т. 8.— М; Л., 1963.— С. 105).

[7] См. Блок А. А. Записные книжки. 1901–1920.— М., 1965.— С. 72–73.

[8] В этом случае Ф. А. Степун свободно перелагает одно место из «Записок чудака» Андрея Белого (1918–1921), что для автора, несомненно, имело автобиографический характер: «Моя жизнь постепенно стала мне писательским материалом; и я мог бы годы, иссушая себя, как лимон, черпать мифы из родника моей жизни, за них получать гонорар; и — спокойнейшим образом совершенствовать свои формы и ритмы; историки литературного стиля впоследствии занялись бы надолго моими страницами.

И вот — не хочу. Обрываю самого себя как писателя:

Стой-ка ты: набаловался ты, устраивая фокусы с фразой —

— Где твоя священная Точка?

— Нет ее…» (Андрей Белый. Собрание Сочинений: Котик Летаев. Крещеный китаец. Записки чудака. С. 305).

А. В. Соболев

ФЕДОР СТЕПУН: ОТ КАНТИАНСТВА К СЛАВЯНОФИЛЬСТВУ*

Многим из нас, наверное, доводилось слышать, а возможно, и поддакивать рассуждениям о том, что, дескать, конечно, Степун очень талантлив, но только как мемуарист, а не как философ. Такие рассуждения в ранней молодости простительны, но на старость лет все острее осознаешь, что мемуарность, исповедальность составляют самую сердцевину философствования.

Дело в том, что философское знание всегда уходит корнями в личный духовный опыт. И никакая рефлексия не сможет отслоить, отвлечь это знание от подводной части айсберга.

В отличие от науки, философия есть искусство «непрямого говорения». Вспомним известный еврейский анекдот: «Как здоровье, Рабинович? — Не дождетесь». Здесь ответ хотя и прямой, но на вопрос, не заданный напрямую. У философов же сплошь и рядом и ответы косвенные,— как у Дельфийской Пифии. По сути, философия — это всегда толкование косвенных ответов на едва слышимые вопросы. Декартов идеал знания «ясного и отчетливого» продуктивен в отношении науки, но весьма сомнителен применительно к философии.

Кант осознал, что измерение глубины, то есть, по его терминологии, область «вещей в себе», ясно и отчетливо не постигается. Но уж очень соблазнителен и для него был сам принцип деления на «чистых» и «нечистых», то есть сам принцип «категоричности» или (что то же самое) принцип современного ЕГЭ. И его, видимо, даже не особенно смущало то обстоятельство, что при этом область «чистого» сужалась до банального.

Если бы Кант со своим идеалом «чистоты» и «категоричности» не замахивался на нравственность и в целом на духовное бытие, то к нему не было бы никаких претензий. Но беда в том, что он замахнулся. Когда читаешь французских моралистов — Монтеня, Ларошфуко или Вовенарга, то наслаждаешься искусством выражения тончайших оттенков нравственной мысли. Но вот ты переходишь к Канту и начинаешь испытывать ужас от того, что тебя вынуждают «ботать» по какой-то рационалистической «фене», что все краски, все оттенки мысли куда-то безвозвратно утекли.

---

* Выступление на конференции «Пути русской и западноевропейской философии в XX веке. К 125-летию со дня рождения Б. В. Яковенко и Ф. А. Степуна» (Москва, Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына, 4–5 июня 2009 г.)

«Поступай только согласно такой максиме,— гласит знаменитый категорический императив Канта,— руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала общим законом»[1].

Очень странное «желание». Читатель испытывает неловкость, будто «шел в комнату — попал в другую». С какой стати он должен думать об «общем законе» и тем более его «желать»? Читатель текстов нравственной философии жаждет не усредненности, не обезличивания, а духовного возрастания, личного совершенствования. Его гораздо больше восхищают неординарные поступки Кармен, Суворова или Пушкина. Он хочет заслужить высший балл не в глазах полицейского надзирателя или расхожего общественного мнения, а в глазах тех немногих, кого он сам ценит превыше всего. В глазах Пушкина Грибоедов очень умен, но его Чацкий просто глуп, хотя слово в слово повторяет умные речи Грибоедова. По мысли Пушкина, умный человек — это тот, кто способен мгновенно оценить уникальную ситуацию и действовать соответственно этой ситуации, а не резонерствовать перед первым встречным[2]. Фразы чеховского героя типа: «Волга впадает в Каспийское море» или «лошади едят овес» — непроходимо глупы именно потому, что они повисают в воздухе, не будучи соотнесены ни с какой живой, трепетной ситуацией. Философское знание тем и отличается от научного, что оно умно по-своему. Оно ситуационно по самой глубокой своей сути. Речь философа умна только, если она «уместна» и «своевременна», если в ней слышится живой ответ на остро переживаемую конкретную ситуацию.

Меня не шибко волнуют кантовские псевдопроблемы универсализации максим. Меня волнует, насколько чуткими являются те нервные окончания, которыми Кант осязает внутренний мир человека и которыми он схватывает потаенные его вопросы. Короче говоря, мне важно знать степень соотнесенности мысли Канта с заветными желаниями читателя, важно знать, насколько притягательными и вдохновляющими для читателя являются кантовские идеалы. Ведь именно этим и только этим «измеряется» философская значимость мыслителя. «Все прочее — литература», как сказал известный французский поэт.

Вышеупомянутую формулировку категорического императива Кант еще ужесточил «корольларием», который особенно ярко высвечивает глубинный мотив кантовской нравственной философии, его тайную мечту о том, чтобы желания философа обрели силу «щучьего веления». Здесь он уже требует поступать так, чтобы (цитирую) «максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы»[3]. Но если твои желания обретают силу «всеобщих законов природы» (марксистские «законы истории» здесь, как говорится, «отдыхают»), то «сдайся враг, замри и ляг». Опасность всякого рационализма в том именно и состоит, что он неизбежно приводит к «короткому замыканию» между идеалом и его воплощением. Категоричность формулировок неизбежно влечет за собой утопизм и фанатизм. Пожалуй, только отсутствие под рукой послушного орудия вроде марксистской партии не позволило Фихте (ближайшему последователю Канта) в полной мере проявить свои фюрерские замашки. А о том, как оголтелые рационалисты вроде Нечаева, Ткачева или Ленина берутся за воплощение своих идеалов, мы хорошо знаем из русской истории.

---

[1] Кант И. Сочинения: В 6 т.— Т. 4.— Ч. 1. С. 260.

[2] См.: Письмо А. С. Пушкина к П. А. Вяземскому от 28.01.1825 (Пушкин А. С. Полн. собр. соч. В 10 т.— М., 1958.— Т. 10.— С. 120–121.

[3] Кант И. Указ соч. С. 261.

Сама особенность кантовских идеалов (а именно их рационалистическая усеченность и оскопленность) потребовала от Канта незаметной подмены нравственной проблематики правовой. В переводе на более понятный язык смысл вышеупомянутого «короллария» можно выразить так: «Подавляй в себе все желания, которые ты не сможешь осуществить без господдержки, и тогда действительно все твои помыслы плавно перетекут из нравственной сферы в сферу права, из царства "вещей в себе" в царство юридической казуистики. Короче говоря, не мечтай о журавлях в небе, и тогда гарантированно будешь иметь на своем столе зажаренную синицу».

Разумеется, «зажаренная синица» символизирует здесь корысть особого рода. Философ ведь жаждет не повышения должностного оклада, а именно воплощения своих идеалов. Но если вспомнить не о «зажаренной синице», а о «Синей птице» Метерлинка, то там-то как раз все говорит за то, что мечты, то есть идеалы должны быть свободными от прагматического использования. Идеалы могут воплощаться только в одной-единственной «материи», а именно в человеческих душах. Будучи поймана и посажена в клетку, Синяя птица неизбежно превращается в черный обугленный труп.

Мудрый Гете не хуже анекдотичного Рабиновича расслышал подлинный мотив кантовской зацикленности на идеях «свободы» и «всеобщего законодательства». «Я высоко ставлю категорический императив,— признался Гете в разговоре с Эккерманом,— знаю, сколько хорошего может от него произойти, но и здесь необходимо знать меру, в противном случае идея идеальной свободы ни к чему доброму не приведет»[4]. «Свободными нас делает,— пояснил Гете,— не то, что мы ничего и никого не считаем выше себя, а, напротив, то, что мы чтим все, что над нами. Ибо такое почитание возвышает нас самих, им мы доказываем, что и в нас заложено нечто высшее, а это и позволяет нам смотреть на себя как на ровню»[5].

Какой урок можно извлечь из факта расхождения во взглядах между Кантом и Гете? Думаю, что главный урок состоит в том, что кантовская идея автономии разума — это ложная и неплодотворная идея. Словами героя толстовской пьесы «Власть тьмы» можно сказать: «Эх, Николка, душа надобна». Различие между Кантом и Гете не столько в идеях, сколько в строе души. Смею утверждать, что у Канта душа крайнего «западника», а у Гете — твердого «почвенника».

Суть западничества — в подражательстве. Канта заворожила прилетевшая из Франции в провинциальную Пруссию модная идея безразмерной свободы. И первое, что он стал с ней делать,— это формализовать ее и абсолютизировать.

Гете возразил Канту в том смысле, что свободу можно употребить более достойным образом. Страшно сказать, но для Гете свобода всего лишь средство — средство возделывания почвы и взращивания на ней личности, достойной такого именования. Одно дело, когда свобода служит раскрытию личности вверх, развивает в ней способность восприятия и почитания высокого. И совсем другое, когда свобода ослепляет человека, способствуя разнузданию его низменных страстей. Главное — не абсолютизировать свободу, не делать из нее идола. «То, что физическая свобода,— поясняет Гете,— не давала в юности покоя Шиллеру, отчасти объясняется свойствами его духа, но прежде всего муштрой, которой он подвергался в военной школе. Затем в более

[4] Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни.— М., 1981.— С. 210.

[5] Там же. С. 209.

зрелом возрасте, когда физической свободы у него было предостаточно, он перекинулся на свободу идеальную, и мне думается, что эта идея убила его…»[6]

К сожалению, одержимость отвлеченной идеей убивает не только своего носителя. Она соблазняет толпы «малых сих» и приобретает силу эпидемии. Душа (если таковая имеется) обезвреживает идеи. Пройдя сквозь призму духовно богатой души, идея разлагается на целый спектр цветовых и ценностных оттенков, каждый из которых в отдельности уже не сможет стать источником фанатичного остервенения.

Вспомним, что герой пастернаковского романа «Доктор Живаго» испытывал (цитирую) «дворянское чувство равенства со всеми живущими». Учитывая сказанное Гете, можно утверждать, что чувство равенства может быть только «дворянским», то есть основанным на веками воспитанной способности различения между «высшим» и «низшим». Мы все равны, но только как обладатели потенциальной способности восприятия и почитания «высшего».

Любопытно, что когда, согласно записям Михаила Леоновича Гаспарова[7], коллеги побывавшего в Праге Петра Богатырева спросили его о том, что представляет собой Николай Трубецкой как личность, то он «расплылся в улыбке» и ответил: «Это настоящий аристократ». А когда его попросили пояснить, что это значит, он на мгновение задумался и ответил, что это значит — «он настоящий демократ». Комментарии, как говорится, излишни. Только настоящий аристократ способен замечать в человеке прежде всего то, что является в нем «высшим», и только вследствие этого воспринимать его как ровню.

Именно в этом, а не в площадном смысле русская мысль демократична. Но она не политкорректна. Русских писателей никогда не заботило создание щадящих условий для человеческой души. Они бросали человека в пучину таких ценностных перепадов, что тот либо вынуждался к духовному возрастанию, либо обрекался на нравственные муки и на состояние непрестанного покаяния. Русская мысль требует от человека соответствовать Божьему о нем замыслу.

По свидетельству Георгия Адамовича, знаменитый англо-американский поэт Оден (кстати говоря, друг и почитатель Иосифа Бродского) как-то сказал: «Нельзя строить долговременную цивилизацию, основанную на русской литературе. Великие русские писатели были уж очень требовательны к человеку». Но сказав это, он будто бы тут же воскликнул: «Горе человечеству, если оно забудет все то, что сказали Толстой и Достоевский»[8].

* * *

Итак, традицию «западничества» Степун должен был унаследовать от своих учителей — Канта и кантианцев. Но почему же эта традиция в случае с Федором Августовичем оказалась такой недолговечной, тогда как его соратники по журналу «Логос» Сергей Гессен и Борис Яковенко остались до их смертного часа пусть и не густопсовыми, но все же западниками? Почему период линьки у Степуна занял менее двенадцати лет и он, прибыв из Гейдельберга в Москву в 1910 году с похвальной целью

---

[6] Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни.— М., 1981.— С. 210.

[7] См.: Гаспаров М. Л. Записи и выписки.— М., 2000.— С. 385.

[8] Цит. по: Адамович Г. Одиночество и свобода.— М., 1996.— С. 417.

вышколить русских философов в немецком духе, воротился в 1922-м в Германию уже «крутым» славянофилом? Причем эта «крутость» у него с годами, проведенными в Германии, только возрастала.

Причина, я думаю, ясна и проста. Все дело в художественности натуры Федора Августовича. Восприимчивость к ценностным обертонам мысли не позволила Степуну без насилия над собственной совестью выдавать «низшее» за «высшее», «ясное и отчетливое» за «значительное». У самих немцев после общения со Степуном мозги вдруг начинали разворачиваться в сторону ценностного мышления.

По свидетельству германиста Юрия Архипова, Зигфрид Ленц, в свое время организовавший на Гамбургском радио цикл передач с участием Степуна, на всю жизнь оказался ушибленным его артистизмом и силой ума. «Боже мой,— все восклицал он,— какой же великой должна быть русская культура начала века, если и не самый знаменитый ее деятель казался нам просто титаном»[9].

Не менее восторженно пишет о Степуне его германский ученик и почитатель А. Штаммлер. «Это был,— вспоминает он,— с головы до пят русский барин, но вместе с тем, несомненно, и ученый, одновременно и человек с некоторыми чертами театральности — светский человек, офицер и хороший наездник <…> Подобно великим французам XVIII века он соединял в себе высшую духовность со светскими манерами и совмещал, как мыслитель, отзывчивость на все человеческое с научной точностью взгляда и формулировок. <…> В наше время это почти никому не удается. И вот почему мне хочется о нем сказать словами, сказанными Наполеоном о Гете: “Voila un home!”» (Вот это человек! — *А. С.*)[10].

Главное отличие западника от славянофила, то есть рационалиста от персоналиста, состоит в том, что первый стремится развивать отвлеченную идею, второй же стремится развивать прежде всего самого себя как личность, чтобы обрести способность постигать природу не только извне, но и изнутри. Только таким образом он научается постигать природу в ее «высшем» состоянии, в состоянии ее цветения и преображения. Опыт преображения души — вот единственное, что делает мыслителя проницательным и мудрым. И не только мудрым. Можно сказать, что этот опыт, словно по волшебству, превращает мыслителя в философа, то есть в человека, который способен двигаться мыслью не только в пространственно-временном измерении, но и в ценностном, то есть в бытийном измерении.

В качестве намекающей иллюстрации процитирую строки из стихотворения Николая Гумилева «Память», в котором поэт заострил проблему, может быть, даже до еретичности.

Только змеи сбрасывают кожи,
Чтоб душа старела и росла.
Мы, увы, со змеями не схожи,
Мы меняем души, не тела.
Память, ты рукою великанши
Жизнь ведешь, как под уздцы коня,
Ты расскажешь мне о тех, что раньше
В этом теле жили до меня.

Хочется цитировать и дальше, но ограничусь только еще одной строфой.

---

[9] Цит. по: Степун Ф. Бывшее и несбывшееся.— СПб., 1995.— С. 648.

[10] Штаммлер А. In memoriam // Новый журнал. Нью-Йорк, 1996. № 82. С. 248, 256.

Память, ты слабее год от году,
Тот ли это, или кто другой
Променял веселую свободу
На священный долгожданный бой.

Оборвем здесь на полуслове поэта и обратимся к художнику. Рассказывают, что когда на рубеже 1930-х годов к знаменитому Казимиру Малевичу пришли его юные почитатели и стали выражать свои восторги, то он оборвал их излияния и обратился к ним, молодым и сильным, с мольбою, чтобы они одумались, пошли и остановили этот проклятый обезличивающий прогресс.

Готов в сотый и в тысячный раз повторить, что философское знание исповедально и мемуарно по своей сути, и иным способом оно просто не выразимо. Несомненно, прав был выдающийся поэт и мыслитель Поль Валери, когда он подчеркнул: «Не существует теории, которая не являлась бы тщательно препарированным эпизодом некой автобиографии»[11].

Мемуары Степуна — прямое подтверждение справедливости этой мысли. Они в высшей степени теоретичны и философичны. Они выявляют опытный контекст живой творческой мысли. Вне такого контекста мысль становится плоской, усеченной, легко поддающейся пиаровскому злоупотреблению. Степун не уставал восхищаться словами Ивана Киреевского о том, что если мысль ясна, то, значит, она плохо продумана, значит, автору не удалось выразить присутствие глубины, в которую уходят ее мотивационные корни.

Степун признается, что его самого к пониманию своеобразия русской философии, которую, как он пишет, «мы, русские, к стыду своему, знали хуже немецкой», подтолкнул опыт Первой мировой войны. «Не скажу,— пишет он,— чтобы немецкие пушки разбили во мне твердыни критической философии; они просто повернули душу к другим, более существенным вопросам. Легкость моего внутреннего отхода от Канта… объясняется, конечно, чужеродностью его философии всему моему душевному и умственному строю. Боже, с какими муками усваивал я в свои первые семестры “Критику чистого разума”. Ночи напролет бродя по горам Гейдельберга, смотрел я, бывало, на летящую сквозь облака луну, на переливающийся огнями сизо-туманный город подо мною… на возникающую в моем представлении… Москву… и никак не мог поверить, что весь этот с детства знакомый… мир всего только содержание моего сознания, которому на самом деле ничего не соответствует»[12].

Как тут не вспомнить выразительные строки Бориса Пастернака:

И вымыслов пить головизну
Тошнит, как от рыбы гнилой.

И Степун с благодарностью вспоминает немецких романтиков, которые помогли ему в эту трудную для него пору сохранить душевное равновесие и, главное, сохранить способность живого многомерного восприятия реальности. «Не знаю,— пишет он,— как бы я осилил эти трудности, если бы не внезапно возникшее во мне увлечение немецкой романтикой и мистикой. Новалис и Шлегель… Плотин и Рильке не только помогли мне освободиться от гносеологической муки, но и подготовили мою встречу с русской философией»[13].

---

[11] Валери П. Об искусстве.— М., 1976.— С. 407.

[12] Степун Ф. Бывшее и несбывшееся.— СПб., 1995.— С. 117.

[13] Там же.

Но и с немецкими романтиками тоже не так все просто. В ранних своих работах (до 1913 года включительно) Степун подчеркивал зависимость русских славянофилов от немецких романтиков. Позднее же для него все яснее становилось принципиальное между ними различие. Уже в работе 1921–1922 годов он, излагая своими словами позицию Шпенглера, решительно к ней присоединяется, утверждая, что «романтическая… религиозность всюду и всегда, как в Александрии, так и в кругах Тика и Шлегелей была утонченною религиозно-стилизованною формою тайного неверия»[14]. Важнейшей заслугой славянофилов Степун считает именно то, что в их мировоззрении квазирелигиозность немецких романтиков была окончательно преодолена подлинной церковностью.

«Возврат разума из мира противоречивых понятий в духовную истину молчания,— пишет Степун,— Киреевский называет зрелостью разума. Вероятно, самый глубокий смысл этой теории познания — требование питательной среды познавательного акта и его евхаристического смысла. Это слово отсутствует у Киреевского, однако только этим ответственным словом может быть истолкована его концепция»[15].

* * *

Завершу я свое выступление по примеру Степуна эпизодом из собственных воспоминаний о философской атмосфере шестидесятых годов. Но сначала упомяну об одном научном факте из области зоопсихологии. Как раз в те годы было экспериментально установлено, что если отделить голодную курицу от насыпанного перед ее носом зерна полукругом решетчатой ограды, то курица, в отличие от высших животных, никогда не догадается отступить на пару шагов, чтобы обойти ограду, но проявит фанатическую «упертость» и будет в кровь биться об ограду до изнеможения.

Как это ни грустно говорить, но наши действительно героические философы-шестидесятники своим онемеченным крайним рационализмом также сужали собственный кругозор. Стремясь во что бы то ни стало прищучить мастодонтов от официальной философии тем, что те, дескать, недостаточно натасканы в марксистских схемах, они только заморачивали себя и других. Дело ведь было не в схемах «восхождения от абстрактного к конкретному по Марксу», а в марксистско-ленинском духе — духе лютой ненависти ко всему высшему, и прежде всего к Церкви и аристократии.

И каким же подлинным освобождением вдруг повеяло от лекций молодого тогда Сергея Сергеевича Аверинцева, организованных в конце 1969 года на историческом факультете МГУ стараниями незабвенного Виктора Никитича Лазарева. Не изощренным подначиванием, не эзоповским языком, а радикальной сменой речевого регистра, речевой тональности перевел Аверинцев своих слушателей из мира борьбы в мир почитания высокого и священного. Все перепетии соперничества марксистов и неомарксистов, «остроконечников» и «тупоконечников», все идеологические подмигивания «Театра на Таганке» и «Современника» вдруг предстали как непереносимо скучные.

Разумеется, этот перелом в общественном сознании был осуществлен не только усилиями Аверинцева, хотя он здесь фигура знаковая. Лично для меня, среди многого

[14] Степун Ф. Сочинения.— М., 2000.— С. 139.

[15] Там же. С. 591.

другого, значительную роль сыграли два шедевра русской философской мемуаристики, авторами которых были князь Евгений Трубецкой и наш сегодняшний герой Федор Степун. Кстати говоря, всесветно известное «Самопознание» Николая Бердяева, который сам до конца жизни так и не остыл от междоусобных свар, по своему освобождающему потенциалу оказалось не столь значительным.

Итак, своим затянувшимся выступлением я хотел бы признаться в любви и благодарности замечательному русскому мыслителю Федору Августовичу Степуну, и это при всем при том, что в эпоху Февральской смуты он, как реальный политик, оказался далеко не на высоте.

Благодарю за внимание.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адамович Г. Одиночество и свобода.— М., 1996.
2. Валери П. Об искусстве.— М., 1976.
3. Гаспаров М. Л. Записи и выписки.— М., 2000.
4. Кант И. Сочинения в 6 т.— Т. 4.— Ч. 1.
5. Письмо А. С. Пушкина к П. А. Вяземскому от 28.01.1825 // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в 10 т.— М., 1958.— Т. 10.— С. 120–121.
6. Степун Ф. Бывшее и несбывшееся.— СПб., 1995.
7. Степун Ф. Сочинения.— М., 2000.
8. Штаммлер А. In memoriam // Новый журнал. Нью-Йорк, 1996. № 82.
9. Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни.— М., 1981.

Р. Е. Гергилов

Ф. А. СТЕПУН В ДРЕЗДЕНЕ. ПЕРВЫЕ ГОДЫ В ЭМИГРАЦИИ

На берегу одного из рукавов Эльбы в районе г. Дрездена расположен прекрасный архитектурный ансамбль, состоящий из дворцов, парков и вилл. Одну из них занимал немецкий философ Р. Кронер, один из редакторов известного международного философского журнала «Логос», а примыкающий к дому флигель стал домом его коллеги и друга Ф. А. Степуна. Жилище это состояло из двух комнат, обставленных мебелью из «господского дома». Таким образом осуществилась мечта четы Степунов прекратить скитания по квартирам и иметь в Германии собственное жилье. Хотя жилище и было маловатым — «как каюта морского парохода» — радость была неподдельной. Степун не был бы самим собой, не проявив и тут свой талант стилизатора. Он зарегистрировался в жилищном управлении Дрездена под вымышленным именем «рецитатора Йоганнеса Бельмана». (Игра с именами была распространена в кругу немецких романтиков, рассматривавших «изживание» жизней персонажей как задачу личности и некий жизненный проект).

Наскоро устроившись, Степун смог приветствовать в Дрездене свою мать и сестру. Мария Степун старалась как можно скорей получить выездную визу из России, чтобы увидеть своего любимца. В мемуарах он описывает приезд этой гордой дамы, ее прибытие на автомобиле на виллу Кронеров и отказ отобедать в их доме. Вместо этого она захотела отметить встречу в ресторане знаменитого дрезденского отеля Бельвю, пусть даже и с неполным меню[1]. Претензии и привычки шестидесятичетырехлетней матери значительно повлияли не только на личную жизнь невестки и сына, но и по своему, способствовали его профессиональному росту. Наряду с необходимостью ее материального обеспечения,— в первое время приходили денежные переводы от брата Оскара из Москвы — беспокойство стало вызывать душевное состояние этой пожилой дамы. Она даже не пыталась скрывать своего пренебрежительного отношения к немецкому обществу и вовсе не хотела знакомиться с представителями городской элиты. В вопросах моды, она считала немецких дам безнадежно отсталыми. Несамостоятельность и заносчивость этой дамы, ее порой завышенная самооценка, ее национал-патриотические высказывания усложняли интеграцию Степунов в немецкое общество. Это

[1] Stepun F. Vergangenes und Unvengängliges. Heidelberg 1950. S. 275.

очень беспокоило Федора, хотя во многих вопросах мать стояла на стороне сына, постепенно завоевывавшего положение в немецком обществе.

Одним из основных мест встречи и общения дрезденской научной и культурной элиты была усадьба Кронеров, с ее роскошным парком, служившим своего рода кулисами влюбленному в театр русскому философу. Он знал, что от «выходов» на эту сцену зависит его будущее в Германии. Здесь он встречался с коллегами Кронера и познакомился с людьми, способствовавшими его приглашению в Дрезденскую высшую техническую школу. Среди них был и писатель В. Клемперер, бывший в ту пору руководителем отдела культуры в городском сенате. В своем дневнике он описывает первую встречу со Степуном: «Сегодня вечером интересный чай у Кронеров. Прекрасная усадьба и сад на Эльбе…. У Кронеров: Улих. Наблюдал у Кронера высланную русскую супружескую пару Степунов. Нужда»[2]. Среди гостей был католический философ Альфред Беймлер, впоследствии сменивший Кронера на посту заведующего кафедрой и профессор Р. Улих, работавший в то время в саксонском министерстве народного образования и помогший Степуну получить профессуру.

Дрезден 20-х годов прошлого столетия был центром проведения социал-демократической реформы народного образования. Так же как и в других высших технических школах, в Дрезденской были дополнительно образованы кафедры гуманитарных наук, с тем, чтобы подготавливать не только хороших специалистов, но и культурных и разносторонне развитых людей[3]. В технической школе Дрездена было открыто «общее отделение» с кафедрами: культурологии, социальных наук, филологии, педагогики, экономики и права. В мае 1924 г., по распоряжению министерства народного образования Саксонии при этом высшем учебном заведении был открыт «педагогический институт», в котором должны были обучаться по новой программе высшей школы будущие учителя народных школ. От успеха осуществления этого проекта зависела судьба реформы немецких университетов, кризисное состояние которых Степун отмечал в «Письмах из Гейдельберга». С целью более лучшей реализации междисциплинарной программы «общее отделение» Дрезденской высшей технической школы было преобразовано в «отделение культурологии». Р. Улих, бывший в то время заведующим отделом высшей школы министерства народного образования Саксонии, лично курировал это направление. Он выступал за приведение в соответствие институтского педагогического образования с университетским и планировал введение самостоятельного учебного курса по культурологии.

Встречи на вилле Кронеров приветствовались не всеми заведующими кафедр находящегося в стадии становления отделения, но тем не менее, были всегда многочисленны, так как давали возможность налаживания нужных контактов и знакомств. В то время как Клемперер откликался на приглашения порой по неволе, Степун пытался утолить любопытство своих коллег и иных представителей городского общества. Он умышленно пренебрегал некоторыми условностями, придавая этим встречам празднично-театральный оттенок. «В субботу 13.02. (1926 г.— *Г. Р.*), пишет Клемперер,— были опять у Кронеров, где Степун читал главы из своего романа. Мы пошли неохотно,… но было небезинтересно. Степун, теперь профессор социологии у нас, напоминал русского толстого Христа, полу-Бальзак, полу-Лист, выглядящий очень

[2] Klemperer V. Leben sammeln. Heidelberg 1995. S. 67.

[3] Landraf G. (ed.) Geschichte der Technischen Universität Dresden in Dokumenten und Bildern. Bd. 2. Dresden 1994. S. 52.

старо, хотя коротко за сорок, читает с раскастистым балтийским акцентом, медленно, театрально, но хорошо. Психологический роман в письмах, настоящий русский. Постоянно они себя анализируют, всегда эротичны, греховны, слабы, искусственны, романтичны, душевно благородны, нервичны. Постоянно зависимы от французских импрессионистов, но и совсем иные»[4]. Степун читал главы из «Николая Переслегина», вышедшего к тому времени на русском языке и ставшего своего рода бестселлером. Как романист, психолог и специалист в вопросах брака, автор, несмотря на некоторые замечания со стороны филологов, намного большей популярностью пользовался в немецкоязычной среде, чем у своих земляков-эмигрантов. Немецким коллегам Степун был мало знаком как культур-политик, чьи публицистические выступления в русской эмигрантской прессе негативно влияли на его литературные успехи, а сравнительно слабое их знакомство с современной русской литературой вело к несколько завышенной оценке его, хотя и немалого литературного таланта. Его защита романтической любви, оправдание отказа от моногамии вызвали большой интерес немецкой публики. В 1928 г. «Николай Переслегин» вышел в немецком переводе и маститый критик и переводчик К. Нетцель в своей рецензии отмечал «удивительную полноту содержания», обилие «оригинальных, блестящих, глубоких и забавных пассажей»[5].

Особое внимание в Дрездене вызвало, прежде всего, неожиданное и не всем понятное предложение Степуну профессорской должности на вновь организованной кафедре социологии. В этой связи Клемперер поговаривал о некой «афере Степуна», так как, по его словам, был вынужден голосовать за его кандидатуру. На его взгляд, это был какой-то заговор, могущий иметь негативные последствия как для научной карьеры Степуна, так и для отделения культурологии в целом. Он боялся упреков в ненаучности со стороны саксонского правительства. Еще бы, ведь кандидат не имел хабилитации, позволяющей получить ординарную профессуру. После продолжительных кулуарных переговоров было решено, что «Степун будет хабилитирован по русской социологии, так как в этой области он настоящий специалист, но только в этой»[6]. За всем этим стояла не только нерешительность некоторых дрезденских коллег, но в первую очередь, недовольство профессорско-преподавательского состава Лейпцигского университета, ревностно следившего за развитием событий в научной жизни Дрездена и всячески препятствовавшего как организации философского факультета, так и второго саксонского университета. Кроме того, участнику войны и патриоту Клемпереру кандидатура нехабилитированного иностранца и вчерашнего врага казалась очень неподходящей. К этому примешивалась горечь своих неудач от попыток сделать полноценную научную карьеру в стенах одного из заслуженных университетов Германии.

В начале ноября Клемпереру пришлось уступить, после того как ему сообщили о заинтересованности в этом деле министерства образования и подтвердили научную репутацию Степуна рекомендательным письмом Э. Гуссерля. На заседании Ученого совета отделения культурологии выступил незадолго до этого занявший кафедру теологии протестантский философ П. Тиллих и охарактеризовал кандидата как серьезного

---

[4] Klemperer V. Leben sammeln. S. 176.

[5] Noetzel K. Wie war es möglich? Rezension. München 1929. Книга Теодора Генриха ван дер Вельде: «Die vollkommene Ehe. Eine Studie öber ihre Physiologie und Technik» вышла огромным по тем временам тиражом. «Николай Переслегин» вышел в 1928 г. и был переиздан в 1953 г.

[6] Klemperer V. Leben sammeln. S. 160.

исследователя, после чего Степун был утвержден на должность экстраординарного профессора социологии. Согласие Клемперера основывалось на компромиссе с Кронером; они условились, что Клемперер поддержит профессуру Степуна лишь при одном условии: он должен читать только курс русской социологии. 1 апреля 1926 г. Степун приступил к работе. Трудно сказать, сколь важную роль сыграла поддержка Кронера и симпатии коллег и министра. Немалое значение оказал и отказ кельнского социолога Л. Фон Визе занять кафедру социологии Дрезденской высшей технической школы. К тому же был учтен опыт претендента как «эксперта по России».

Успеху в трудоустройстве Степуна содействовали и некоторые политические обстоятельства Он был демократ и противник большевизма и идеологизированной тоталитарной государственности, что, учитывая внутриполитическое положение Саксонии тех лет, дает возможность предположить существование некоего расчета правительства этой земли в поддержке его скорейшей профессиональной интеграции. Вскоре новый профессор, о котором в кругу коллег Кронер отзывался как о «гениальном философе», опубликовал в журнале «Хохланд», читанные им до этого в кругу знакомых, воспоминания о войне и революции[7]. На ноябрь 1925 г. были запланированы пять двухчасовых лекций «о России». В то время как Кронер характеризовал Степуна, в первую очередь, как соредактора «Логоса» и представителя межнациональной и межконфессиональной культур, педагоги-реформаторы, во главе с Улихом, отнеслись к факту появления Степуна прагматически. Помимо его ораторского таланта и жизненного опыта, о которых они уже были наслышаны, им немаловажным казалось антитоталитарная демократическая ориентация русского философа. Именно в Саксонии процессу консолидации и демократизации мешал политический радикализм и последствия послевоенного экономического кризиса. В Дрездене, Лейпциге и Хемнице были сильны социал-демократические традиции, но после неудачной коалиции с коммунистами они стали ослабевать и наметился раскол в рабочем движении, подпитываемый коминтерновской пропагандой. К тому же сказалась и зависимость экономики Саксонии от советских заказов Эта двойная — идеологическая и экономическая — зависимость была неким вызовом демократическому государству. С этой точки зрения приглашение Степуна было не только быстрой реакцией на отказ Л. фон Визе. Большинство дебатов в Саксонском парламенте по внутриполитическим вопросам, так или иначе, касалось отношений этой немецкой федеральной земли с советской Россией. Для проведения политики в области образования, которая должна была представлять собой альтернативу коммунистической пропаганде, оставаясь при этом на научном уровне и не раздражая немецких советофилов, Степун был самой подходящей кандидатурой. При этом учитывались не столько его научные заслуги, сколько политический и педагогический талант. В министерстве народного образования считали, что он, как никто другой, сможет привить будущим инженерам, техникам и экономистам чувство ответственности и политической сознательности на примере пережитых им революций и войн. На примере революционной интеллигенции он мог показать опасность чрезмерной идеологизации политики. Представители министерства обра-

[7] Относительно такой лестной характеристики Клемперер в своём дневнике отмечает: «Он (Кронер-Г. Р.) однажды, не моргнув глазом, самым серьёзным образом сказал мне: «Диссертацию Степуна я оцениваю очень высоко. В ней есть нечто гениальное. Мы вместе учились у Риккерта. Да, она гениальна. Она, на мой взгляд, настолько же ценна, как и моя докторская»». Klemperer V. Leben sammeln. S. 176.

зования не ошиблись в своем выборе. Вскоре лекции и публичные доклады Степуна стали своеобразным институтом политического просвещения.

Федор Степун был одним из немногих эмигрантов, получивших профессуру в высшем учебном заведении Германии. (Самым известным из них был В. Кандинский, получивший профессуру в Веймаре). Будучи русским социологом в Германии и немецким профессором, Степун представлял собой исключительный случай в системе образования Веймарской республики и немецкой академической традиции вообще. Истории русской эмиграции XIX в. вряд ли знаком подобный прецедент. Все это мешало его общению с земляками-эмигрантами. Само получение профессуры в немецком учебном заведении ставило его в некое двойственное положение.

Так, вскорости, в русской колонии Дрездена «правыми кругами» стали неоправданные распространяться слухи о том, будто Степун является хорошо оплачиваемым большевистским агентом, которому Москва купила профессуру, чтобы с помощью экономических благ удалить его из рядов эмиграции Активно участвуя в жизни двух различных и далеких друг другу по национальности и конфессии обществ, Степун, сам того не желая, давал повод для нелепых подозрений. Лишь некоторые его знакомые и коллеги понимали сложность положения. Чтобы предотвратить свое возможное изолирование в эмигрантском обществе он изо всех сил пытался объяснить своим друзьям и коллегам собственное видение его дальнейшего «двойного» существования в качестве немецкого ученого и русского публициста-эмигранта.

В его письмах того периода, хранящихся в различных архивах, описываются его жизненные планы. В этой корреспонденции содержится его оценка изменившихся жизненных обстоятельств, реакция на несправедливые осуждения и желание нейтрализовать возникшее отчуждение литературными средствами. Огромный объем работы, свалившийся в первое время, на плечи Степуна требовал много времени, поэтому львиную долю частной переписки взяла на себя его жена. Письма же, написанные им собственноручно порой выглядят как своеобразные наброски запланированных статей, лекций и докладов. В них Степун снова и снова ставит вопрос о том, правильно ли он живет. В сложной обстановке эмиграции перед ним, как и перед многими его соотечественниками стояла проблема оправдания своего существования вне родины.

Связанными с профессурой планами, надеждами и опасениями Степун делится с близкими ему по духу людьми. Он считает, что получив место преподавателя, ему удастся посвящать учебному процессу семь месяцев в году, имея тем самым в своем распоряжении остальные пять свободных месяцев. Основным его желанием было изучение России, ее философии и церковной жизни. В ходе этих исследований он стремился выяснить, не является ли его собственное национально-религиозное понимание демократии каким-нибудь заблуждением. И вообще, для него было важным понять «на чем стоит мир и куда движется»[8]. Но для этого, считает он, необходимо очень много прочесть специальной литературы. Своих знакомых, а также редакцию «Современных записок» он просит не думать, что «профессура» отвлечет его от работы в этом журнале и «вообще от русских проблем». Ставя перед собой такие задачи, Степун не знает каким, образом они будут решены. Он говорит даже о возможном жестком бюджете времени, чтобы таким образом систематизировать свою жизнь

[8] Indiana University, Lilly Library (Mark Vischnjak papers). Архив М. Вишняка. Письмо Ф. Степуна Бунакову-Фондаминскому от 23.10.1926 г.

и не подвергаться излишним неприятным неожиданностям[9]. О преодолении разных предрассудков речь идет и в письмах Степуна И. А. Бунину. Более подробно, чем в письмах Бунакову-Фондаминскому он говорит о своих литературных перспективах в Германии. Зная отношение своего знаменитого соотечественника к Германии, продолжавшего считать эту страну врагом и проводником большевизма в России, Степун описывает ему «славянский характер» Дрездена и его окрестностей. Дом и сад Кронера напоминает ему подмосковные усадьбы, а названия некоторых деревень указывают на древние славянские поселения[10].

Эта географическая топология помогла ему разрушить предрассудки своих корреспондентов и не только их. Русский философ как бы идентифицировал себя с местом проживания, создав некий образ вечной России и своей сыновней преданности ей. В этом не было никакой гиперболизации. Вплоть до начала 30-х годов во всех источниках упоминалось славянское происхождение Дрездена и лишь с приходом к власти Гитлера предыстория города была «национализирована».

Как никакой другой город Германии Дрезден тех лет отличался своим интернациональным характером, способствовавшим более спокойной интеграции беженцев. К моменту приезда Степуна этот город с 600 тысячами жителей находился на пике своего расцвета. Еще до первой мировой войны в нем проходили различные международные ярмарки. Даже во время экономического кризиса и международной изоляции Германии там проводились выставки современного авангардистского искусства. В нем проживало много иностранцев, существовали колонии англичан, американцев и русских. Русская колония к тому времени имела уже богатую историю. За городским вокзалом располагался православный собор при посольстве России в Саксонии. Были в городе и еврейские общины и общины российских немцев[11]. Вначале контакты Степуна с русской общиной ограничивались лишь встречами с её главой графом С. Оболенским. Многие эмигрантские источники того времени характеризуют его как социально ангажированного, высококультурного человека. Бывший обер-прокурор Священного Синода стал единомышленником и другом Степуна. (С. Оболенский входил в кабинет министров С. Витте. Его назначение обер-прокурором Священного Синода было реакцией на революционные события 1905 г.) Этот отзывчивый человек был последователем Вл. Соловьева. Он очень внимательно следил за жизнью русской эмиграции и всегда был готов придти на помощь нуждающемуся в ней. Предложив Оболенскому ознакомиться с содержанием «Современных записок», Степун вскорости понял, что нашёл постоянного и внимательного читателя этого журнала. Гостеприимный дом главы общины был всегда открыт для семьи Степуна и служил местом встреч русских и немцев. Постоянным гостем Оболенского был П. Тиллих[12].

В отличие от Берлина, Праги и Парижа, в Дрездене оседали не интеллектуалы, а в большинстве своем предприниматели и люди искусства. Особенно славился этот город своим оперным театром, с одним из лучших европейских оркестров. Еще до первой мировой войны в Дрездене подолгу останавливался С. Рахманинов. Он

---

[9] Архив М. Вишняка. Письмо Ф. Степуна Бунакову-Фондаминскому от 25.11. 1925 г.

[10] Russian Archive Leeds University. Архив И. А. Бунина. Три недатированные почтовые карточки Ф. Степуна И. А. Бунину (конец 1920-х годов).

[11] Архив И. А. Бунина. Письмо Ф. Степуна И. А. Бунину (лето 1925 г.).

[12] О доме Оболенского и хлебосольстве его хозяина пишет в своих воспоминаниях жена Тиллиха. См. Tillich H. Ich allein bin. Mein Leben. Guetersloh. 1993. S. 126.

бывал здесь и впоследствии, навещая свою сестру, вышедшую замуж за русского промышленника Сатина. Дрезденская публика рукоплескала московскому камерному театру, прима-балерине Анне Павловой, Федору Шаляпину и хору донских казаков Сергея Шарова. Последние наезжали в Дрезден ежегодно, так как жена руководителя хора навсегда поселилась в этом городе. К городским знаменитостям принадлежал и выехавший из России в 1922 г. пианист и дирижер Исайя Добровен, прекрасно поставивший в Дрездене оперу Мусоргского «Борис Годунов» и ставший заместителем главного режиссера городского оперного театра.

ЛИТЕРАТУРА

1. Klemperer V. Leben sammeln. Heidelberg 1995.
2. Landraf G. (ed.) Geschichte der Technischen Universität Dresden in Dokumenten und Bildern. Bd. 2. Dresden 1994.
3. Noetzel K. Wie war es möglich? Rezension. München 1929.
4. Stepun F. Vergangenes und Unvengängliges. Heidelberg 1950.
5. Tillich H. Ich allein bin. Mein Leben. Guetersloh. 1993.

В. К. Кантор

Ф. А. СТЕПУН: АНАЛИЗ БОЛЬШЕВИЗМА И НАЦИОНАЛ-СОЦИАЛИЗМА* (С ПРИЛОЖЕНИЕМ ДВУХ ПИСЕМ СТЕПУНА Н. А. БЕРДЯЕВУ)

Настоящий писатель, мыслитель всегда находится в ситуации *находимости-вненаходимости*. Иными словами, он видит жизнь *изнутри, но одновременно как бы извне*. Это *извне* дается либо происхождением из иной культуры (как у Гоголя), негритянским предком (как у Пушкина), образованием (как у всех дворянских писателей), каким-либо поворотом судьбы, каторгой, к примеру (как у Достоевского или Шаламова). Оно обостряется эмиграцией. Это состояние души рождает у пишущего то *бинокулярное зрение*, которое дает объемность и рельефность изображаемому. Только настоящий художник обладает таким зрением. Им обладал знаменитый эмигрант, русский философ и писатель Федор Августович Степун (1884–1965). На его многосторонность не раз обращали внимание его недруги, друзья и коллеги. В юбилейной речи о Степуне великий филолог Д. И. Чижевский заметил, что многосторонность Степуна часто представляется постоянной сменой ролей и физиономий. Но. Степун во всех своих ролях всегда остается самим собою. Поэтому, как утверждал Чижевский, «в разносторонности или многоразличии обликов Степуна нет внутренней двойственности или разрыва. <…> Многие почитатели Степуна прежде всего ощущают двойственность его русского и немецкого существа: немцам он представляется типично русским, очень многим русским (несмотря даже на его православие) — «совершенным немцем». Но и здесь у Степуна нет внутреннего противоречия и именно его двойная «национальная принадлежность» делает его несравнимым посредником между русской и немецкой культурой»[1].

Стоит обратить на его происхождение, которое во многом предопределило траекторию его биографии. «Мой отец,— писал Степун,— <…> был выходцем из Восточной Пруссии, где Степуны (исконное начертание этой старо-литовской

* Индивидуальный исследовательский проект № 09-01-0041 «Подготовка к печати корпуса писем выдающегося русского философа-эмигранта Ф. А. Степуна» выполнен при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ».

[1] Чижевский Д. И. Речь о Степуне. К его 80-летию // Д. И. Чижевский. Т. I. Материалы у биографии (1894–1977). М.: Библиотека-фонд «Русской зарубежье» — Русский путь, 2007.— С. 826–827.

фамилии Степунесы, то есть Степановы) с незапамятных времен владели большими земельными угодьями между Тильзитом и Мемелем»[2]. Как видим, по крови, по происхождению Степун был немцем. Но родился в России и рос как русский ребенок, хоть и с немецкими корнями. Правда, позднее он не без иронии замечал, что прусское происхождение его семьи уже было не совсем немецким: «Вся исконная, то есть юго-западная Германия <…> не считает пруссаков за настоящих немцев, что они чуть ли не наполовину славяне»[3]. Таким образом сам Степун подчеркивал свое изначальное двумирье, позволявшее ему пристально и без патетической восторженности подойти к обеим культурам.

Поэтому биография его и удивительна, и поучительна. Немец по крови родившийся в России, учившийся в Гейдельберге у Виндельбанда, основатель направления неозападничества в России, один из основателей и издателей международного (прежде всего российско-немецкого) журнала по философии культуры «Логос», русский артиллерийский прапорщик, сражавшийся на германском фронте и написавший об этом блестящие очерки («Из записок прапорщика-артиллериста»), начальник политуправления армии при Временном правительстве, поначалу уцелевший и ставший театральным режиссером, а затем все же изгнанный большевиками из России в 1922 г. С этого момента и до самой смерти — житель Германии, равно не принимавший коммунизм и нацизм (нацисты запретили ему преподавать за проповедь «жидо-русофильских взглядов»), и страстный, как говорили в старину, *пропагатор* на Западе русской культуры и философии. Не забудем и того, что в 20-е и 30-е годы он активный участник двух самых знаменитых журналов русского зарубежья — «Современные записки» и «Новый град» (он был и соиздателем последнего вместе с И. Бунаковым-Фондаминским и Г. Федотовым).

До последнего десятилетия Степун был больше известен в Германии, нежели в России. Философ и писатель, он одинаково блистательно писал на обоих языках. Основные философские книги второй половины жизни изданы по-немецки. Немцы ставили его в ряд с весьма значительными западными мыслителями — П. Тиллихом, М. Бубером, Р. Гвардини. Но основная его тема — Россия, ее духовные достижения и трагическая судьба. Немцы признавали его как своего, но одновременно он был для Германии символом свободной русской мысли. Он принадлежал тому культурно историческому типу людей (Пушкин, Тургенев, Вл. Соловьев, Бунин, Милюков, Вейдле), которые в научной литературе именуются **русскими европейцами**, где прилагательное не менее важно, чем существительное.

Разумеется, тип этот был уже распространен в русской культуре: отсчет можно вести от Пушкина, вспомнить и Чаадаева, и Тургенева, и Чехова, очень много людей этого типа оказалось в эмиграции — как забыть Бунина, Милюкова, Федотова, Вейдле!.. Но в их любимой Европе наступал на демократию фашизм. В передовой статье первого номера «Нового Града» (1931) Федотов писал: «Против фашизма и коммунизма мы защищаем вечную правду личности и ее свободы — прежде всего свободы духа»[4].

---

[2] Степун Федор. Бывшее и несбывшееся. В 2-х т. Overseas Publications Interchange Ltd, London, 1990.— Т. I.— С. 49.

[3] Там же. С. 50.

[4] Федотов Г. П. Новый Град // Федотов Г. П. Россия, Европа и мы.— Paris. YMKA-PRESS. 1973.— С. 136, 137, 139. (Соиздателями журнала были И. Бунаков-Фондаминский, Ф. Степун и Г. Федотов).

На что они рассчитывали? Только на одно: выстоять, остаться верными себе и своей идее. Голос их не был слышен — ни в Европе, ни тем более в России. Но теперь мы можем его услышать. Приведу одно соображение Степуна: «Я определенно и до конца отклоняю всякую *идеократию* коммунистического, фашистского, расистского или евразийского толка; то есть всякое насилование народной жизни. <…> Я глубоко убежден, что „идейно выдыхающийся" сейчас демократический парламентаризм Европы все же таит в себе более глубокую идею, чем пресловутая идеократия. Пусть современный западно-европейский парламентаризм представляет собою *вырождение свободы*, пусть современный буржуазный демократизм все больше и больше скатывается к мещанству. Идущий ему на смену идеократизм много хуже, ибо представляет собою *нарождение насилия* и явно тяготеет к большевицкому сатанизму»[5]. Но как пришел этот сатанизм? Откуда он?

При отказе от рацио, от разума, «сознательно стремясь к синтезу, русская мысль бессознательно двигалась в направлении к хаосу и, сама хаотичная, ввергала в него, поскольку ею владела, и всю остальную культуру России»[6]. Поэтому борьба за философию стала для Степуна борьбой за русскую культуру, в конечном счете — за Россию, ибо он опасался, что русская философия окажется не защитой от хаоса, а тем самым «слабым звеном», ухватившись за которое можно ввергнуть всю страну в «преисподнюю небытия»[7]. Слова Ленина о России как «слабом звене» в европейской (в его терминологии — капиталистической) системе — не случайны. К этой теме мы еще вернемся, пока же стоит показать, какое лекарство предлагал Степун. Выученик неокантианцев, пытавшихся преодолеть почвенничество и этатизм немецкой философии, он, разумеется, заявил о необходимости для русской мысли школы Канта: «Если, с одной стороны, есть доля правды в том, что кантианством жить нельзя, то, с другой стороны, такая же правда и в том, что и без Канта жизнь невозможна (конечно, только в том случае, если мы согласимся с тем, что *жить* означает для философа не просто жить, но *жить мыслию,* то есть *мыслить*). Если верно то, что в кантианстве нет откровения, то ведь верно и то, что у Канта гениальная логическая совесть. А можно ли верить в откровение, которое в принципе отрицает совесть? Что же представляет собою совесть, как не *минимум откровения*? Рано или поздно, но жажда откровения, принципиально враждующая с совестью, должна неизбежно привести к откровенной логической бессовестности, то есть к уничтожению всякой философии»[8].

Надо сказать, это был явный период неприятия Канта в русской, особенно *православно* и в духе *российского марксизма* ориентированной философии. В «Философии свободы» (1911) ставший православным мыслителем бывший марксист Бердяев грубо недвусмыслен: «Гениальный образец чисто полицейской философии дал Кант»[9]. В своих мемуарах Степун выразил оставшееся, видимо,

---

[5] Степун Федор. Мысли о России. Очерк X. Демократия и идеократия; буржуазная и социалистическая структура сознания; марксистская идеология как вырождение социалистической идеи; религиозная тема социализма и национально-религиозное бытие России // Степун Ф. А. Сочинения / Составление, вступительная статья, примечания и библиография В. К. Кантора.— М.: РОССПЭН, 2000.— С. 354 (курсив Ф. Степуна).

[6] Там же. С. 791.

[7] Степун Ф. Мысли о России. Очерк IV // Там же. С. 248.

[8] Степун Федор. Прошлое и будущее славянофильства // Там же. С. 834 (курсив Ф. Степуна).

[9] Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества.— М.: Правда, 1989.— С. 19.

в нем сквозь годы удивление от превращения кантианства в полицейскую функцию и называл это самоуправством Бердяева. В. Ф. Эрн (как и Бердяев автор православно-славянофильского издательства «Путь»), отвечая на редакционно-программную статью «Логоса», просто называл Канта высшим выразителем «меонизма»[10] (то есть тяги к небытию) западной мысли и культуры. А «сердечный друг» Эрна П. А. Флоренский вполне богословски-академически тем не менее резко противопоставил Канта Богопознанию: «Вспомним тот „Столп Злобы Богопротивныя“, на котором почивает антирелигиозная мысль нашего времени. <…> Конечно, вы догадываетесь, что имеется в виду Кант»[11]. В конце концов не этатист Гегель, а отстаивавший самоцельность человеческой личности Кант был объявлен православной философией идеологом немецкого милитаризма (в статье В. Ф. Эрна «От Канта к Круппу»). На самом деле отказ от идей рационализма вел к оправданию язычества, как, по словам Бердяева, *весьма важной составляющей* православной церкви, что «приняла в себя всю великую правду язычества — землю и реалистическое чувство земли»[12]. Не случайно В. И. Ленин, откровенный враг христианства и идеолог «неоязычества» (С. Булгаков), в эти годы столь же категорически требовал («Материализм и эмпириокритицизм», 1909) «отмежеваться самым решительным и бесповоротным образом от фидеизма и от агностицизма, от философского идеализма и от софистики последователей Юма и Канта»[13].

Оценивая эпоху двух революций, когда разрушение России происходило под прикрытием социалистических и марксистских тезисов, Степун был убежден, что дело не в пришедших с Запада идеях: «По целому ряду сложных причин заболевшая революцией Россия действительно часто поминала в бреду Маркса; но когда люди, мнящие себя врачами, бессильно суетясь у постели больного, выдают бред своего пациента за последнее слово науки, то становится как-то и смешно, и страшно»[14].

В стране взяли власть большевики. И возобладала под видом рационализма абсолютная иррациональность жизни: «С первых же дней их (большевиков — *В. К.*) воцарения в России все начинает двоиться и жить какою-то особенной, химерической жизнью. Требование мира вводится в армию как подготовка к гражданской войне. Под маской братания с врагом ведется явное подстрекательство к избиению своих офицеров. Страстная борьба против смертной казни сочетается с полной внутренней готовностью на ее применение. <…> Всюду и везде явный дьяволизм.

---

[10] «Ratio в своем последовательном завоевании европейской мысли приводит таким образом к пышному, яркому расцвету универсального *меонизма*. Этот расцветший в Беркли и Юме меонизм принципиально и окончательно закрепляется в трансцендентализме Канта» (Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. // Эрн В. Ф. Сочинения.— М.: Правда, 1991.— С. 77–78).

[11] Флоренский П. А. Разум и диалектика. // Флоренский П. А. Соч. В 4-х т.— Т. 2.— М., 1996.— С. 135.

[12] Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 34.

[13] Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Кртитические заметки об одной реакционной философии. // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18. С. 138.

[14] Степун Ф. Мысли о России. Очерк VI (Большой смысл и малые смыслы. Коммунистическая идеология и современная литература. Эмигранты и большевики) // Степун Ф. А. Сочинения. С. 283.

Учредительное собрание собирается в целях его разгона; в Бресте прекращается война, но не заключается мира; капиталистический котел снова затапливается в „нэпе", но только для того, как писал Ленин, чтобы доварить в нем классовое сознание недоваренного пролетариата»[15]. Именно о подобной двойной системе политического и культурного сознания впоследствии писал Дж. Оруэлл («1984»). Интересно, что Степун, боевой офицер, прошедший всю германскую, очевидный противник большевиков, видный деятель Временного правительства, не ушел в Добровольческую армию или еще куда-то бороться с «дьяволизмом». Но именно потому и не ушел на борьбу (в страхе смерти его не упрекнуть), что увидел не случайную победу враждебной политической партии, а сущностный срыв всего народа, которому большевики лишь потворствовали да который провоцировали: «Большевизм совсем не большевики, но нечто гораздо более сложное и прежде всего гораздо более *свое,* чем они. Было ясно, что большевизм — это географическая бескрайность и психологическая безмерность России. Это русские «мозги набекрень» и «исповедь горячего сердца вверх пятами»; это исконное русское «ничего не хочу и ничего не желаю», это дикое «улюлюканье» наших борзятников, но и культурный нигилизм Толстого во имя последней правды и смрадное богоискательство героев Достоевского. Было ясно, что большевизм — одна из глубочайших стихий русской души: не только ее болезнь [, но] и ее преступление. Большевики же совсем другое: всего только расчетливые эксплуататоры и потакатели большевизма. Вооруженная борьба против них всегда казалась бессмысленной — и бесцельной, ибо дело было все время не в них, но в <…> **стихии русского безудержа**»[16].

Кто же мог руководить этим безудержем? Кто был вождь, фюрер? Очевидно тот, кто принял эту стихию, использовал ее в своих интересах. О вожде революции, о Ленине Степун замечал: «Как прирожденный вождь он инстинктивно понимал, что вождь в революции может быть только ведомым, и, будучи человеком громадной воли, он послушно шел на поводу у массы, на поводу у ее самых темных инстинктов. В отличие от других деятелей революции, он сразу же овладел ее верховным догматом — догматом о тожестве разрушения и созидания и сразу же постиг, что важнее сегодня, кое-как, начерно, исполнить требование революционной толпы, чем отложить дело на завтра, хотя бы в целях наиболее правильного разрешения вопроса. На этом внутреннем понимании зудящего «невтерпеж» и окончательного «сокрушай» русской революционной темы он и вырос в ту страшную фигуру, которая в свое время с такой силою надежд и проклятий приковала к себе глаза всего мира»[17].

Вот это восстание масс требовало не идей, не мысли, а **власти идеи**, той, которая может быть переварена массой. Массы требовали господства идеи, которая

---

[15] Степун Ф. Мысли о России. Очерк IV // Степун Ф. А. Сочинения. С. 249–250.

[16] Степун Ф. Мысли о России. Очерк I // Степун Ф. А. Сочинения. С. 205 (Курсив Ф. Степуна, выделено мной.— *В. К.*).

[17] Степун Ф. Мысли о России. Очерк IX // Степун Ф. А. Сочинения. С. 342. Интересно, как эту зависимость Ленина от массы ощутил Андрей Платонов в романе «Чевенгур», где один из персонажей так рассуждает: «Что я тебе масса, что ли? — обиделся Чепурный.— Ленин и то знать про коммунизм не должен, потому что это дело сразу всего пролетариата, а не в одиночку… Умней пролетариата быть не привыкнешь…».

становится верой, идеократией. Они ее и получили — в России и в Германии. В России идеократическую идею дал массам Ленин, как впоследствии ее дал такой же водитель масс в Германии — Гитлер.

* * *

В мае 1922 г. в Уголовный кодекс по предложению Ленина вносится положение о «высылке за границу». В 2003 г. в журнале «Отечественные архивы» (№ 1. С. 65–96) была подготовлена подборка материалов, из которой видно, насколько тщательно Политбюро и ВЧК готовили систему высылки и подбирали имена высылаемых, давая на каждого подробную характеристику. Так в «Постановлении Политбюро ЦК РКП (б) об утверждении списка высылаемых из России интеллигентов» от 10 августа 1922 г. Степун, попавший в дополнительный список, характеризовался следующим образом: «7. Степун Федор Августович. Философ, мистически и эсеровски настроенный. В дни керенщины был нашим ярым, активным врагом, работая в газете правых с[оциалистов]-р[еволюционеров] «Воля народа». Керенский это отличал и сделал его своим политическим секретарем. Сейчас живет под Москвой в трудовой интеллигентской коммуне. За границей он чувствовал бы себя очень хорошо и в среде нашей эмиграции может оказаться очень вредным. Идеологически связан с Яковенко и Гессеном, бежавшими за границу, с которыми в свое время издавал «Логос». Сотрудник издательства «Берег». Характеристика дана литературной комиссией. Тов. Середа за высылку. Тт. Богданов и Семашко против»[18]. Замечательно понято, что в эмиграции он может оказаться серьезным противником. А чуть позже (23 августа) он оказался восьмым номером в «Списке не арестованных»[19]. Это выглядит еще более страшным, чем список арестованных. Человек живет, ходит, думает, а его дни уже расчислены. Ситуация трагического черного юмора тоталитарной эпохи. Как у Высоцкого: «Но свыше — с вышек — все предрешено: / Там у стрелков мы дергались в прицеле — / Умора просто, до чего смешно» («Был побег *на рывок*»). Существенно отметить, что высылаемые страстно не хотели покидать Родину. По недавно опубликованным архивам ВЧК можно увидеть их однозначно негативное отношение к эмиграции.

Итак, из протокола допроса Ф. А. Степуна от 22 сентября 1922 г.: «К эмиграции отношусь отрицательно. И больная жена мне жена, но французу-доктору, который ее лечит, она никогда не жена. Эмиграция, не пережившая революцию дома, лишила себя возможности действенного участия в воссоздании духовной России»[20]. Можно сослаться и на более поздние свидетельства, например, Бердяева: «Высылалась за границу целая группа писателей, ученых, общественных деятелей, которых признали безнадежными в смысле обращения в коммунистическую веру. Это была очень странная мера, которая потом уже не повторялась. Я был выслан из своей родины не по политическим, а по идеологическим причинам. Когда мне

[18] «Очистим Россию надолго». К истории высылки интеллигенции в 1922 г. Публикацию подготовил А. Н. Артизов // Отечественные архивы. 2003. № 1. С.

[19] Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923 / Вступ. ст., сост. В. Г. Макарова, В. С. Христофорова; коммент. В. Г. Макарова.— М.: Русский путь, 2005.— С. 110.

[20] Там же. С. 337.

сказали, что меня высылают, у меня сделалась тоска. Я не хотел эмигрировать, и у меня было отталкивание от эмиграции, с которой я не хотел слиться. Но вместе с тем было чувство, что я попаду в более свободный мир и смогу дышать более свободным воздухом. Я не думал, что изгнание мое продлится 25 лет»[21]. Здесь очень точно указано, что дело было не в политических причинах, а в идеологических. Большевики словно бы испугались на какой-то момент чуждых идей, еще сохраняя иллюзию, что сами победили силой идеи, хотя опирались на самом деле не только на идею, а на разбуженные ими первобытные инстинкты масс, на разрешение «грабить награбленное».

Вернемся, однако, к оценке чекистами «идеологического облика» Степуна. Заключение СО ГПУ в отношении Ф. А. Степуна от 30 сентября 1922 г.: «С момента октябрьского переворота и до настоящего времени он не только не примирился с существующей в России в течение 5 лет Рабоче-Крестьянской властью, но ни на один момент не прекращал своей антисоветской деятельности в моменты внешних затруднений для РСФСР»[22].

Интересно здесь, что сами чекисты называют Октябрьскую революцию «октябрьским переворотом», но еще интереснее, как этот текст совпадает с доносом на Степуна в нацистской Германии. Как и большевики, нацисты терпели его ровно 5 лет своего режима, пока не увидели, что перековки в сознании профессора Степуна не происходит. В доносе 1937 г. говорилось, что он должен бы был переменить свои взгляды «на основании параграфов 4-го или 6-го известного закона 1933 г. о переориентации профессионального чиновничества. Эта переориентация не была им исполнена, хотя, прежде всего, должно было ожидать, что как профессор Степун определится по отношению к национал-социалистическому государству и построит правильно свою деятельность. Но Степун с тех пор не предпринял никакого серьезного усилия по позитивному отношению к национал социализму. Степун многократно в своих лекциях отрицал взгляды национал-социализма прежде всего по отношению к целостности национал-социалистической идеи как и к значению расового вопроса, точно также и по отношению к еврейскому вопросу, в частности, важного для критики большевизма»[23].

Они были изгнаны из России в Германию по договоренности с германским министерством иностранных дел, с которым у большевиков были тайные связи. Вряд ли изгнанники думали об этом, но они очень хотели передать свой невероятный для начала XX века духовный опыт приютившей их стране. Стоит привести слова, которыми С. Франк завершил свою книгу «Крушение кумиров»: «Великая мировая смута нашего времени совершается все же недаром, есть не мучительное топтание человечества на одном месте, не бессмысленное нагромождение бесцельных зверств, мерзостей и страданий. Это есть тяжкий путь чистилища, проходимый современным человечеством; и может быть, не будет самомнением вера, что мы, русские, побывавшие уже в глубинах ада, вкусившие, как никто, все

[21] Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Книга. 1991. С. 241.

[22] Высылка вместо расстрела. С. 338.

[23] Treiber Hubert — Fedor Steppuhn in Heidelberg (1903–1955). Uber Freundschaft- und Spatburgertreffen in einer deutschen Kleinstadt // Treiber Hubert & Sauerland Karol (Hrsg.). Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes»: 1850–1950. Opladen, Wesdeutscher Verlag GmbH. 1995. S. 98.

горькие плоды поклонения мерзости Вавилонской, первыми пройдем через это чистилище и поможем и другим найти путь к духовному воскресенью»[24]. Беда была в том, что никто не хотел их слушать. Они не искали доходов и денег, нищая жизнь, скажем, Франка слишком известна[25], они хотели быть востребованными как мыслители и своего рода «спецы». Но Европа русским опытом пренебрегла, пока не свалилась в кошмар нацизма.

* * *

«Пребывание на чужбине оправдывается только борьбою за родину»[26].— писал Степун. Но эта борьба была связана с предупреждением Европе: *такое же* может произойти и здесь.

Надо сказать, что и в Европе Степун продолжал свою критику большевизма. К этому он призывал и других изгнанников. Скажем, своему гениальному современнику и тоже изгнаннику он пенял («Современные записки», 1925. Кн. 24): «Если Н. А. Бердяев действительно думает, что коммунизм гораздо хуже гуманистической демократии, то он, по-моему, нравственно обязан в борьбе между этими двумя силами стоять на стороне последней. Ведь нельзя же в самом деле в борьбе между врачом и смертью быть со смертью против врача на том основании, что смерть онтологичнее, глубже медицины, что смерть священна, а наука только гуманна. Не ясно ли, что ощущать правду и смысл победы смерти над врачом имеет право лишь тот, кто до конца боролся всеми доступными ему средствами за сохранение жизни ближнего. Отчетливое признание этой присущей нравственному сознанию антиномии совершенно неизбежно, чтобы от ощущения сакральности смерти и профанности науки не дойти до предпочтения палача врачу и от ощущения метафизичности коммунизма и меоничности всякой политики до предпочтения коммунистической „сатанократии“ всякому другому гуманистическому строю»[27]. Это был ответ на идеи Бердяева, прозвучавшие в эмиграции[28]: «Эта внешняя общественность и есть та фантасмагория, которую признают за единственную реальность жизни. Тот объявляется стоящим вне жизни, кто не погружен в эту фантасмагорию. Утверждать, что можно и должно „сделать“ революцию против большевиков, есть злоупотребление

---

[24] Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения.— М.: Правда, 1990.— С. 180.

[25] Сын Франка вспоминал: «Свои лучшие труды он создал именно на чужбине, в труднейших бытовых условиях и, большею частью, в полном духовном одиночестве» (Франк В. С. Семен Людвигович Франк. 1877–1950 // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка.— Мюнхен, 1954.— С. 3).

[26] Степун Ф. А. Родина, отечество и чужбина // Новый журнал. Нью-Йорк. 1955. Кн. 43. http://www.krotov.info/lib_sec/18_s/ste/pun. htm

[27] Степун Ф. Степун Ф. По поводу письма Н. А. Бердяева // Степун Ф. А. Сочинения. С. 855.

[28] Надо сказать, их связывали достаточно близкие отношения. Степун к концу жизни написал о Бердяеве большую работу (на русском языке опубликована ее часть: «Учение Н. А. Бердяева о познании», где он по-прежнему пеняет Бердяеву по поводу его отношения к Канту: «Учение Николая Бердяева о познании — это сознательный отказ от западноевропейской гносеологии, особенно от Канта» (Н. А Бердяев: pro et contra. (*Издание подготовил А. А. Ермичёв*). Кн. 1. СПб.: РХ ГИ, 1994. С. 483). При этом философы не только полемизировали, но и состояли и в личной, вполне деловой и дружелюбной, переписке. См. в приложении письма Степуна Бердяеву.

словами и самообман. Большевизм и есть квинтэссенция мирового революционного движения, предельное его выражение. Революция именно к этому ведет, а не к тому прекрасному, о чем мечтали»[29]. И хотя Бердяев далее говорит, что в большевистской России «действует последнее зло», он тем не менее не принимает демократии, ибо «в демократиях нет свободы духа и что демократии обычно означают ослабление и умаление духа и духовной жизни»[30]. Проблемы эти обсуждались русскими эмигрантами, пересекая границы, становились темами бесед всей русской зарубежной мысли. Вот отрывок из письма Степуна (от 8 июня 1925 г.) Вяч. Иванову, жившему уже в Италии: «Проповедь аполитизма, которою занимается Николай Александрович Бердяев, по-моему, также глубоко неверна, потому что на территории политики разрешаются сейчас величайшие вопросы русской жизни: бегство от политики представляется мне потому не только политическим, но и нравственным дезертирством. Так и прихожу я к своим скучным демократическим убеждениям»[31].

Степуну нравилось, что большевизм Бердяев выводил не из марксизма, а искал его корни в русской истории и культуре. Но, надо сказать, что год спустя после смерти философа, в 1949 г., Степуну вспомнилось, что антитезу Гитлеру в какой-то момент Бердяев искал в большевизме: «Постепенный переход теоретического объяснения большевизма в его практическое оправдание у Бердяева становится заметным с появлением Гитлера. У меня такое впечатление сложилось при последнем посещении Кламара во время бурного разговора об отношении коммунизма к национал-социализму, в котором особенно активно участвовал один очень образованный и красноречивый русский, приверженец Гитлера. Ненависть Бердяева к новоявленному национал-социалистическому безумию, в мгновение ока придуманному одним-единственным человеком, была так велика, что сотворенное коллективное безумие большевизма с его противоречивым происхождением от христианского коммунизма и маккиавелизма, от царской деспотии и бакунинской революционной мистики показались ему аристократией духа»[32]. В этой же статье, доверяя непроверенным слухам, которые, однако, подтверждали его сложившееся мнение о философе, Степун писал, что Бердяев «обменял документ Лиги Наций, удостоверяющий личность, на советский паспорт»[33]. За это непроверенное утверждение Степуну пришлось вскоре извиняться перед свояченицей Бердяева Е. Ю. Рапп: «Мою ошибку,— писал он в 1950 г.,— в которой я, однако, не повинен, так как мне многие, даже и близкие Н. А. люди говорили, что он принял советский паспорт, я с удовольствием исправлю…»[34].

И дело было не только в политической окраске их споров, а в глубинной метафизике затрагиваемых через политику проблем человеческого бытия. Эти споры русских

---

[29] Бердяев Николай. В защиту христианской свободы (*Письмо в редакцию*) // Современные записки.— Париж. 1925.— № 24.— С. 291.

[30] Там же. С. 293, 294.

[31] Иванов — Степун (избранная переписка). *Подготовка текста А. Шишкина, комментарии К. Хуфена и А. Шишкина* // Символ. Журнал христианской культуры. 2008. № 53–54. С. 416.

[32] Степун Ф. А. Николай Бердяев // Степун Ф. А. Портреты (*сост. и послесловие А. А. Ермичёва*).— СПб.: РХГИ, 1999.— С. 280.

[33] Там же. С. 281.

[34] Цит. по: Гаман Л. А. Некоторые аспекты концепции советской истории Н. А. Бердяева // Вестник Томского государственного университета. 2008.— № 310.— Май.— С. 71.

мыслителей находились на самом острие не только русских, но и европейских проблем, где демократия и вправду тоже испытывала кризис. Интересно, что, пройдя как Данте сквозь ад, русские мыслители чувствовали себя взрослее своих вчерашних учителей, даже в интонации их рассуждений о Германии чувствуется отныне некая снисходительность взрослых по отношению к детям. Германия стала другой. Профессор Степун рассказывал это студентам. Разумеется, долго так продолжаться не могло.

Но, прежде чем Степуном занялись нацисты, он вполне четко отнесся к нацизму и к Германии. Конечно, сначала он не думал еще о наступавшем на Германию новом движении, которое многие сравнивали с большевизмом, а многие видели в нем защиту от «советизации» немецкого государства. Его волновали проблемы покинутой им России, бытовые проблемы, воспоминания о прошлом, а также налаживание контактов с эмигрантскими журналами и издательствами. И первое, что его насторожило,— несоответствие его представлениям о сохраняющей разум христианства, верной своим базовым ценностям европейской культуре и тогдашней европейской реальности. Степун писал: «Вот мы изгнаны из России в ту самую Европу, о которой в последние годы так страстно мечтали, и что же? Непонятно, и все-таки так: — изгнанием в Европу мы оказались изгнанными и из Европы. Любя Европу, мы, «русские европейцы», очевидно, любили её только как прекрасный пейзаж в своём «Петровом окне»; ушел родной подоконник из-под локтей — ушло очарование пейзажа»[35]. Цикл своих статей «Мысли о России» он печатал в парижских «Современных записках», журнале, в котором он издал и свой роман «Николай Переслегин». Германия, как видел он, в растерянности.

Он слишком хорошо видел, как Германия иным путем, но скатывается туда же, куда уже скатилась Россия, по его выражению «в преисподнюю небытия». В 1931 г. он писал своему другу Густаву Кульману[36]: «При помощи теории Ничше и Бахофена, теории мифа и органического мышления, насаждается среди немецких народных учителей такой тупоумный шовинизм, что становится прямо-таки страшно за судьбу Германии и человечества. Насаждается сознательное, натуралистическое язычество, метафизическое мышление принудительно отделяется от этического, государство изображается, как мистерия крови, история преподносится в мифически-патриотическом порядке. Главы истории Рейн, восточная граница и немецкие меньшинства. Такая помесь Ничше и Илловайского, мифа и провинциальной оперы, что прямо-таки дышать нечем. И это все забивается в головы народных учителей в порядке принудительного слушания философских курсов. Решительно иной раз кажется, что Германии, при всех ее великих дарах, не дано дара политической мысли»[37]. Он видел и писал, что обе идеократии пытаются разрушить христианство,

---

[35] Степун Ф. Мысли о России. Очерк III // Степун Ф. А. Сочинения. С. 219.

[36] Густав Густавович Кульман (1896–1961), швейцарец, родившийся в Голландии, учился в Йельском университете. Юрист по профессии, поклонник русской культуры, он встречал русских философов, высланных «на философском пароходе», помогал в их трудоустройстве, один из создателей и соредакторов (вместе с Бердяевым) журнала «Путь», работал в «Имка-пресс», с 1931 г. работал в международных организациях по интеллектуальному сотрудничеству. С 1938 г.— заместитель Верховного комиссара по делам беженцев при Лиге Наций, потом при ООН, занимался делами перемещенных лиц (DP), помогал еврейским беженцам, его именем назван один из кибуцев в Израиле. Степун был его многолетним другом, начиная с 20-х гг.

[37] Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Zernov. Box 9. Stepun, Fedor Avgustovich. To Maria and Gustave Kullmann.

создавшее когда-то европейскую культуру. Только непонятно, что страшнее для христианства. Он фиксирует это различие: «Государственная власть России вскрывает раки с мощами, налаживает скоморошьи потехи вокруг алтарей, взрывает церкви, расстреливает священников; а государственная национально-социалистическая партия Германии развешивает по церквам флаги со свастикой, полупринудительно насаждает „коричневое, солдатское христианство“ и проповедует Христа как арийца, восставшего против еврейского закона Моисея»[38].

В эти годы он становится для русской эмиграции признанным *консультантом по Германии*. В «Современных записках» и «Новом Граде» он написал несколько статей, специально посвященных немецким проблемам[39], не считая постоянных и привычных для него сопоставлений немецкой и российской мысли. Проблемы Германии не могли не волновать изгнанную из своей страны русскую интеллигенцию. Слишком много общего с большевизмом находили эмигранты в поднимавшемся национал-социализме. Правда, не все. Изгнанный нацистами в 1934 г. из Германии русский эмигрант Иван Ильин в 1933 г. пытался нацизм оправдать, как антитезу большевизму: «Что сделал Гитлер? Он остановил процесс большевизации в Германии и оказал этим величайшую услугу всей Европе»[40]. Он писал: «Европа не понимает национал-социалистического движения. Не понимает и боится. И от страха не понимает еще больше. И чем больше не понимает, тем больше верит всем отрицательным слухам, всем россказням „очевидцев“, всем пугающим предсказателям. Леворадикальные публицисты чуть ли не всех европейских наций пугают друг друга из-за угла национал-социализмом и создают настоящую перекличку ненависти и злобы. К сожалению, и русская зарубежная печать начинает постепенно втягиваться в эту перекличку; европейские страсти начинают передаваться эмиграции и мутить ее взор»[41]. Надо сказать о советофильстве Германии 20-х гг. писал не раз и Степун. Но в отличие от Ильина он слишком много схожего с большевизмом находил в нацизме. Позиция Ильина была неприемлема для него по многим причинам. И первую он выговорил отчетливо и повторял не раз: «С занятой мною точки зрения освобождение родины хотя бы и вооруженной рукой дружественного государства надо считать лишь в принципе допустимым, фактически же всегда и очень опасным и маложелательным. Не революционное минирование своей родины и не подготовка интервенций является поэтому главной задачей эмиграции, а защита России перед лицом Европы и сохранение образа русской культуры. К сожалению, старая русская эмиграция успешно исполнила лишь эту вторую задачу. Нет сомнения, что все созданное ею в научной, философской и художествен ной сфере со временем весьма ценным вкладом прочно войдет в духовную жизнь пореволюционной России»[42]. Более того, Рос-

---

[38] Степун Ф. Христианство и политика // Степун Ф. А. Сочинения. С. 399.

[39] Германия // Современные записки. 1930. Кн. 42. С. 413–427; Письмо из Германии. Формы немецкого советофильства // Современные записки. 1930. Кн. 44. С. 448–463. (*Подп.— Николай Луганов*); Письмо из Германии. (Национал-социалисты) // Современные записки. Париж. 1931. Кн. 45 (XLV). С. 446–474. (*Подп.: Николай Луганов*) и др.

[40] Ильин И. А. Национал-социализм. Новый дух. I. // Возрождение, Париж 1933, 17 мая. http://iljinru.tsygankov.ru/works/vozr170533.html

[41] Там же.

[42] Степун Ф. А. Родина, отечество и чужбина // Новый журнал. Нью-Йорк. 1955. Кн. 43. http://www.krotov.info/lib_sec/18_s/ste/pun. htm

сия и Германия, полагал он, слишком тесно сплелись в этих двух революциях — от поддержки Германией большевиков до поддержки нацистов Сталиным. Степун заметил, что и сами нацисты видят эту близость. Он фиксирует идеи Геббельса о том, что «Советская Россия самою судьбою намечена в союзницы Германии в ее страстной борьбе с дьявольским смрадом разлагающегося Запада. Кратчайший путь национал-социализма в царство свободы ведет через Советскую Россию, в которой «еврейское учение Карла Маркса» уже давно принесено в жертву красному империализму, новой форме исконного русского «панславизма»[43].

Содержание *немецких статей* Степуна самое простое: обзоры современной немецкой литературы (о Ремарке, Юнгере, Ренне и т. п), анализ политических событий (выборы президента и т. п.). Стоит остановиться на позиции гениального Эрнста Юнгера, выдающегося представителя так называемой «консервативной революции», пришедшего к концу 30-х гг. к конфликту с нацистским государством, но до этого по сути дела создавшего (не он один, конечно) метафизику национал-социалистического государства. Уже в 1923 г. он писал о грядущей националистической революции: «Ее идея — идея почвенническая (völklisch), заточенная до невиданной прежде остроты, ее знамя свастика, ее политическое выражение — сконцентрированная в одной точке воля, диктатура! Она заменит слово делом, чернила — кровью, пустые фразы — жертвами, перо — мечом»[44]. В 1927 г. он соглашается с Гитлером, что «сама национал-социалистическая идея должна приобрести такую глубину и такое значение, чтобы только она и никакая другая была признана в качестве германской идеи»[45]. И, наконец, в 1929 г. формулировка Юнгера приобретает окончательную завершенность: «Национализм, поскольку он подразумевает *политическое* решение, стремится к созданию национального, социального, вооруженного и авторитарного государства всех немцев»[46]. Страсть и энергия, как видим, фантастические. Поскольку Юнгер на корню отвергал возражения «либеральных еврейских публицистов», как чуждых на корню почвенному «германскому духу», то возражения, возразить ему должен был немец.

И немец Степун, прошедший опыт русской революции, отмечая, что в текстах Юнгера он имеет дело с «глубокими и честными страницами»[47], тем не менее уже в 1930 г. выстраивает систему весьма серьезных возражений. Он констатирует позицию Юнгера, который «пророчествует о том, что мы только еще вступаем в эпоху небывалых жестокостей, и, забыв о кресте, восторженно призываем к мечу, который правдивее и миролюбивее… трусости. Его последние слова — родина и жертвоприношение»[48]. И возражает: «В этих мыслях Юнгера таится темный соблазн. Корень в трагическом непонимании того, что для осуществления религиозного подвига, именуемого жертвоприношением, мало приносимого в жертву

---

[43] Степун Ф. Письмо из Германии. (Национал-социалисты) // Степун Ф. А. Сочинения. С. 890.

[44] Юнгер Эрнст. Революция и идея // Юнгер Эрнст. Националистическая революция / Перевод, составление и комментарий и послесловие А. В. Михайловского. М.: Скименъ, 2008. С. 10.

[45] Юнгер Эрнст. Национализм и национал-социализм // Юнгер Эрнст. Там же. С. 117.

[46] Юнгер Эрнст. «Национализм» и национализм // Юнгер Эрнст. Там же. С. 164.

[47] Степун Ф. Германия // Степун Ф. А. Сочинения. С. 873.

[48] Там же.

существа и алтаря; что необходима еще и живая вера в Бога. Родина может быть алтарем, на котором мы приносим себя в жертву Богу.. Но она не может быть Богом. Утверждение родины в достоинстве Бога равносильно отрицанию Его, а тем самым превращению алтаря не только в простой стол, но, что гораздо хуже, в ту плаху, которою обыкновенно кончают исповедники религии патриотизма. Возможность такого превращения, такого национал-социалистического коммунизма наизнанку явно чувствуется в книге Юнгера»[49].

Отсюда идет второй смысл его немецких статей — сравнение двух стран с такой похожей судьбой: слабость демократии, вождизм, умелая спекуляция тоталитарных партий на трудностях военной и послевоенной разрухи. И, прежде всего отказ от рационализма и подыгрывание иррациональным инстинктам масс: «Как всегда бывает в катастрофические эпохи, в катастрофические для Германии послевоенные годы стали отовсюду собираться, подыматься и *требовать выхода в реальную жизнь иррациональные глубины народной души* (курсив мой.— *В. К.*). Углубилась, осложнилась, но и затуманилась религиозная жизнь. Богословская мысль выдвинулась на первое место, философия забогословствовала, отказавшись от своих критических позиций»[50]. Перекличка с предреволюционной российской ситуацией очевидная. Более того, именно здесь видит он близость фюрера немецкой революции вождю русской, оба они сильны как выразители настроений масс: «Гитлеровские речи, не производящие в чтении никакого впечатления, решительно гипнотизировали массу. Достигал Гитлер такого влияния своею исключительною медиумичностью. Его речи захватывали массы потому, что обращаясь к массам, он отдавался им, не боясь ни хаоса, ни бойни. Эта демагогическая самоотдача не была для него однако ложью: ведь историю делают личности; задача же массы — вынести вождя на то место, с которого он сможет начать свой творческий путь»[51]. Надо сказать, что к власти Гитлер, в отличие от Ленина, пришел вроде бы демократическим путем. Но об отношении народа к демократии в XX в. замечательно сказал русский эмигрант и большой писатель Марк Алданов: «Демократической идее, однако, придется пережить тяжелое время: она, по-видимому, пришла в некоторое противоречие сама с собой. Опыт показал, что ничто так не чуждо массам, как уважение к чужому праву, к чужой мысли, к чужой свободе»[52]. Строчки эти были написаны до гитлеровского вхождения во власть, но, по сути дела, предсказали эту возможность.

Степун в начале тридцатых уже вполне серьезно относится к нацистам, более того, публикует в «Современных записках» и «Новом граде» ряд статей, посвященных этой проблеме. В 1931 г. он так оценивал выборы 14 сентября: «Без учета того факта, что национал-социалисты шли в бой с твердою верою в непоколебимую верность своей идеи, с „лютой“ (grimmig) решимостью во что бы то ни стало победить и с повышенным чувством мессианских задач грядущего немецкого

---

[49] Степун Ф. Германия // Степун Ф. А. Сочинения. С. 873.

[50] Степун Ф. Германия «проснулась» // Степун Ф. А. Сочинения. С. 484.

[51] Степун Ф. А. Письма из Германии (Национал-социалисты) // Степун Ф. А. Сочинения. С. 899.

[52] Алданов Марк. Армагеддон // Алданов Марк. Армагеддон. Записные книжки. Воспоминания. Портреты современников. М.: НПК «ИНТЕЛВАК», 2006. С. 85.

государства, их головокружительный успех необъясним»[53]. Победа нового движения уже близится. И здесь каждый выбирал свою позицию. Когда Карл Ясперс написал свою книгу «Вопрос о виновности», он там говорил о виновности тех, кто жил в Германии во время нацизма, но не желал знать о его преступлениях. Для Ясперса это незнание было равно соучастию в преступлениях нацизма. Для Степуна противостояние нацизму интеллектуала определялось двумя понятиями: вера в Бога и верность подлинной философии.

Замечая, что, несмотря на самообольщение молодых национал-социалистов о возврате страны в Средневековье (христианское по своей сути), на самом деле Германия прыгнула в новое варварство, Степун пишет, что *идеократический монтаж Гитлера* с утверждением свастики вместо креста, германской крови вместо крови крестной, ненавистью к немецкой классической философии родился не в немецкой голове: «Существует преданье, что, когда древние германцы крестились, они высовывали из реки руку, в кулаке которой был зажат меч, дабы эта рука осталась не крещенной. Не подлежит никакому сомнению, что миросозерцание Гитлера родилось не в немецкой голове, а в некрещеном германском кулаке»[54].

Наконец, его позиция вызвала то, что должна была вызвать — возмущение нацистских чиновников от образования, на него поступил донос, и он был изгнан из Дрезденской Высшей Технической школы. Сам он так откомментировал свое изгнание в письме к Кульману: «В школе весь семестр шли неприятности, которые к концу завершились моим удалением в отставку. Удален я внешне по весьма приличному параграфу, гласящему «об упрощении управления», но за этим нейтральным термином кроются другие мотивы, выяснившиеся в моей переписке с министерством. Был я уволен в сущности по двум мотивам. Во-первых, за христианский антирасизм, во-вторых, за русскость, не позволяющего меня рубрицировать как «заграничного немца», вернее, как члена заграничной немецкой колонии»[55]. Жизнь его стала не очень предсказуемой, что он и сам понимал, замечая в письме к тому же адресату: «Ты сам лучше меня знаешь, что жизнь в Германии для такого человека, как я, вызывает ощущение пациента, у которого на рту лежит маска с хлороформом. Дышать трудно, предчувствуешь операцию и спрашиваешь себя по Кирке Гаардт, что это кризис — к смерти или к избавлению»[56].

Он действительно выжил чудом. Имел все предпосылки погибнуть от нацистов, но не погиб. Потом в день, когда англичане свирепо разбомбили Дрезден, не щадя мирных жителей, дом Степуна был полностью уничтожен, там погибли его архивы и годами собиравшаяся им библиотека. Но он и его жена в эти дни были за городом — и уцелели. Катастрофа была серьезная, но «любимец Фортуны», как иногда называли Степуна, в эти годы написал свои шедевр — свои мемуары, рукопись была с ним, и тоже уцелела. Но одновременно с этой страшной бомбардировкой стало понятно, что война подходит к концу, а вместе с этим приходит конец нацизму.

---

[53] Степун Ф. Письма из Германии (Национал-социалисты) // Степун Ф. А. Сочинения. С. 886.

[54] Степун Ф. Там же. С. 900.

[55] Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Zernov. Box 9. Stepun, Fedor Avgustovich. To Maria and Gustave Kullmann.

[56] Там же.

Позиция Степуна была оценена в новой Германии. Он получает кафедру в Мюнхене[57], куда переезжает с женой, где живет до конца своих дней. В 1952 г. он писал Борису Вышеславцеву, тоже эмигранту, по совету которого он когда-то поехал в Гейдельберг: «Что сказать о себе? Как и все мы всё потеряли в Дрездене. Если что и жалко, то только русскую библиотеку, которая мне сейчас была бы особенно нужна, так как я получил в Мюнхене профессуру по истории русской культуры (Russische Geistesgeschichte). Этим летом исполняется уже два года моей мюнхенской деятельности. Интерес к России очень велик. Меня слушают около 250 человек. Студенчество гораздо серьезнее, чем то, с которым я имел дело в Дрездене. Два католических патера пишут у меня докторские работы. Предложений публичных лекций не оберешься. В предстоящем летнем семестре я опять читаю во Франкфурте, Гейдельберге, Тюбингене, Штуттгарте и Гейльбронне. Могу сказать, что если бы не перспектива возможной войны и необходимого в связи с ней бегства отсюда, то мы были бы своей жизнью вполне довольны. Правда, я лично не верю ни в то, что война безусловно неизбежна, ни тем паче в то, что мы стоим накануне ее. Но все же и при моем неверии нет безусловной веры в то, что все обойдется благополучно»[58]. Из этого письма уже видно, что Германия, наконец, оценила своего великого сына. Ибо он был в такой же степени и немецким писателем, как и русским.

Его восьмидесятилетний юбилей был фантастическим. Сотни писем, поздравлений, чествования в разных учреждениях Мюнхена, статьи в газетах. Через год в 1965 г. он скончался, скончался легко. В траурном извещении, разосланном его сестрой друзьям и коллегам покойного, говорилось: «23 февраля 1965 нас навсегда неожиданно оставил **Проф. Др. Федор Степун**, родившийся 19 февраля 1884 в Москве. От лица его родственников и друзей — МАРГА СТЕПУН (сестра Ф. А. Степуна.— *В. К.*). Погребение: пятница 26 февраля 1965 в 13.00 на Северном кладбище (Nordfriedhof). Мы просим венки посылать прямо на (Северное кладбище) Нордфридхоф»[59].

И снова некрологи, обширные статьи в газетах и журналах. На стене дома, где он жил, по улице Ainmillerstrasse 30, установлена мемориальная доска. Его книги на немецком языке переиздаются. Как мыслитель и писатель Степун остался в Германии, которую он так любил, за которую болел всем сердцем, но дух его, его тексты вернулись в не менее, если не более, им любимую Россию.

---

[57] Стоит привести еще один небольшой отрывок из юбилейной речи о Степуне Д. И. Чижевского: «К концу войны враждебный Степуну огненный элемент превратил в развалины его город — Дрезден. Степун спасся почти случайно — во время одной поездки ему после небольшого „несчастного случая“, оказавшегося счастливым, не удалось вернуться домой в Дрезден. Потом возвращаться оказалось некуда! И поток жизни вынес его в любящий искусство город на берег Изара, где мы и празднуем его 80-летний юбилей» (Чижевский Д. И. Речь о Степуне. К его 80-летию. С. 828).

[58] Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Vysheslavtsev. Box 1. Stepun, Fedor Avgustovich. To Boris Petrovich Vysheslavtsev.

[59] Архив университетской библиотеки г. Айхштетт. NL. 46, I. Лист 147. К сожалению, сохранилось только место его могилы, на котором захоронен теперь совсем другой человек, поскольку по местным законам могила, не поддерживаемая финансово, передается, или продается, другим владельцам.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Федор Степун*

Письма Бердяеву**

1.

Dresden, 17 ноября 1928 г.

Дорогой Николай Александрович,

Вы правы, что мы очень приблизились друг к другу; причем в самом главном не Вы приблизились ко мне, а я, конечно, к Вам. У меня пропал интерес к объективной гносеологии и вкус к субъективной метафизике. Чисто научный интерес мой все больше склоняется к истории, а метафизический — к религии. Из всего этого следует, что я не чувствую никаких затруднений писать в «Пути»[60]. Большое спасибо за Ваше приглашение. Пока я очень занят, но к февралю, думаю, будет посвободнее. Тогда, быть может, смогу написать о духовных течениях в современной Германии[61]. Протестантское богословие, по-моему, очень интересно, но церковной жизни нет никакой. Конгресс протестантского духовенства произвел на меня ужасное впечатление, но конгресс народных учителей был религиозно очень интересен.

Я очень рад, что Вы пишете вторую статью для «Совр<еменных> зап<исок>»[62]. Очень хотелось бы углубленной встречи между «Вами и нами».

Передайте, пожалуйста, Евгении Юдифьевне[63], что я весьма чувствую свою вину перед нею: не ответил на ее письмо и на повторную просьбу похлопотать за «Грасс»[64]. Боюсь, что редакция рассказ все же забаллотирует. Хотя я лично и высказался за него, я все же понимаю, что он с чисто редакционной точки зрения для нас не слишком подходящ. Наша редакционная «ставка» с одной стороны — творчество маститых мастеров, с другой — открытие молодых талантов. Ни под ту, ни под другую категорию «Грасс» не подходит. Это очень интересная зарисовка

---

* Публикация подготовлена при финансовой поддержке научного фонда ГУ-ВШЭ (грант № 09-01-0041)

** Columbia University Libraries. Bakhmeteff Arkhive. Ms Coll Berdiaev. Stepun, Fedor Avgustovich. To Nikolaj Alexandrovich Berdiaev.

[60] За два года до этого письма Степун написал довольно резкую статью: Об общественно-политических путях «Пути» // Современные записки. Париж. 1926. Кн. 29. С. 442–448. И, очевидно, возник вопрос о том, приемлемо ли для него сотрудничество в «Пути».

[61] Все статьи на эти темы он опубликовал в начале 30-х годов в журнале «Современные записки». См. Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 865–920.

[62] Первая статья Бердяева в «Современных Записках» была опубликована в 1925 г.: Бердяев Николай. В защиту христианской свободы (*Письмо в редакцию*) // Современные Записки. 1925. № 24. С. 285–303.

[63] Евгения Юдифовна Рапп (1875–1961) — свояченица Бердяева, которая вела его дом.

[64] Рассказ Евгении Юдифовны Рапп. Сведениями о его публикации не располагаем.

очень сложного душевного процесса, но это в сущности не рассказ, совсем не беллетристика и не совсем искусство. По получении письма Евгении Юдифьевны я вторично писал в Париж с просьбою скорее порешить судьбу рассказа.

Надеюсь, что Ваше здоровье улучшается. Вам и всем Вашим от нас обоих самый душевный привет[65].

Искренне Ваш Ф. Степун.

2.

Dresden, 9-го сент. 1931 г.

Дорогой Николай Александрович,

я очень виноват перед Вами — до сих пор не поблагодарил Вас за приглашение сотрудничать во франц<узском> журнале[66]. Принося запоздалую благодарность прошу Вас в свободную минуту написать мне, какую из моих статей Вы считали бы наиболее пригодной для перевода. Я написал кроме известных Вам статей еще не очень большую, но густую статью о религиозном смысле русской революции для[67] «Orient'a и Occident'a», которую Lieb[68] очень хвалил. Боюсь Вас затруднять, но если бы из этих моих статей, что Вы читали, ни одна не показалась бы Вам подходящей, я мог бы выслать еще и эту. Присланные мне тезисы не дают точного представления об облике журнала. Они говорят о направлении, но мне не ясен стиль писаний. Вероятно, это моя вина: — я имею лишь слабое представление о перечисленных сотрудниках. Редакцию я тоже еще не поблагодарил, но сделаю это на днях.

Оттиски своей статьи[69] получил — спасибо Вам за них. К сожалению, в статье есть ряд опечаток, и что хуже, в первой части ряд тяжеловесностей. Если бы я успел просмотреть корректуру, я бы улучшил статью. Свою рукопись прочесть объективно невозможно. Я вижу написанное мною только в печати. Но знаю, опять таки вина моя,— поздно выслал статью.

В заключение еще вопрос. Могу ли я рассчитывать на получение гонорара (мы с Вами об этом не договаривались), и когда контора «Пути» сможет его выслать.

---

[65] Имеется в виду сам Степун и его жена Наталья Николаевна (урожденная Никольская; 1886–1961).

[66] Скорее всего речь идет о журнале «**Меркюр де Франс**»

[67] Речь идет о статье Степуна: Der religiöse Sinn der russischen Revolution // Orient und Occident. 1932. H. 9. S. 9–21.

[68] Имеется в виду швейцарский протестантский теолог Фриц Либ (1892–1970). Был близок и с Бердяевым, и Степуном. Профессор в Бонне (1930–1933). После прихода к власти нацистов был выслан из Германии, с 1937 — профессор в Базеле.

[69] Статья Степуна: Религиозный социализм и христианство // Путь. 1931. № 29. С. 20–48.

Если это возможно, поторопите пожалуйста высылку. Наши дела внезапно очень ухудшились. Жалованье сократили на 33%, студент тоже перестал платить, а налогами прямо таки душат. Я же уклада своей жизни сразу изменить не могу, так как всюду закабален Ratensahlung'ами[70].

Вам и всем Вашим сердечный привет от нас обоих.

Читаю Ваше назначение человека[71]. Мне кажется, это одна из самых концентрированных и удачных Ваших книг.

Искренне Ваш Ф. Степун

---

[70] Очевидно, описка Степуна. Нужно Ratenzahlung (f), что означает — уплата в рассрочку, отдельными взносами и т. п.

[71] Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. На эту книгу сразу откликнулся статьей «О назначении человека и о путях философа» (Путь, 1931. Дек. № 31. С. 53–69) о. Иоанн, архиепископ Сан-Францисский и Западно-американский (тогда еще иеромонах, в миру — князь Дмитрий Алексеевич Шаховской; 1902–1989). Бердяев в том же номере ответил статьей «О гордости смиренных» (С. 70–75).

Из архива русской мысли

О. Андрей Уфимский

О РАДОСТЯХ МИТРОПОЛИТА СЕРГИЯ

(Предисловие и комментарии С. Л. Фирсова)

Вниманию заинтересованного читателя представляется работа, традиционно приписываемая архиепископу Андрею (в миру — князь Александр Алексеевич Ухтомский) и посвященная одному из наиболее болезненных вопросов церковной истории XX века — отношению к митрополиту Сергию (Страгородскому), в сентябре 1943 года Архиерейским Собором избранному Патриархом Московским и всея Руси. Название работы — «О радостях митрополита Сергия» было выбрано автором неслучайно: так он обыграл фразу из печально известной «Декларации» 1927 года: «Мы хотим быть Православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи» [1].

Разумеется, автор публикуемой ниже работы такой «радости» не испытывает, более того, считает, что митрополит Сергий вовсе не случайно выступил с подобным приветствие Советской власти, ибо он и до 1917 года проявлял удивительную политическую гибкость, сияя своей «голубиною чистотою». Предвзятость автора «Радостей» — налицо, но следует помнить, что это — публицистический труд, оформленный как ответ на «сергианскую» рукопись («Где правда»). К сожалению, ознакомиться с рукописью мне не удалось (не известно даже, сохранилась ли она), посему и судить о том, мог ли искренний помощник и почитатель Патриарха Тихона (Беллавина) присяжный поверенный Н. Д. Кузнецов быть ее составителем (как предполагает автор «Радостей»), затруднительно. Важно отметить лишь то, что составителю рукописи приписывается стремление доказать, что митрополит Сергий — единственное достойное стоять во главе церковного управления лицо и нападки на него — несправедливы.

В условиях, когда Православная Российская Церковь переживала время расколов (и слева, и справа), появление полемических сочинений было вполне объяснимо, тем более что окончательно взявший на себя правление церковным кораблем (после 1927) митрополит Сергий в православных кругах имел репутацию человека, умевшего приспосабливаться к любым обстоятельствам, как при монархическом строе, так и при

[1] Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти 1917–1943. Сборник в двух частях / Составитель М. Е. Губонин.— М., 1994.— С. 510.

новых, большевистских порядках. Его пребывание в обновленческом расколе в течение 14 месяцев (в 1922–1923 годах) также не забывалось непримиримыми противниками политических компромиссов с безбожными властями страны Советов.

Одним из таких непримиримых противников и был архиепископ Андрей (Ухтомский), человек, вошедший в новую историю Русского Православия как враг «сергианства» и автор многочисленных рукописных работ, посвященных полемике с обновленцами, церковно-государственным и внутрицерковным отношениям. Собственно говоря, работа «О радостях митрополита Сергия» и есть сочинение на актуальную внутрицерковную тему. Однако прежде, чем продолжить о нем разговор, стоит дать краткую справку об архиепископе Андрее.

Он родился 26 декабря 1872 году в княжеской семье, ведущей свою родословную от легендарного Рюрика; в 1887–1891 годах учился в Нижегородском кадетском корпусе имени графа А. А. Аракчеева. Мальчиком, на пароходе, увидел отца Иоанна Кронштадтского, встреча с которым сыграла важную роль в деле самоопределения будущего архиерея. В 1891 году он поступает в Московскую духовную академию, которую через четыре года оканчивает со степенью кандидата богословия. В то время духовником князя был архимандрит Антоний (Храповицкий), будущий митрополит и Первоиерарх Зарубежной Церкви. В декабре 1895 года в Казани он и совершил монашеский постриг А. А. Ухтомского с именем Андрей; рукоположил его в иеродиаконы и иеромонахи.

С самого начала своего церковного служения отец Андрей — миссионер: в 1897 году — инспектор Александровской (Ардонской) миссионерской духовной семинарии на Кавказе, в 1899 году — наблюдатель Миссионерских курсов при Казанской духовной академии, архимандрит. В мае 1907 года его вызывали в С.-Петербург в обер-прокуратуру для изложения проекта улучшения миссионерского дела в Казанской епархии, где наблюдалось массовое отпадение крещеных татар в ислам. Результатом обсуждения стало учреждение третьего, миссионерского Мамадышского, викариатства Казанской епархии. Викарием стал архимандрит Андрей, 4 октября 1907 года хиротонисанный во епископа. 25 июля 1911 года молодого архиерея перевели викарием на Сухумскую кафедру, где он продолжил свою миссионерскую деятельность, учредив печатный орган епархии — «Сотрудник Закавказской миссии». Впрочем, на Кавказе епископ Андрей пробыл менее двух с половиной лет, и в конце декабря 1913 года был переведен на самостоятельную Уфимскую кафедру. Человек исключительной активности, владыка в короткое время сумел заслужить доверие и авторитет своей новой паствы.

Не скрывая отрицательного отношения к существовавшим в Российской империи церковно-государственным отношениям (оцениваемым им как цезарепапистские), епископ Андрей критиковал вмешательство обер-прокуроров Св. Синода и Григория Распутина в церковные дела, имея репутацию «либерала». Сочувственно отнесясь к Февральской революции 1917 года, владыка вскоре был назначен членом «революционного» Св. Синода и, при поддержке обер-прокурора В. Н. Львова и председателя Государственной Думы М. В. Родзянко, выдвинут в качестве кандидата на столичную кафедру. И хотя стать Петроградским архиереем ему не удалось, его деятельность (и административная, и церковно-литературная) в 1917 году была исключительно активной. Он был членом Предсоборного Совета и Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов, полностью поддержав восстановление патриаршества.

Одной из главных идей в жизни епископа Андрея была идея преодоления раскола и воссоединения со старообрядцами. Уже в начале 1930-х годов, давая характеристику собственным мировоззренческим взглядам и называя себя «христианским общинником», владыка Андрей отмечал, что «"никонианство", как полное извращение христианства, есть несомненная ересь; но "никониане" до такой степени жалки и нелепы, что их еретиками назвать почти несправедливо»[2]. «Никонианство» для него было синонимом имперской церковности, казенного православия и цезарепапизма[3]. Человек принципиальный, никому не желавший зла, но при этом, по слову Апостола, всегда стоявший против всякого беззакония и общественной неправды (Дн. 22:23)[4], владыка Андрей поддержал создание антибольшевистского Временного всероссийского правительства (Уфимской директории) и формирование Добровольческой армии. С ноября 1918 по октябрь 1919 года он возглавлял духовенство 3-й армии А. В. Колчака. В начале 1920 года он был арестован большевистскими властями, но в ноябре, после заявления о лояльности советской власти отпущен на свободу. В феврале 1921 года его снова арестовывают (в Омске) — за попытку организовать крестьянские союзы, в ноябре 1921 года переводят в Бутырскую тюрьму Москвы. Тогда же Патриарх Тихон назначил его епископом Томским, но поехать к месту служения владыка Андрей не мог, так как находился в заключении. В августе 1922 года его неожиданно выпустили на волю, в надежде на поддержку им обновленческого движения. Но этого не произошло. В феврале1923 года владыку вновь арестовывают и отправляют на 3 года в среднеазиатскую ссылку, где он совершает тайные хиротонии и монашеские постриги. Предположительно в 1925 году его возвели в сан архиепископа.

В том же году, после кончины Патриарха Тихона, владыка не признал местоблюстительских полномочий митрополита Крутицкого Петра (Полянского), а в дальнейшем — и полномочий Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского), чью «Декларацию» 1927 года резко и бескомпромиссно осудил. Прещений, наложенных на него митрополитом Петром и митрополитом Сергием, он не признавал, по сути, до смерти находясь в оппозиции как к обновленчеству, так и «сергианству». В 1937 году владыка, в начале 1930-х годов проходивший по делу Московского филиала «Всесоюзного центра "Истинное Православие"», был расстрелян в ярославской тюрьме[5].

Почти все время (с короткими перерывами) пребывая в тюрьмах и ссылках, архиепископ Андрей никогда не прекращал своей публицистической деятельности, оставив после себя множество рукописных сочинений. Среди них, собственно, и было

---

[2] Цит. по: Зеленогорский М. Л. Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского).— М., 1991.— С. 235, 236.

[3] Много позже, в 1928 г., в одном из писем, владыка Андрей заявил, что «цезаро-папизм есть принцип главенства гражданской власти над церковной.— Это слово недавнего происхождения: ему лет 60; утвердилось оно особенно в католических странах. — У нас в России цезаро-папизм — как принцип — вошел в жизнь со времен Петра Великого, который командовал всем и всеми архиереями. Проводником цезаро-папизма у нас в России был Обер-Прокурор Синода,— а в последнее время — просто Распутин, которому и архиереи чистили сапоги, как "любимцу царя". Теперь и Распутина нет и даже Сапогов его нет! — А архиереи уже привыкли чистить сапоги — ну хоть чьи попало!» (Цит. по: Там же. С. 237–238).

[4] Там же. С. 235.

[5] В 1981 г. РПЦЗ причислила архиепископа Андрея (Ухтомского) к лику святых.

названное выше «О радостях митрополита Сергия», помеченное 1928 годом. Сочинение это публикуется благодаря Е. В. Черносвитову, любезно предоставившему редакции «Вестника РХГА» ксерокопию рукописи из личного архива и ее машинописную версию. Данная версия была вновь сверена с рукописью, восстановленные слова отмечены квадратными скобками. Текст приведен в соответствие с современными правилами русской орфографии.

Судя по имеющейся в нашем распоряжении ксерокопии, текст «Радостей» был кем-то переписан от руки (в соответствии с действовавшими тогда советскими правилами правописания). Однако сам автор — архиепископ Андрей — в правом нижнем углу первой страницы рукописи оставил автограф, подписав текст в соответствии с дореволюционными правилами правописания. Вот эти слова: «Возлюбленной о ХристѢ духовной дочери Іустине на молитвенную память. ГрѢшный Епископъ Андрей». И ниже: «Церковь есть общество чистыхъ совѢстей, а гдѢ есть сознательная безсовѢстность и ложь, там нѢтъ святой Церкви Е[пископ] А[ндрей]». Слева от слов владыки стоит подпись: «І. Дубинкина 30 ок[тября] [19]28 г.» (видимо, это дата получения рукописи духовной дочерью — Иустиной). Кто она такая, к сожалению, установить не удалось.

Судя по всему, текст «Радостей» был составлен архиепископом Андреем на скорую руку, полемический задор порой затмевает здравый смысл, а логика — отходит на задний план. По возможности все это оговаривается в комментариях, которыми снабжен публикуемый текст. Судя по упоминаемым в тексте именам[6], рукопись «О радостях митрополита Сергия» была написана в первой половине 1928 года. За распространение подобной литературы архиепископ Андрей был осужден в январе 1929 года.

Благодаря предоставленной Е. В. Черносвитовым копии справки о реабилитации Александра (Андрея) Алексеевича Ухтомского, ныне известно, что владыка «18.01.29 Особым совещанием при Коллегии ОГПУ [был осужден] по обвинению в том, что, находясь в ссылке, продолжал распространение рукописей религиозного антисоветского содержания по ст. 58–10 УК РСФСР, заключен в места лишения свободы сроком на 3 года»[7]. Само определение рукописей как «религиозного антисоветского содержания» весьма характерно и, думается, не нуждается в специальных комментариях. Рукопись эта, ранее полностью не публиковавшаяся[8],— чрезвычайно интересный (в том числе и с психологической точки зрения) документ, позволяющий почувствовать, сколь острой была полемическая борьба с митрополитом Сергием

---

[6] Так, архиепископ Андрей пишет, что митрополит Сергий (Страгородский) «рассорился», среди прочих архиереев, и с архиепископом Серафимом. Поскольку речь идет о владыке Серафиме (Самойловиче), который в начале 1928 г. подписал декларацию об отделении от митрополита Сергия, а в июне того же года — вернулся в каноническое общение с ним, то понятно, что автор публикуемого ниже текста не располагал на момент написания своей работы информацией о «примирении» архиепископа Серафима с митрополитом Сергием.

[7] См. справку о реабилитации: Генеральная прокуратура Российской Федерации. 17.04.2009. № 12/13–135–09 (АИ № 038492).

[8] Ее окончание было опубликовано во Всероссийском Вестнике Истинных Православных Христиан «Русское Православие» (1998. № 5 (14). С. 29), целиком посвященном архиепископу Андрею (Ухтомскому). Публикаторы взяли отрывок из книги И. И. Осиповой («“Сквозь огнь мучений и воду слёз…” Гонения на Истинно-Православную Церковь. По материалам следственных и лагерных дел заключенных».— М., 1998.— С. 247), которая, в свою очередь, опубликовала его со ссылкой на статью А. Нежного («Князь Ухтомский, епископ Андрей» // Звезда.— 1997.— № 10.— С. 32). В своей статье А. И. Нежный цитирует и другие отрывки из текста рукописи «О радостях митрополита Сергия», давая ссылку на Центральный архив КГБ СССР (Дело № 42968. Л. 44–58).

(Страгородским) тех, кто считал его церковную политику порочной, а самого его — лицемерным архипастырем, способным идти на любые компромиссы с представителями любой, даже безбожной, власти[9].

С. Л. Фирсов

О РАДОСТЯХ МИТРОПОЛИТА СЕРГИЯ

Только что вышла в свет новая, чрезвычайно важная рукопись, под заглавием «Где правда»; в этой рукописи автор (вероятно, Ник[олай] Дм[итриевич] Кузнецов[1*]) стремится доказать, что митрополит Нижегородский Сергий[2*] — единственное достойное лицо для того, чтобы ему стоять во главе церковного управления и что все нападки на него вполне не справедливы.

Этот вопрос решается с канонической точки зрения и с точки зрения церковной пользы, что, дескать, уже лучше признать, чем не признавать, ибо все-таки митрополит Сергий лучше же простого места!

Прочитав эту горячую защиту церковного беззакония, автор этих строк не счёл себя в праве молчать и решил сказать фактическую правду о митроп[олите] Сергии, которую перетолковать нельзя и которая красноречивее всяких украшений доказывает великий вред для Церкви от митроп[олита] Сергия и всех его единомышленников и последователей.

Но прежде чем говорить о митроп[олите] Сергии, нужно сказать два слова об этой брошюре: «Где правда».

Прочитайте её, читатель!

Эта брошюра написана очень остроумно,— так писать может только бывший присяжный поверенный,— способный защищать всё, что ему прикажут! Так вот в этой брошюре «Где правда» — в самой основной фактической её части — полная неправда. Вся брошюра основана на 34 правиле Св[ятых] Апостол[3*]. Но самое то правило приведено в обрезанном и поэтому совершенно извращённом виде. Таково начало.— Далее в этой брошюре написано, что патриарх Тихон[4*], умирая, оставил после себя Заместителем митрополита Петра[5*].

Это — основная ложь, ибо всем известно, что не Пётр, а митроп[олит] Кирилл Казанский[6*] был предназначен патриархом Тихоном в первые кандидаты на заместительство патриаршего престола, а митроп[олит] Пётр попал на его место «по независящим обстоятельствам».

Далее читаем, что митрополит Пётр, отправляясь в ссылку, оставил после себя митроп[олита] Сергия своим заместителем. И эта третья крупная неправда! Ибо Пётр по своей природной ограниченности оставил после себя около десяти заместителей, из которых первым стоит митроп[олит] Агафангел Ярославский[7*] (и самый достойнейший), и только изумительная ловкость рук позволила митроп[олиту] Сергию

---

[9] В начале 1930-х гг. архиепископ Андрей в одном из своих писем заметил: «Все последователи лживого митр. Сергия — сами преисполнены лжи и лукавства и отпали от правды Христовой — отпали от Христовой Церкви. Святая соборная Апостольская Церковь — где-то в другом месте, а не около митр. Сергия и не около его “Синода”» (цит. по: Зеленогорский М. Л. Жизнь и деятельность архиепископа Андрея… С. 216).

фактически, почти захватным путём утвердиться ныне заместителем митроп[олита] Петра и добиться первенства в своём собственном Синоде и стать во главе Русской Церкви [8*].— Но тут необходимо вспомнить, что Константинопольский патриарх Василий [9*] не признаёт ни за митроп[олитом] Петром, ни за митроп[олитом] Сергием никакого «главенства» и считает митр[ополита] Сергия просто Нижегородским епархиальным епископом. Так читается в грамоте самого патр[иарха] Василия.

Итак, в брошюре «Где правда» — нет самой основы для отыскания канонической правды за митр[ополитом] Сергием.— Это автор (человек неглупый), разумеется, чувствует и потому с канонической почвы быстро сходит на почву церковно-экономическую, т. е. начинает рассуждать, что митр[ополит] Сергий человек приятный во всех отношениях, что лучшего не найти и т. д., что все, кто с ним не согласен, возводят, по мнению автора, клевету, на эту «светлую личность» митроп[олита] Сергия, «известного своею верою, любовию чистотою, своею богословскою ученостью и преданностью святой Православной Церкви».

Так пишет автор этой брошюрки «Где правда», желая убедить читателя, что правда — только у митр[ополита] Сергия, а не у митроп[олита] Кирилла и не у митр[ополита] Агафангела и не у митрополита Иосифа… [10*] Все эти митрополиты — это люди ничего не стоящие по сравнению с Сергием, светлая личность которого — вне сравнения.— Вот с этими то выводами и их обязательностью мы никак и не можем согласиться! А так как митр[ополит] Сергий сейчас занимает огромный церковный пост, то мы считаем долгом сказать о нём несколько иную правду по сравнению с той, которую говорит автор брошюры «Где правда».

Это наш долг — в исполнение слов Свящ[енного] Писания (Мф. 24,4; 1 Кор. 15, 33; Кол. 5, 21 [11*]).

* * *

Прежде всего объясним читателю, почему мы озаглавили эти строки: «О радостях митр[ополита] Сергия».— Это сделано на основании того, что о своих радостях заговорил сам митр[ополит] Сергий в ответственнейшем своём документе, в своей пресловутой Декларации 1927 года (в июле) [12*]. Так он говорит по адресу нашей Советской власти: «ваша радость — наша радость; ваше горе — наше горе».— Разумеется, Советская власть от этого заявления ничего не выиграла и конечно, новоявленному «товарищу митрополиту» не поверила. Но как бы то ни было митр[ополит] Сергий заговорил о своих радостях и вот эти его слова и дали нам повод написать свои воспоминания о многочисленных и многообразных радостях Сергия.

Да! Это человек при всяких обстоятельствах способный радоваться. Бывают же такие характеры, что при всяких обстоятельствах люди радуются и устраивают своё благополучие…

* * *

Мы не будим говорить о мелких радостях митр[ополита] Сергия. Мало ли какие у кого в молодости бывали искушения и ошибки! — Мы будем говорить о его крупных радостях в общецерковном масштабе. Эти радости у Сергия начались давно, с 1905 года, с сентября месяца. Это были бурные дни, когда петербургское императорство доживало

последние дни; честнейшие русские люди во главе с князем Трубецким[13*] говорили русскому императору, что жить по немецкой указке нельзя, что Россия теряет терпение от издевательства над её здравым смыслом. В самый разгар этой борьбы за правду Сергей Трубецкой скончался. Вся честная Россия охнула от боли. Пригласили на торжественную панихиду над гробом Трубецкого самую светлую личность, известную своею верою, и любовью, и чистотою, тогдашнего ректора Петербургской Духовной Академии епископа Сергия… Но он знал, что его радость не у этого гроба и отказался от служения этой панихиды; и за это дождался своей первой крупной радости: — Победоносцев[14*] через неделю после этого назначил его архиепископом Финляндским.

— Это ли не радость! Это почётная синекура была куплена только верою, любовию и чистотою!.. т. е. благовременным отказом от молитвы о нечестивом конституционалисте Сергее Трубецком.

А через две недели Победоносцев ушёл со своего поста, и вместе с ним кончило свои дни петербургское самодержавие. Началась «конституция» и обещание России всяких конституционных благ.— Эти дни застают Сергия Страгородского уже членом Синода — почти безсменным!

С 1906 года по 1917 год митрополит Сергий не покидал Синода и всё радовался при всяких переменах и при всяких обстоятельствах и получил за это все положенные награды.

Но особенно памятны следующие его радости:

В 1906 году, как человек известный богословскою ученостью, он был приглашён в Предсоборное Присутствие для подготовки работ к созванию церковного Собора[15*].

В этом Присутствии архиеп[ископ] Сергий говорит превосходные речи об устройстве церковной жизни и в частности о необходимости приходской самодеятельности. Но что он говорил в Присутствии,— то систематически отвергал в качестве члена Святейшего Синода,— ибо из всех его проэктов Синодом не было утверждено буквально ни одного! А все постановления Синода подписаны и самим Сергием. Такова его чистота и кротость![16*]

Нужно отметить ещё одно обстоятельство: в Финляндской Епархии приходская жизнь всегда была поставлена очень высоко — на основании Финляндской конституции параллельно протестанским приходам. И архиеп[ископ] Сергий в качестве архиеп[ископа] Финляндского признавал и благословлял то, что решительно отвергал в качестве члена святого Синода.— Так время текло, и все благие проекты Предсоборного Присутствия мало-помалу были забыты, был забыт и самый Собор и его необходимость. А наши архиереи все радовались и радовались, и в первом ряду их был архиеп[ископ] Финляндский Сергий со своею голубиною чистотой.

* * *

1911 год. Так дело шло до 1911 года. А о радостях митр[ополита] Сергия за 1911 год рассказывает очень красноречиво бывший председатель Госуд[арственной] Думы Родзянко[17*]. Он пишет (Крушение Империи, стр. 25–27), что к 1911 году Распутин[18*] был на высоте своего положения, императрица Александра[19*] была вполне под его влиянием и требовала от Обер-Прокурора Свят[ейшего] Синода посвящения Распутина в сан священника. Синод под председательством митр[ополита] Антония Вадковского[20*] отказывался от этого; а отдельного архиерея для посвящения не находилось. Но когда митр[ополит] Антоний заболел и уехал лечиться, то в конце концов Обер-Прокурор

«уломал-таки большинство членов Синода под председательством (архи)епископа Сергия Финляндского, который замещал митр[ополита] Антония, вопрос о возведении Варнавы[21*] безграмотного монаха,— (бывшего до пострижения в монашество простым огородником) во епископы был разрешён большинством голосов в утвердительном смысле».

Так пишет Родзянко, вспоминая, как «какой-то проходимец, хлыст играл святителями»[22*].

Да, хлыст играл святителями, а архиепископ Финляндский Сергий уже тогда радовался, что хлыст Распутин им доволен.— В это время в Синоде рядом с Сергием сидел другой остроумный епископ, который так характеризовал деятельность этого Синода: «мы по распоряжению Обер-Прокурора готовы чёрного кабана в архиереи посвятить».— Это буквальные слова архиерея![23*] — Так вот с каких пор, с 1911 года, архиепископ Сергий стал «известен своею, любовию и голубиною простотою (или чистотою?)».

* * *

1912–1916 годы.— Эти годы в жизни Свят[ейшего] Синода были ознаменованы постоянными, маловероятными скандалами:

1) удаление на покой Саратовского епископа Гермогена[24*], который в Синоде не соглашался исполнять придворные капризы.— Все остальные члены Синода и митр[ополит] Сергий, конечно, соглашались и радовались…

2) назначением митрополитом Московским невменяемого старика Томского архиепископа Макария[25*] за непокорность[26*] Распутину;

3) изгнанием из Петрограда в Киев митр[ополита] Владимира[27*] за непокорность Распутину;

4) назначением в Петроград митр[ополита] Питирима[28*] и в Грузию экзарха Алексия[29*] по прямому распоряжению Распутина…

5) назначением в Тобольск на родину Распутина распутинца епископа Варнавы для сокрытия всех тёмных дел Распутина.

6) Наконец [в] 1916 году разыгрался в Синоде страшный скандал с открытием мощей святителя Тобольского Иоанна[30*].

Ставленник Распутина еп[ископ] Варнава явно оскорблял Синод и оставался вполне неуязвим.

И за все эти годы митр[ополит] Сергий был неизменно в Синоде и очень мило улыбался всегда радовался и радовался… Ибо пред сильными мира сего разве можно не радоваться? Не любо да радуйся, если начальство велит!

* * *

1917 год. Так дело дошло до Революции 1917 года. Грянула революция. Синод оказался в нелепом положении по отношению к новой власти[31*]. Всё время ранее радовался Синод, глядя на царя и царицу, а тут вдруг пришлось радоваться, глядя на Влад[имира] Львова![32*] —

Львов требовал от Синода одного, а — Синод думал всегда и неизменно «совсем напротив»… И из всех Синодских архиереев ухитрился действительно радоваться опять-таки только митр[ополит] Сергий! И вот как это случилось.

Во время пасхального перерыва в занятиях пленума Синода, в Петрограде оставались только трое: архиеписк[оп] Финляндский Сергий, архиеп[ископ] Литовский Тихон (будущий патриарх) и один протоиерей [33*]. Обер-прокурор Львов решил воспользоваться отсутствием других (несговорчивых) членов Синода и ловко перекрасил с помощью архиепископа Сергия Синодальные издания в революционные цвета.— Архиепископ Тихон Литовский, оставшись в полном одиночестве против Сергия и против Шавельского [34*], принужден был безпомощно подписать чужие решения. Но будущий патриарх не забыл этого унижения и уже более никогда Сергию ни в чём не верил, чего и не скрывал.

Наконец Львов вызвал новый состав Синода вместо последнего царскаго.

Члены прежнего Синода дали взаимное обещание друг другу не идти в новый «львовский» Синод.— Но митр[ополит] Сергий оказался верен себе и «верою и любовью и чистотою» остался служить при Львове… Единственный!

Вот что значит сердечная чистота!

Но на Соборе 1917 года произошёл крупный скандал, когда митр[ополита] Сергия архиереи не пустили в председатели одной из главнейших комиссий Собора, явно выразив ему недоверие. Митроп[олит] Сергий при всей своей «чистоте» почувствовал, что его положение чрезвычайно неловкое, собирался даже уехать с Собора, но, конечно, благоразумно не собрался и всё осталось по старому; а после избрания патриарха — он стал радоваться с патриархом; и эти радости митр[ополита] Сергия продолжались до 1922 года, до первой крупной беды, которая постигла патриарха Тихона.

* * *

1922 год.— Страшный исторический год для русской Церкви! [35*] Год расплаты за прежние беззакония русской иерархии.

Патриарх Тихон был арестован; [36*] а его аресту помогла и содействовала организация недостойнейших священников под названием «Живая Церковь» [37*]. Они предательски оболгали патриарха, выкрали у него канцелярию и пригласили себе в сотрудники заведомо бессовестных епископов Антонина [38*] и Леонида [39*]. Создалась настоящая пресвитерианская организация, а для отвода глаз, для сокрытия обмана приглашены были архиерей-катаскопы [40*]. Патриарх Тихон был в узах. Положение церковного управления было отчаянное. Москва не верила Антонину и Леониду,— потому что это были явные пройдохи-скандалисты.

Москва не признавала этого ужасного подлога в замене патриаршего управления. Вся Россия не знала, как оценить совершившееся…

А кто оценил? Кто всё понял? — О,— всё тот же неизменный, приятный во всех отношениях, известный верою, любовию и чистотою — митроп[олит] Нижегородский Сергий!! Он — он всё запутал, всех обманул и признал ВЦУ единственною каноническою властью в России. И только за ним, за его «чистотою» потянулись все мелкие сошки духовного звания.

«Уж если многоучёный Сергий признал каноничность ВЦУ, то что же рассуждать?!» так говорили русские простецы.—

И попались в страшную ловушку, которую устроил всем митроп[олит] Сергий [41*].

Он, только он, со своим авторитетом Ректора Академии, утвердил в Русской Церкви этот позор «Живой Церкви» и обновленчества, когда беззаконие стало признаваться

в Церкви Законом, и когда Иудино окаянство стало расцениваться как гражданская добродетель. Правда, Сергий теперь уверяет, что при его подписке воззвания в пользу ВЦУ против него (и Евдокима [42*]) была организована чуть не газовая атака, но от этого никому не легче! — Все-таки митрополит Сергий главнейший виновник укрепления Ж. Ц. среди русских простецов для их развращения. И как признавший ВЦУ, Сергий признавал и все его распоряжения: о низложении патриарха Тихона, о лишении его сана и монашества и признавал правильными все обвинения против патриарха. И так пока п[атриарх] Тихон был под арестом, м[итрополит] Сергий радовался с развратным Антонином и так до 1923 года.

Однако многие жители Н[ижнего] Новгорода недоумевали, как же всё-таки это могло случиться? — Тогда митр[ополит] Сергий с неподражаемою верою и чистотою (и цинизмом) говорил: «ладно, мне надоело таскаться по тюрьмам! Теперь у меня главный догмат: не сидеть в тюрьме». (Слова инженера Тяжеловесова в Бут[ырской] тюрьме в 1922 году [43*].)

* * *

1923 год.— Весною патриарх Тихон неожиданно оказался на свободе [44*].

Добродушная и малодумающая Москва немедленно с лёгким сердцем забросила своё гнусное ВЦУ и вернулась к своему Первоиерарху… Потянулись к нему назад и архиереи; а во главе их? — во главе их вернулся наш знакомец, известный кротостию, учёностию и чистотою митр[ополит] Сергий…

Он, конечно, признал свою ошибку! Да как же было и не признать? — Ведь народ, узнав всю ложь Живой Церкви, буквально в шею изгонял своих живоцерковников.— После такого поощрения к покаянию, разумеется, каяться было довольно легко, хотя и не очень радостно.

И Сергий покаялся.—

Да, для того, чтобы признать ВЦУ нужно было ещё хлопотать,— свою измену патр[иарху] Тихону нужно было подтвердить хоть 34 правилом Св[ятых] Апостолов, что у всякого народа должно быть одно церковное Управление; а чтобы снова признать патр[иарха] Тихона можно было обойтись и без канонов, ибо здоровенный кулак Нижегородского крючника был и без канонов, достаточным аргументом в пользу признания со стороны митр[ополита] Сергия прав оскорбленного Патриарха.

И пришлось признавать, хоть и горько было.

Но даже тишайший Тихон потребовал от Сергия довольно унизительной процедуры покаяния — всенародного и во всяком смирении.— Сергий всему подчинился! Но после этого патр[иарх] Тихон уже окончательно лишил его своего доверия, чего и не скрывал.

Разумеется, радости в этом для митр[ополита] Сергия было не много. Но если нечему было радоваться, то во всяком случае из двух зол Сергий избрал для себя меньшее…

* * *

1925 год. Патриарх Тихон чувствовал приближение смерти… Он решил оставить себе преемника. После долгого раздумия он оставил себе трёх приемников: митр[ополита] Кирилла, митроп[олита] Агафангела и митроп[олита] Петра.

Это решение патриарха Тихона нельзя назвать удачным, ибо сразу, в случае его смерти управление Церковью разбивалось этим трёхглавием. Но замечательно, что патр[иарх] Тихон, человек безукоризненно честный, оставил себе преемниками людей несравненно менее учёных и несравненно менее заслуженных, чем митр[ополит] Сергий, но решительно вычеркнул из числа своих Заместителей именно этого многоучёного Сергия, ибо вовсе ему не верил.

* * *

1926 и 1927 годы.— После всего случившегося и пережитого митр[ополитом] Сергием, всякий человек на его месте постарался бы сидеть смирёхонько и позаботился бы только о том, чтобы его учёности и о его грехах добрые люди забыли.

Но не таков митр[ополит] Сергий!

Его вера в себя и любовь ко всяким радостям не позволили ему сидеть в Н[ижнем] Новгороде и с его стороны начались бесчисленные интриги, чтобы опять влезть в барские хоромы. Без всякого преувеличения трудно перечислить, что он предпринимал для того, чтобы попасть на первое место и чтобы играть роль большого человека. Для этого ему нужно было рассориться с архиеп[ископом] Григорием [45*], с архиеп[ископом] Дмитрием [46*], с митр[ополитом] Агафангелом, с митр[ополитом] Иосифом, с архиеп[ископом] Серафимом… [47*] Почти всех их он запретил в священнослужении!.. И хорошо ещё, что никто не послушал этого безумного веления мучителя злочестивого! А иначе могла получиться такая дикая картина церковной жизни, что все честные епископы запрещены на радость врагам Церкви, а все явно бесчестные катаскопы на свободе на радость митр[ополита] Сергия…—

Никакая фантазия не может выдумать ничего более тяжёлого для святой Церкви. Но на это решился митр[ополит] Сергий, человек — на всё способный.

А конец и венец всем его радостям — это его пресловутая «Декларация», в которой он пишет комплименты Советской власти и заканчивает: «ваши радости — наши радости; ваше горе — наше горе»…

Эта «Декларация» не прошла без последствий! Пока митр[ополит] Сергий радовался на свои хитрые планы, непосредственно за его Декларацией — в сентябре и октябре 1927 года были закрыты монастыри в Сарове, Дивееве, в Понетаевке, и потом пять монастырей в Казани, в Оренбурге и т. д. и т. д. А сколько храмов обращены в клубы и уничтожены — трудно перечислить…

Так дорого оплачиваются в жизни архиерейские радости.— И в то время как митроп[олит] Сергий позорно радовался вместе с обновленцами своим позорным благополучием,— только немногие верующие люди поняли, что им нужно делать и сделали вопреки всяким хитростям митр[ополита] Сергия.

* * *

Ещё два слова о «Декларации» митр[ополита] Сергия.

Конечно,— о вкусах не спорят. Но если у агентов Советской власти есть чувство брезгливости, то они, конечно, отказались бы от сотрудничества с митр[ополитом] Сергием (хотя и не секретного),— уж очень скверно пахнет от его «Декларации».

Есть мудрое наблюдение классической древности: «покажи мне твоих друзей, и я скажу, кто ты»…—

Советская власть хорошо сделает, если вспомнит это мудрое правило.

* * *

Какие же выводы мы можем сделать из всех «радостей» митроп[олита] Сергия? — Вот какие:

1) да, он бесспорно человек учёный и даже не глупый; и тем он опаснее;

2) канонически его пребывание у церковной власти вполне не может быть оправдано;

3) нравственно, как руководитель духовенства,— он тоже вполне не приемлем, как человек вполне беспринципный.

И последний вывод — ответ на вопрос:

«Где правда» (ибо мы вынуждены ответить на это заглавие брошюры о митроп[олите] Сергии); этот последний вывод такой: правда там, где нет митроп[олита] Сергия, где нет ничего, подобного обновленческому предательству.

КОММЕНТАРИИ*

1* *Кузнецов Николай Дмитриевич* (1863–1930) — церковный юрист и общественный деятель. Окончил физико-математический факультет Московского университета, С.-Петербургскую духовную академию и Ярославский юридический лицей. Магистр богословия. С 1901 служил присяжным поверенным Московской Судебной Палаты. Член Предсоборного Присутствия (1906) и Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918. В 1911–1913 — доцент по кафедре церковного права Московской духовной академии, магистр богословия. В 1918–1919 состоял профессором церковного права в Православной народной академии; был членом Исполнительного бюро Совета объединенных приходов Москвы. В 1918 и 1919 арестовывался, в 1920 приговаривался к расстрелу; приговор был заменен на пять лет тюремного заключения. В 1921 — освобожден по амнистии. В 1921–1924 — преподаватель апологетики на Богословских академических курсах в Москве. Был помощником Патриарха Тихона в решении различных гражданско-юридических и церковно-канонических вопросов; неоднократно вступал в переговоры с представителями Советской власти по поводу различных указаний и циркуляров большевиков относительно Церкви. В 1924 К. был вновь арестован, а в 1925 приговорен к ссылке, находясь в которой и скончался.

2* *Сергий* (в миру Страгородский Иван Николаевич; 1867–1944) — Патриарх Московский и всея Руси (с 1943). Окончил С.-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия (1890). Тогда же принял монашеский постриг, служил миссионером в Японии, судовым священником на корабле «Память Азова». «Ученый монах», архимандрит (1894), магистр богословия (1895). С 1901 — епископ, викарий С.-Петербургской епархии и ректор (с 1899) столичной духовной академии. С 1905 — архиепископ Финляндский. Член Предсоборного Присутствия (1906), председатель Предсоборного Совещания при Св. Синоде (с 1912). С 1911 — постоянный член Св. Синода, с 1913 — председатель Миссионерского совета и исполняющий обязанности председателя Учебного комитета при Св. Синоде. С 1917 —

* Комментарии составлены С. Л. Фирсовым.

архиепископ Владимирский, в том же году возведен в сан митрополита. Член Поместного Собора 1917–1918. В 1921 несколько месяцев находился в заключении в Бутырской тюрьме. В 1922 уклонился в обновленческий раскол; подчинялся обновленческому Временному Церковному Управлению. После выхода Патриарха Тихона из заключения покаялся и был принят им в сущем сане. С 1924 — митрополит Нижегородский. С 10 декабря 1925 — Заместитель Патриаршего Местоблюстителя (согласно распоряжению Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра (Полянского)). Некоторое время (в 1926 и 1927) находился под арестом. 16 июля 1927 выпустил знаменитую «Декларацию» (Послание) об отношении Православной Российской Церкви к Советской власти. С 1934 — митрополит Московский и Коломенский, имел титул «Блаженнейшего» и право ношения двух панагий. С января 1937 — Местоблюститель Патриаршего Престола. 8 сентября 1943 Архиерейским Собором был избран Патриархом Московским и всея Руси.

[3*] *34 Апостольское Правило* гласит: «Епископам всякого народа подобает знати первого из них, и признавати его как главу, и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения: творити же каждому только то, что касается до его епархии, и до мест к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святой Дух» (см.: Книга правил святых Апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых Отец.— [М.], 1992.— С. 17).

[4*] *Тихон* (в миру Беллавин Василий Иванович; 1865–1925) — Патриарх Московский и всея России (с 1917). Окончил С.-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия. Преподавал. В 1891 принял монашеский постриг с именем Тихон в честь святого Тихона Задонского. С 1892 — архимандрит; с 1897 — епископ Люблинский, викарий Холмско-Варшавской епархии. С 1898 по 1907 — епископ Алеутский и Аляскинский (СевероАмериканский). С 1905 — архиепископ. В 1907–1913 — архиепископ Ярославский, в 1913–1917 — Виленский и Литовский. В 1917 избран митрополитом Московским. На Поместном Соборе 1917–1918 (5 ноября 1917) был избран и наречен Патриархом Московским и всея России. Неоднократно подвергался арестам, в 1922 — по «делу» о церковных ценностях. На случай своей кончины, 25 декабря 1924 (7 января 1925 по григорианскому календарю) Тихон составил завещательное распоряжение, в котором указал имена своих возможных преемников — «до законного выбора Патриарха». Это были митрополиты Кирилл (Смирнов), Агафангел (Преображенский) и Петр (Полянский).

В 1981 — причислен к лику святых РПЦЗ, а в 1989 — РПЦ; в 1992 были вновь обретены его мощи.

[5*] *Петр* (в миру Полянский Петр Федорович; 1862–1937) — русский церковный деятель, один из ближайших сотрудников Патриарха Тихона. Окончил Московскую духовную академию; магистр богословия. К 1917 — действительный статский советник, служил по духовному ведомству. Член Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918; член секретариата Собора. По предложению Патриарха Тихона в 1920 принял монашество и священство, был хиротонисан во епископа Подольского, викария Московской епархии. В 1921–1923 находился в ссылке (Великий Устюг). С 1923 — архиепископ, а с 1924 — митрополит Крутицкий; член Священного Синода. Согласно завещанию Патриарха Тихона П. был третьим кандидатом на должность Местоблюстителя Патриаршего Престола (после митрополитов Казанского Кирилла (Смирнова) и Агафангела (Преображенского)). После смерти (в апреле 1925) Патриарха Тихона, постольку, поскольку митрополиты Кирилл и Агафангел находились в ссылке, П. вступил в управлениие Церковью в качестве Местоблюстителя Патриаршего престола; был утвержден в этой должности Архиерейским Собором 12 апреля 1925. 10 декабря 1925 был арестован и уже до конца жизни находился в тюрьмах и ссылках. В 1936 НКВД официально известило о смерти П., на самом деле расстрелянного в 1937 и погребенного в Магнитогорске. Канонизирован РПЦЗ и РПЦ (в 1997).

[6*] *Кирилл* (в миру Смирнов Константин Иларионович; 1863–1937) — русский церковный деятель. Окончил С.-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия. С 1887 — священник. После смерти жены и ребенка принял монашеский постриг (1902), архимандрит. В 1904 — епископ Гдовский, викарий С.-Петербургской епархии. В 1909–1918 — епископ и (с 1913) архиепископ Тамбовский. Член Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918. В 1918 назначен митрополитом Тифлисским и Бакинским, Экзархом Кавказским, но к месту назначения прибыть не смог. В 1919 был арестован в Москве. С 1920 — митрополит Казанский и Свияжский; член Священного Синода. С августа 1922 — в тюремном заключении в Москве, в 1922–1930 — в ссылке. Согласно завещательному распоряжению Патриарха Тихона — первый кандидат (из трех) на место Патриаршего Местоблюстителя. В 1926 по инициативе группы архиереев тайно избран Патриархом, после публикации Декларации митрополита Сергия (Страгородского) находился в оппозиции. В результате этого, в 1929, митрополитом Сергием (Страгородским) был отстранен от кафедры и запрещен в священнослужении. С 1934 находился в ссылке. В 1937, вместе с митрополитом Иосифом (Петровых) был расстрелян. Канонизирован РПЦЗ.

[7*] *Агафангел* (в миру Преображенский Александр Лаврентьевич; 1854–1928) — известный церковный деятель начала XX в. Окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия; преподавал в духовных школах. В 1885 (после смерти жены и сына) принял постриг, был рукоположен во иеромонаха. С 1889 — епископ Киренский, викарий Иркутской епархии. С 1893 — епископ Тобольский и Сибирский; с 1894 — епископ Рижский и Митавский; в 1904 возведен в сан архиепископа. С 1910 — архиепископ Литовский и Виленский. В 1913–1928 — правящий архиерей Ярославской и Ростовской епархий. С 1917 — митрополит. Член Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918, член Высшего Церковного Совета при Патриархе Тихоне. Согласно завещанию Патриарха — второй кандидат на должность Местоблюстителя Патриаршего Престола. С июня 1922 находился в заключении, осенью 1923 приговорен к трем годам ссылки, которую отбывал в Нарымском крае. Ради «мира церковного» в 1926 отказался от своих местоблюстительских прав. В течение полугода (январь–июнь) в 1928 состоял в оппозиции митрополиту Сергию (Страгородскому), но затем вернулся в общение с ним. Канонизирован РПЦ (2000).

[8*] О проблеме преемственности власти в Православной Российской Церкви после кончины Патриарха Тихона (Беллавина) на фоне внутрицерковных конфликтов второй половины 1920–1930-х гг. см. подр.: Мазырин Александр, иерей. Высшие иерархи в Русской Православной Церкви в 1920–1930-х годах.— М., 2006. См. также: Регельсон Л. Л. Трагедия Русской Церкви. 1917–1945.— М., 1996.— С. 96–128 и др.

[9*] *Василий III* (миру Георгиадис Василиос; 1846–1929) — Патриарх Константинопольский (с 13 июля 1925). Окончил богословский факультет Афинского университета, продолжив образование в Мюнхенском университете. В 1884–1889 был директором патриаршей духовной семинарии в Галатее. С 1888 — митрополит Антиальский, с 1909 — митрополит Пелагонийский, с 1910 — митрополит Никейский. В отношении «обновленческого» раскола В. занял нейтральную позицию, отличную от позиции его предшественников (Патриархов Григория VII и Константина VI), воздержавшись от прямого вмешательства в противостояние обновленцев с последователями Патриарха Тихона. В ответ на телеграмму обновленческих лидеров по случаю избрания его Патриархом, Василий выразил надежду на «умиротворение и соединение Святой братской Русской Церкви», отказавшись посетить Москву и возглавить готовившийся там обновленческий «Поместный Собор».

[10*] *Иосиф* (в миру Петровых Иван Семенович; 1872–1937) — русский церковный деятель. Окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия (1899); через два года был пострижен в монахи; иеромонах. «Ученый монах», магистр богословия, экстраординарный профессор и инспектор Московской духовной академии (1903). Архимандрит (1904). С 1909 — епископ Угличский, настоятель Ростовского Спасо-Яковлевского монастыря). В 1918 временно управлял Рижской епархией; в 1920 — архиепископ Ростовский. В 1925 вре-

менно управлял Ростовской и Старорусской епархиями. В 1924 вошел в состав Священного Синода при Патриархе Тихоне. В 1926–1927 — митрополит Ленинградский. Не признал «Декларацию» митрополита Сергия (Страгородского) и вскоре был переведен в Одессу. Подчиниться решению митрополита Сергия отказался. В январе 1928 подписал акт отхода от митрополита Сергия (Страгородского) и в марте 1928 был запрещен последним в священнослужении. Возглавил движение оппозиции митрополиту Сергию, получившее название «иосифлянства». Осенью 1929 был арестован и выслан в Казахстан; в ссылке вновь арестован и привлечён к делу «Всесоюзной организации Истинно Православной Церкви». В показаниях 1930 писал: «Сергий хочет быть лакеем Советской власти, мы — хотим быть честными, лояльными гражданами Советской Республики с правами человека, а не лакея, и только». В 1937 вместе с митрополитом Кириллом (Смирновым) был расстрелян. Канонизирован РПЦЗ.

[11*] Иисус сказали им в ответ: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас (Мф. 24:4); Не обманывайтесь: худые сообщества развращают добрые нравы (1 Кор. 15:33); Ссылка на послание Святого Апостола Павла к Колоссянам неясна, ибо это послание состоит только из четырех глав.

[12*] Речь идет о Послании Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и Временного при нем Патриаршего Священного Синода об отношении Православной Российской Церкви к существующей гражданской власти от 16 (29) июля 1927. В этом тексте, принятом под нажимом властей, митрополит, среди прочего, писал: «Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи. Всякий удар, направленный в Союз, будь то война, бойкот, какое-нибудь общественное бедствие или просто убийство из-за угла, подобное Варшавскому [когда был убит один из виновников гибели царской семьи советский полпред в Польше П. Л. Войков.— *С. Ф.*], сознается нами как удар, направленный в нас. Оставаясь православными, мы помним свой долг быть гражданами Союза "не только из страха, но и по совести", как учил нас Апостол (Рим 13:5). И мы надеемся, что с помощью Божиею, при вашем общем содействии и поддержке эта задача будет нами разрешена» (см.: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. Сборник в двух частях / Составитель М. Е. Губонин.— М., 1994.— С. 510–512). Столь откровенно «советские» слова задели чувства многих православных христиан, многие из которых отказывались признать радости гонителей собственными (хотя, следует признать, митрополит Сергий писал о радостях «родины», а не власти — филологические «тонкости» оказались неоцененными). Стремление любой ценой сохранить патриаршее управление Церковью имело платой установление государственного контроля за действиями Церкви, в том числе и за ее кадровой политикой. К тому же остановить репрессии против священнослужителей, как показало ближайшее будущее, Декларация 1927 не смогла. В последующие годы митрополит Сергий вынужден был сдавать свои позиции, к началу Второй мировой войны оставшись лишь с тремя правящими архиереями: митрополитом Алексием (Симанским) и архиепископами Николаем (Ярушевичем) и Сергием (Воскресенским). Епархий как административных единиц уже почти не существовало. На территории СССР (без учета присоединенных после 1939 территорий) действовало 380 храмов (см.: Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь и Советское государство в 1940–1950-х гг. // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. Материалы конференции 22–23 марта 1996 г.— СПб., 1996.— С. 112). Это был настоящий организационный разгром.

[13*] *Трубецкой Сергей Николаевич* (1862–1905) — князь, русский религиозный философ, публицист и общественный деятель. Последователь и друг В. С. Соловьева. Окончил историко-филологический факультет Московского университета, в котором состоял (с 1900) профессором по кафедре философии. Перед началом 1905/1906 учебного года был избран ректором Московского университета, но скоропостижно скончался в конце сентября 1905.

Заявление автора о том, что епископ Сергий (Страгородский) отказался служить панихиду по Трубецкому из-за каких-то корыстных соображений, дожидаясь «крупной радости», не выдерживает критики хотя бы потому, что спустя несколько месяцев после смерти князя он благословил отслужить в стенах С.-Петербургской духовной академии панихиду по казненному лейтенанту — государственному преступнику П. П. Шмидту (см., напр.: «Мирянин»: Тоже молельщики! // Русское Знамя.— 1906. 15 марта.— С. 2.; Богданович А. Три последних самодержца.— М., 1990.— С. 376. Запись от 10 марта 1906). Епископ Сергий не мог не знать, что подобное «благословение» может вызвать жесткую реакцию как его духовного начальства, так и светских властей и надолго (если не навсегда) остановить его «карьеру». Однако он пренебрег вполне реальными наказаниями и разрешил просимое студентами.

[14*] *Победоносцев Константин Петрович* (1827–1907) — выдающийся русский государственный деятель консервативного толка конца XIX — начала XX в., действительный тайный советник (1883). Окончил Императорское Училище Правоведения. Учитель цесаревича Николая Александровича, императоров Александра III и Николая II, многих членов императорской фамилии. Обер-прокурор Св. Синода (1880–1905); член Государственного Совета (1872–1907), сенатор и статс-секретарь Его Императорского Величества. Ученый-цивилист, переводчик и публицист.

[15*] *Предсоборное Присутствие* — специальное присутствие, созванное по решению Св. Синода от 14 января 1906 для предварительного обсуждения всех намеченных к соборному рассмотрению вопросов. Председателем Предсоборного Пприсутствия был назначен митрополит С.-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский), архиепископ Сергий (Страгородский) был председателем седьмого отдела Предсоборного Присутствия, занимавшегося анализом мер, необходимых «к ограждению православной веры и христианского благочестия от неправых учений и толкований ввиду укрепления начал веротерпимости в империи». Работы Предсоборного Присутствия официально начались 8 марта 1906 и с перерывами продолжались до 15 декабря 1906. Собранные материалы в дальнейшем были частично использованы при подготовке Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918.

[16*] Замечание автора совершенно некорректно, ибо невозможность продолжения церковных реформ после 1907 (в связи с общими внутриполитическими изменениями) заставляла не только Сергия (Страгородского), но и всех остальных членов Св. Синода не поднимать вопросов, поднятых ими в годы революции, когда надежды на скорый созыв Поместного Собора были исключительно сильны (см. подробнее: Фирсов С. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.).— М., 2002).

[17*] *Родзянко Михаил Владимирович* (1859–1924) — русский государственный деятель, мемуарист. Обучался в Пажеском корпусе (окончил в 1877). Служил в Кавалергардском полку, в 1885 вышел в отставку. Участник земских съездов. Один из основателей Союза 17 Октября (1905). Действительный статский советник (1906), камергер Высочайшего Двора. В 1906–1907 — член Государственного Совета. В октябре 1907 сложил с себя полномочия в связи с избранием в Государственную Думу. Депутат Государственной Думы 3-го и 4-го созывов от Екатеринославской губернии. С марта 1911 — председатель Государственной Думы (до Февральской революции 1917). Непримиримый борец против «темных сил», олицетворением которых считался Григорий Распутин. В дни Февральской революции возглавил Временный Комитет Государственной Думы. Летом 1917, вместе с А. И. Гучковым основал Либерально-республиканскую партию. Резко критиковал Временное Правительство за развал страны. Член Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918, товарищ председателя Собора и член Соборного совета от Государственной Думы. После Октябрьского переворота 1917 выехал на Дон, стремился создать «опору власти» на Юге России, для чего предлагал воссоздать 4-ю Государственную Думу или собрание депутатов всех созывов. Умер в эмиграции.

[18*] *Распутин (Новых) Григорий Ефимович* (1869–1916) — крестьянин Тобольской губернии; один из наиболее близких к последней царской чете «Божий человек», почитавшийся ими как «старец» и «друг». Имел значительное влияние на церковную политику.

[19*] *Александра Федоровна* (1872–1918) — российская императрица и супруга императора Николая II (с 1894). Дочь Великого герцога Гессенского. Расстреляна вместе с семьей в ночь с 16 на 17 июля 1918. Канонизирована РПЦЗ (1981) и РПЦ (2000).

[20*] *Антоний* (в миру Вадковский Александр Васильевич; 1846–1912) — русский церковный деятель конца XIX — начала XX в. Окончил Казанскую духовную академию, где в дальнейшем преподавал. Магистр богословия. После смерти жены и детей постригся в монашество; иеромонах, архимандрит (1883). «Ученый монах», магистр богословия. С 1887 — епископ Выборгский, викарий С.-Петербургской епархии. С 1892 — архиепископ Финляндский, а с 1898 — митрополит С.-Петербургский и Ладожский. Первенствующий член Св. Синода (с 1900). Доктор церковной истории. Председатель Предсоборного Присутствия (1906). Один из учителей и покровителей Сергия (Страгородского). В годы первой российской революции, когда стоял вопрос о восстановлении патриаршества в Православной Российской Церкви, считался одним из наиболее вероятных кандидатов на патриарший стол. Некоторое время (в 1905–1906) поддерживал либерально настроенных священников своей епархии — представителей дореволюционного «обновленчества».

[21*] *Варнава* (в миру Накропин Василий Александрович; 1859–1924) — скандально известный иерарх Православной Российской Церкви. Происходил из крестьян Олонецкой губернии. Обучался в Петрозаводском городском училище. Согласно православной традиции, Варнава с молодых лет был «не от мира сего». В 36 лет определился послушником Клименецкого монастыря. В 1897 принял монашеский постриг. С 1898 — иеромонах, в 1899 назначается настоятелем Клименецкого монастыря. В 1904 — игумен. Вскоре назначен настоятелем второклассного Палеостровского монастыря, архимандрит. В 1908 — настоятель Колеменского Ново-Голутвинова, а с 1910 — первоклассного Старо-Голутвинова монастыря. С 1911 — епископ Каргопольский, викарий Олонецкой епархии. С 1913 — епископ Тобольский и Сибирский; в 1916 возведен в сан архиепископа. В 1916 был активным участником прославления святителя Иоанна Тобольского. Считался интриганом. Сразу же после Февральской революции был уволен на покой и фактически сослан в Высокогорский Воскресенский монастырь Нижегородской епархии. В 1918 подвергся аресту и содержался в Бутырской тюрьме. В 1919 был назначен настоятелем Троицкого Калязина монастыря Тверской епархии; в 1920 — назначен архиепископом Архангельским, но к месту назначения не поехал.

В предреволюционные годы было распространено мнение (нашедшее отражение и в эмигрантской мемуаристике), согласно которому Варнава был интриганом и безнравственным карьеристом, продвигавшимся по церковной лестнице благодаря дружбе и покровительству Григория Распутина. Согласно противоположному мнению, Варнава был глубоким молитвенником и нравственным архиереем, никогда не искавшим «своего». После кончины Варнавы его отпевал Патриарх Тихон.

[22*] Автор, ссылаясь на воспоминания М. В. Родзянко, все перепутал, странным образом связав желание императрицы видеть Григория Распутина в священном сане и отсутствие «отдельного архиерея для посвящения» (!). Столь неграмотная формулировка заставляет усомниться в том, что автором комментируемого текста мог быть епископ Православной Церкви, к тому же с высшим богословским образованием. Во-первых, если императрица и хотела рукоположения сибирского «старца» во священники (о чем судить весьма проблематично), то это никак не могло связываться с тем обстоятельством, что у церковной власти были кадровые «проблемы» с кандидатами на епископство (как топорно сказано в тексте об «отдельном архиерее»): ведь Григорий Распутин был женат и в принципе не мог претендовать на архиерейство. Во-вторых, автор комментируемого текста сумбурно цитирует воспоминания М. В. Родзянко, по собственному усмотрению связывая различные фразы председателя

Государственной Думы лишь для того, чтобы выставить в негативном свете архиепископа Сергия (Страгородского).

Так, он действительно пишет (со слов неназванного епископа), что на одном из секретных заседаний Св. Синода обер-прокурор В. К. Саблер предложил рукоположить Распутина в иереи, но Синод на это не согласился. При этом якобы изобличающую Распутина речь произнес епископ Гермоген (Долганев), в то же время выступавший и против возрождения института диаконис (чего желала великая княгиня Елизавета Федоровна). «Одновременно с предложением великой княгини,— вспоминал М. В. Родзянко,— Саблер, видя, что Синод неумолим в вопросе о рукоположении Распутина, придумал новую комбинацию. Он предложил возвести в сан епископа викарного Каргопольского, некоего архимандрита Варнаву, сторонника Саблера и Распутина, малообразованного монаха, бывшего до пострижения своего простым огородником. Саблер рассчитывал, что этот послушный об прокурору епископ исполнит его волю и рукоположит Распутина в священнический сан. <…> В конце концов Саблер уломал-таки большинство членов Синода: под председательством епископа Сергия Финляндского, который замещал митрополита Антония, вопрос о возведении Впрнавы в епископы был разрешен большинством голосов в утвердительном смысле». Несколькими абзацами ниже Родзянко пишет о реакции на церковные дела правого депутата Государственной Думы В. М. Пуришкевича, цитируя его слова: «Какой-то проходимец, хлыст, грязный мужик играет святителями нашими» (см.: [Родзянко М. В.] Крушение Империи. (Записки председателя Русской Государственной Думы М. В. Родзянко) // Архив русской революции.— Берлин, 1926. Т. XVII.— С. 30–31, 32).

[23*] Речь идет об архиепископе (будущем митрополите) *Антонии* (в миру Алексее Павловиче Храповицком; 1863–1936) — русском церковном деятеле конца XIX — первой четверти XX в. Согласно легенде, знакомство с юным Алексеем Храповицким вдохновило Ф. М. Достоевского на создание образа Алеши из «Братьев Карамазовых». Выходец из дворянской семьи, Антоний тем не менее с юных лет выбрал для себя церковное служение и окончил С.-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия. В стенах академии Антоний и принял монашеский постриг. Считался одним из идеологов «ученого монашества». С 1888 — магистр богословия, с 1911 — доктор богословия. В 1889 исполнял должность инспектора С.-Петербургской духовной академии. С 1890 — архимандрит и ректор Московской духовной академии. С 1894 — ректор Казанской духовной академии. С 1897 — епископ Чебоксарский, викарий Казанской епархии; с 1898 — епископ Чистопольский, викарий той же епархии. С 1900 — епископ Уфимский и Мензеленский. В 1902–1914 — епископ и (с 1906) архиепископ Волынский и Житомирский. В 1906–1907 член Государственного Совета. В 1914–1917 — архиепископ Харьковский и Ахтырский. Неоднократно назначался к присутствию в Св. Синоде. После Февральской революции был уволен на покой; затем (в августе) вновь занял Харьковскую кафедру (как избранный на епархиальном собрании). Член Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918; один из трех основных претендентов на патриарший престол (получил больше голосов, чем два других кандидата: митрополит Московский Тихон/Беллавин/и архиепископ Новгородский Арсений (Стадницкий)). С 1917 — митрополит. В 1918 — митрополит Киевский и Галицкий. В 1919 временно управлял Кубанской епархией; возглавлял Юго-Восточное Временное Высшее Церковное Управление. С 1920 — в эмиграции. В 1921 — председатель Всезаграничного Карловацкого церковного Собора. С 1922 — председатель Зарубежного Синода, лидер русской церковной эмиграции, председатель всех зарубежных архиерейских соборов. Носил титул «Блаженнейшего». В 1934 митрополитом Сергием (Страгородским) был запрещен в священнослужении.

Именно Антонию принадлежит фраза о «черном борове», приводимая автором комментируемого текста. В своем письме Киевскому митрополиту Флавиану (Городецкому; 1840–1915) от 11 августа 1911 он пишет, что обер-прокурор Св. Синода В. К. Саблер заявил архиереям о желании царя видеть Варнаву (Накропина) епископом, но встретил противодействие. «Тогда В. К. вынул из портфеля всеподданнейшее прошение свое об отставке и пояснил, что в отказе Синода он усмотрит свою неспособность быть посредником между государем и Синодом

и предоставит это дело другому. Тогда я от лица иерархов сказал: “Для сохранения вас на посту, мы и черного борова посвятим в архиереи <…>”». (Из записной книжки архивиста. В церковных кругах перед революцией. Из писем архиепископа Антония Волынского к митрополиту Киевскому Флавиану) // Красный архив. Исторический журнал.— 1928.— Т. 6 (31).— С. 212). Необходимостью хиротонисать Варнаву был чрезвычайно недоволен и архиепископ Сергий (Страгородский), вынужденно (как и все остальные синодалы) согласившийся на это под давлением светской власти.

[24*] *Гермоген* (в миру Георгий Ефремович Долганев; 1858–1918) — русский церковный деятель. Окончил юридический факультет Новороссийского университета, прослушал курс математического факультета и лекции на историко-филологическом факультете. Окончил также С.-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия. В 1890 был пострижен в монашество; с 1892 — иеромонах. С 1893 — инспектор, а с 1898 — ректор Тифлисской духовной семинарии; архимандрит. С 1901 — епископ Вольский, викарий Саратовской епархии. В 1903–1912 — епископ Саратовский и Царицынский. В годы первой российской революции проявил себя исключительно активным борцом с «крамолой», выступая на стороне радикальных монархических и черносотенных сил. Первоначально друг, а затем непримиримый враг Григория Распутина, из-за конфликта с которым в январе 1912 был уволен от присутствия в Св. Синоде, а затем и от управления епархией. Проживал в Жировицком монастыре (Белоруссия), в 1915 был переведен в Николо-Угрешский монастырь (под Москвой). В марте 1917 как жертва «старого режима» получил назначение на кафедру епископа Тобольского и Сибирского. Летом 1918 Гермоген был утоплен большевиками в реке Туре. Прославлен в лике местночтимых святых Тобольской епархии (1998); в 2000 его имя было внесено в Собор Новомучеников и Исповедников Российских для общецерковного почитания.

[25*] *Макарий* (в миру Парвицкий-Невский Михаил Андреевич; 1835–1926) — русский церковный деятель; миссионер — «Апостол Алтая». Окончил Тобольскую духовную семинарию, отказавшись поступать в духовную академию ради занятия миссионерской деятельностью. С 1855 служил в Алтайской духовной миссии. В 1861 принял монашеский постриг; иеромонах. С 1864 — наместник Чулышманского Благовещенского миссионерского монастыря. Принимал участие в подготовке к печати первой грамматики алтайского монастыря. С 1871 — игумен, с 1875 — заведующий Центральным Миссионерским училищем в селе Улалы; помощник начальника Алтайской духовной миссии. С 1883 — архимандрит и начальник Алтайской духовной миссии (до 1891). С 1894 — епископ Бийский, викарий Томской епархии. С 1891 — епископ Томский и Семипалатинский; с 1895 — епископ Томский и Барнаульский. С 1906 — архиепископ, с 1908 — архиепископ Томский и Алтайский. В 1912–1917 — митрополит Московский и Коломенский, постоянный член Св. Синода. Почетный член Казанской (1895) и С.-Петербургской (1913) духовных академий. В первые дни Февральской революции был смещен с кафедры и уволен из состава Св. Синода новой властью как «реакционер» и «распутинец». Увольнение не признал, считая его антиканоническим. На Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 дело Макария было рассмотрено, а он — реабилитирован. В 1920 Патриарх Тихон и Священный Синод вынесли определении о пожизненном бытии митрополиту Макрию митрополитом Алтайским. Управлял алтайской паствой из Николо-Угрешского монастыря (под Москвой). Канонизирован РПЦ (2000).

[26*] По смыслу текста, видимо, следует читать «за покорность Распутину».

[27*] *Владимир* (в миру Богоявленский Василий Никифорович; 1848–1918) — русский церковный деятель; один из первых новомучеников и исповедников российских. Окончил Киевскую духовную академию со степенью кандидата богословия. С 1882 — священник. После смерти жены и ребенка принял монашеский постриг (1886), архимандрит. С 1888 — епископ Старорусский, викарий Новгородской епархии. С 1891 — епископ Самарский. С 1892 — архиепископ Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии. С 1898 — митрополит Московский и Коломенский, постоянный член Св. Синода. В 1912–1915 — митрополит С.-Петербургский (Петроградский), первенствующий член Св. Синода. Доктор богословия (1915). С 1915 — митрополит Киевский

и Галицкий. Активно выступал против влияния Григория Распутина на церковные дела, за что и был переведен из столицы в Киев. Почетный председатель Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918. Был убит бандитами около Киево-Печерской лавры с попустительства ее насельников. Канонизирован РПЦЗ (1981) и РПЦ (1992).

[28*] *Питирим* (в миру Окнов Павел Васильевич; 1858–1920) — русский церковный деятель. Окончил Киевскую духовную академию со степенью кандидата богословия. В 1883 принял монашеский постриг. «Ученый монах». С 1890 — архимандрит; в 1891–1894 — ректор С.-Петербургской духовной семинарии. С 1894 — епископ Новгород-Северский, викарий Черниговской епархии. С 1896 — епископ Тульский, с 1904 — епископ и (с 1909) архиепископ Курский. В 1911–1913 — архиепископ Владикавказский, в 1913–1914 — архиепископ Самарский. В 1914–1915 — архиепископ Картлинский и Кахетинский, Экзарх Грузии, постоянный член Св. Синода. С 1915 по март 1917 — митрополит Петроградский и Ладожский. Был известен как один из наиболее одиозных сторонников сибирского «старца» Григория Распутина, который оказывал ему покровительство.

[29*] *Алексий* (в миру Молчанов Алексей Васильевич; 1853–1914) — русский церковный деятель. Окончил Казанскую духовную академию, на первом курсе которой (1883) был рукоположен в дьякона, а в 1885 — во священника. Магистр богословия (1888). В 1897 овдовел и два года спустя принял монашеский постриг; архимандрит. Ректор Казанской духовной семинарии и епархиальный цензор (1899), ректор Казанской духовной академии (1900–1905). С 1900 — епископ Чистопольский, викарий Казанской епархии. В 1905–1910 — епископ Таврический и Симферопольский; в 1910–1912 — епископ Псковский и Порховский. Обнаружение в его епархии (в Воронцовском Благовещенском монастыре) секты иоаннитов повлекло за собой перемещение архиерея в Сибирь — епископом Тобольским и Сибирским. Будучи в Сибири, добился снятия с Григория Распутина обвинения в принадлежности к секте хлыстов и вскоре (в октябре 1913) был переведен на Кавказ — архиепископом Карталинским и Кахетинским, экзархом Грузии.

[30*] Речь идет о стремлении епископа Варнавы (Накропина) в максимально короткие сроки провести канонизацию святителя Иоанна (Максимовича; 1651–1715), митрополита Тобольского, приурочив торжества к 200-летию со дня его кончины, которое приходилось на 10 июня 1915. С этой целью Варнава обратился в Св. Синод, куда также было направлено и ходатайство жителей Тобольска. 14 мая 1914 Николай II поручил синодальному обер-прокурору В. К. Саблеру рассмотреть обращение в Святейшем Синоде. 22 ноября 1914 епископ Варнава донес его членам о вскрытии склепа митрополита Иоанна, а 8 декабря сами синодалы разрешили открыть его лицо и части тела. 23 января 1915 иерархи выслушали рапорт Варнавы и рассмотрели предоставленный им акт осмотра останков святителя, определив продолжить запись чудес и их исследование.

Однако 3 апреля Св. Синод получил новый рапорт епископа, а 28 апреля он направил письмо Петроградскому митрополиту Владимиру (Богоявленскому), в котором повторил свое ходатайство о канонизации. В ответ обер-прокурор написал Варнаве о необходимости отложить прославление до окончания войны. Но это епископа не остановило. В августе 1915, в обход Св. Синода, он послал телеграмму Николаю II, испросив у него разрешения «немедля совершить не открытие, а пока хоть прославление, то есть пропеть величание святителю митрополиту Иоанну, о чем горько скорбит народ». За день до того, 26 августа, с такой же просьбой обратился к императору и Григорий Распутин. Последовало высочайшее согласие с указанием, что «пропеть величание можно, но не прославление». В тот же вечер епископ Варнава пропел величание святителю (хотя тропарь пели св. Иоанну Златоусту — небесному покровителю Иоанна Тобольского). 31 августа Варнава был вызван в Петроград, где встретил суровый прием. Особенно резко выступали против самочинных действий сибирского архиерея архиепископы Агафангел (Преображенский), Сергий (Страгородский) и епископ Никон (Рождественский). В сложившейся ситуации Варнава 9 сентября покинул столицу, вызвав возмущение практически всех членов Св. Синода. А 23 октября 1915 синодалы представили в Царское Село мотивиро-

ванный доклад о неправомерных действиях сибирского владыки. Ознакомившись с докладом, Николай II указал иерархам, «что действия епископа Варнавы, имея значение местного прославления, примеры коего дает русская церковная история, не нарушают предначертанного Синодом порядка всероссийского церковного прославления приснопамятного святителя Иоанна Максимовича». «Твердо верю,— заявлял он иерархам,— что Синод, в горячей ревности еп[ископа] Варнавы о скорейшем прославлении чтимого его паствою святителя, почерпнет оправдание его действиям в настоящей страдной для Родины године и ради мира церковного покроет их прощением и любовью» (Последний временщик последнего царя. (Материалы Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства о Распутине и разложении самодержавия) // Вопросы истории.— 1965.— № 2.— С. 108).

В тех условиях такое пожелание невозможно было игнорировать. Николай II одобрил план ликвидации «дела» епископа Варнавы, суть которого заключалась в следующем: когда шум утихнет, командировать в Тобольск одного из членов Св. Синода для обследования, предшествующего открытию святых мощей. И действительно, спустя некоторое время в Сибирь был командирован архиепископ Тихон (Беллавин), будущий Патриарх Московский и всея России, иерарх, далекий от всяких политических интриг и групповых интересов, не водивший знакомства с Григорием Распутиным. А 9–10 июня 1916 уже митрополит Московский Макарий (Парвицкий-Невский) совершил торжественное прославление святителя Иоанна Максимовича.

[31*] Действительно, после отречения императора Николая II Православная Церковь оказалась заложницей политических нестроений. Только 6 марта Св. Синод принял свое Определение за № 1207 «Об обнародовании в православных храмах актов 2 и 3 марта 1917 г. », в котором указал «объявит во всех православных храмах, в городских — в первый по получении текста сих актов день, а в сельских — в первый воскресный или праздничный день, после Божественной литургии, с совершением молебствия Господу Богу об утишении страстей, с возглашением многолетия Богохранимой Державе Российской и Благоверному Временному Правительству ея». Определение подписали все члены Св. Синода (за исключением митрополита Петроградского Питирима (Окнова)), включая митрополитов Владимира (Богоявленского), Макария (Парвицкого-Невского) и архиепископов Тихона (Беллавина) и Сергия (Страгородского) (см.: Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году. Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви / составитель, автор предисловия и комментариев М. А. Бабкин.— М., 2006.— С. 23). Никаких слов об отрекшемся императоре — бывшем Верховном Ктиторе Церкви Св. Синод не сказал, предложив возглашать многолетие временному политическому институту — Временному правительству.

Показательно, что в том же 1917 В. В. Розанов в «Апокалипсисе нашего времени», точно уловив психологию времени, связал разрушение «царства» с разрушением Церкви, походя заметив: «Попам лишь непонятно, что Церковь разбилась еще ужаснее, чем царство. Царь выше духовенства. Он не ломался и не лгал. <…> Но Церковь? Этот-то Андрей Уфимский? Да и все. Раньше их было "32 иерея" с желанием "свободной церкви" "на канонах поставленной". Но теперь все 33333…2…2…2…2 иерея и под-иерея и сверх-иерея подскочили под социалиста <…> и стали вопиять, глаголать и сочинять, что "церковь Христова и всегда была, в сущности, социалистической" и что особенно она уж никогда не была монархической, и вот только Петр Великий "принудил нас лгать"» (Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В. В. Уединенное.— М., 1990.— С. 393).

[32*] *Львов Владимир Николаевич* (1872–1934) — русский политический деятель, действительный статский советник. Депутат 3-й и 4-й Государственных Дум. Окончил Московский Университет (юридический и историко-филологический факультеты), был вольнослушателем Московской духовной академии. В Государственной Думе считался специалистом по церковным вопросам, состоял председателем комиссии по делам Православной Церкви. После Февральской революции 1917 — обер-прокурор Св. Синода. Содействовал созыву Поместного Собора 1917–1918. Участник «корниловского мятежа». С 1920 — в эмиграции. Примкнул к сменовеховству, признал Советскую власть и в 1922 вернулся в Россию. Активный участник

обновленческого раскола, входил в группу «Живая Церковь», состоял членом обновленческого ВЦУ. В 1927 был арестован, выслан на три года в Томск, где и скончался. Сын Львова остался в эмиграции и в дальнейшем стал архиереем РПЦЗ под именем Нафанаил.

[33*] Трудно понять, о каком протоиерее идет речь, ибо в состав Св. Синода зимней сессии 1916–1917, помимо протопресвитера Г. И. Шавельского, входил лишь один «белый» клирик — протопресвитер придворного духовенства Александр Александрович Дернов (1857–1923), выпускник С.-Петербургской духовной академии со степенью кандидата богословия (1882). С 1882 о. Александр — клирик столичной епархии. С 1884 по 1899 он преподавал Закон Божий детям великого князя Владимира Александровича (Кириллу, Борису, Андрею и Елене). В феврале 1915 назначается заведующим придворным духовенством и возводится в сан протопресвитера, а с осени 1915 становится и присутствующим членом Св. Синода. В новый «революционный» состав Св. Синода он не вошел, скончавшись в Петрограде через шесть лет после революции.

В состав Св. Синода с 14 апреля 1917 были назначены — архиепископы: Карталинский и Кахетинский *Платон (Рождественский)*, Финляндский и Выборгский *Сергий (Страгородский)*, Ярославский и Ростовский *Агафангел (Преображенский)*, епископы: Самарский и Ставропольский *Михаил (Богданов)*, Уфимский и Мензелинский *Андрей (Ухтомский)*, протопресвитер Успенского собора Московского Кремля *Николай Александрович Любимов* (1858–1924) и протоиереи: профессор Петроградской духовной академии *Александр Петрович Рождественский* (1865–1930), члены Государственной Думы — *Александр Васильевич Смирнов* (1857–?), профессор Петроградского университета, и *Федор Дмитриевич Филоненко* (1869 — после 1930). Первое заседание нового состава Св. Синода открылось 25 апреля 1917 и в его работе архиепископ Литовский Тихон (Беллавин), равно и протопресвитеры Г. И. Шавельский и А. А. Дернов, упомянутые в тексте, уже не участвовали. Если текст составлял сам епископ Андрей (Ухтомский), то тогда следует признать, что он — как член «революционного» Св. Синода — пишет не о своих коллегах — протоиереях, введенных вместе с ним в Св. Синод, а о ком-то из присутствовавших в заседаниях высшего церковного правительства зимой 1916–1917. Исключая о. Г. И. Шавельского, якобы поддержавшего Сергия (Страгородского), этим «кем-то» мог быть лишь протопресвитер А. А. Дернов. Но о. Александр был человеком консервативных взглядов и не мог поддерживать решения В. Н. Львова, хотя бы в силу того, что после падения самодержавия новый обер-прокурор не желал видеть среди синодалов протопресвитера *придворного духовенства*.

Если же автор комментируемого текста имеет в виду одного из трех столичных протоиереев, вошедших в апреле 1917 в состав Св. Синода, то вероятнее всего предположить, что речь идет о протоиерее Ф. Д. Филоненко — одном из организаторов «Союза демократического духовенства и мирян», принадлежавшем к либеральному крылу столичного духовенства (хотя как член Государственной Думы он входил во фракцию националистов). Однако, во-первых, «либеральным» в то время считался и сам епископ Андрей (Ухтомский), во-вторых, речь в тексте шла о периоде *до созыва* «революционного» состава Св. Синода.

[34*] *Шавельский Георгий Иванович* (1871–1951) — русский церковный деятель, мемуарист. После окончания Витебской духовной семинарии был рукоположен во священника (1895). Служил в С.-Петербурге настоятелем Суворовской церкви. Окончил С.-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия (1902). Во время Русско-японской войны служил полковым священником, дивизионным благочинным и под конец главным священником Манчжурской армии. В 1906–1910 — законоучитель в Смольном институте благородных девиц. Магистр богословия (1910); экстраординарный профессор Историко-филологического института в С.-Петербурге. В 1911–1917 — протопресвитер русской армии и флота. С октября 1915 по апрель 1917 — член Св. Синода. Член Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918; член Высшего Церковного Совета. В 1919 — один из организаторов Временного Высшего Церковного Управления на Юго-Востоке России. В 1920 эмигрировал в Болгарию, где был профессором богословского факультета Софийского университета.

[35*] С начала 1922 большевистская партия приступила к подготовке кампании по изъятию церковных ценностей, воспользовавшись как поводом разразившимся в 1921 голодом. Хотя Патриарх Тихон еще в августе 1921 предложил советским властям широкую программу помощи голодающим (в том числе и создание Центрального комитета в составе духовенства и мирян), большевистские лидеры в конце концов предпочли сосредоточить собранные Церковью для этой помощи ценности в своих руках. Главный организатор антицерковной политики советской власти того времени — Л. Д. Троцкий — диктовал ВЦИКу необходимость принятия специального декрета о конфискации церковного золота. 16 февраля такой декрет был принят, а 23 февраля — опубликован. Государству должны были выдаваться все драгоценные предметы, включая богослужебные. Замена их на равнозначные золотые и серебряные слитки и предметы, не имевшие богослужебного назначения, не допускалась. Так был сознательно спровоцирован конфликт между Церковью и государством. Патриарх, 25 февраля в письме к председателю ВЦИК М. И. Калинину призвав власть отказаться от принятого решения, вынужден был уже 28 февраля обнародовать свое послание, в котором осудил предполагавшееся изъятие как «акт святотатства». Ответом на насилия власти стали события в городе Шуя (15 марта 1922), где в сопротивлении изъятию церковных ценностей из кафедрального собора приняли участие около 3 тысяч человек. События в Шуе стали поводом для написания В. И. Лениным «строго секретного» письма от 19 марта, в котором лидер большевиков настаивал на том, что «именно теперь и только теперь, когда в голодных местностях едят людей и на дорогах валяются сотни, если не тысячи трупов, мы можем (а поэтому должны) провести изъятие церковных ценностей с самой бешеной и беспощадной энергией и не останавливаясь подавлением какого угодно сопротивления. <…> Чем большее число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше» (см.: Архивы Кремля: Политбюро и Церковь. 1922–1925: В 2 кн. / составители Н. Н. Покровский, С. Г. Петров.— М.; Новосибирск, 1997.— Кн. 1.— С. 140, 144).

Уже тогда Политбюро ЦК РКП (б) планировало арест Патриарха Тихона и Священного Синода, проведение карательных акций против сопротивляющихся изъятию церковных ценностей на местах. Решения Политбюро приводило в жизни ГПУ, VI отделение секретного отдела которого специально занималось церковными вопросами. Однако успеха в деле изъятия церковных ценностей власти не достигли, получив драгоценностей на сумму немногим более 4,5 млн золотых рублей, в основном потраченных на проведение самой кампании. При этом сопротивление изъятию дало повод для проведения судебных процессов над духовенством, в том числе — над группой московского духовенства и мирян, процесс над которыми открылся 26 апреля 1922. А 5 мая, несмотря на отрицательные рекомендации ГПУ, для дачи свидетельских показаний на процесс был вызван Патриарх Тихон. Хотя он вынужден был отмежеваться от действий русских зарубежных деятелей, на Карловацком Соборе принявших явно антисоветские политические решения (о восстановлении в России династии Романовых и т. п.), осуждать антиправительственные действия духовенства он не стал. Этим была предрешена участь Патриарха, на следующий день заключенного под домашний арест.

[36*] *Патриарх Тихон (Беллавин)* находился под арестом с 19 мая 1922, после того, как властями было инициирован и поддержан «обновленческий» раскол (см. коммент. 37). Первоначально он содержался под охраной в одной из квартир Донского монастыря. Ему запрещалось совершать богослужения и встречи. Прогулка допускалась один раз в день — на огороженной площадке над северными воротами монастыря. «Дело» Патриарха было передано ГПУ; вместе с его «делом» в производстве находились и «дела» всех членов Св. Синода. С августа 1922 до весны 1923 велись регулярные допросы Патриарха. Его предполагали обвинить в призыве к антиправительственным выступлениям, все его действия трактовались как контрреволюционные, направленные на свержение Советской власти. В апреле 1923 шли последние приготовления к процессу, на котором планировалось вынести Патриарху смертный приговор. 19 апреля его

ознакомили с обвинительным заключением и взяли под стражу, поместив во Внутреннюю тюрьму ГПУ на Лубянке.

Однако процесс не состоялся — международное давление на Советский Союз и резкая критика его антицерковных действий внутри страны заставили большевистских лидеров изменить тактику и, «лишив» Патриарха сана (руками обновленцев), добиваться от него покаяния. Тем самым власти стремились дискредитировать Святейшего Тихона в глазах верующих, поставив под сомнение его стойкость. Патриарх написал «покаянное» письмо, в котором «решительно осуждал» всякое посягательство на Советскую власть, откуда бы оно ни исходило. «Пусть все заграничные и внутренние монархисты и белогвардейцы поймут,— писал Святейший,— что Я Советской власти не враг. Я понял всю неправду и клевету, которой подвергается Советская власть со стороны ее соотечественных и иностранных врагов и которую они устно и письменно распространяют по всему свету» (Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. Сборник в двух частях / составитель М. Е. Губонин.— М., 1994.— С. 285).

После этого, 27 июня 1923 он был освобожден (хотя следствие в отношении его продолжалось). Следственное дело по обвинению Патриарха Тихона прекратили постановлением Политбюро ЦК РКП (б) от 13 марта 1924, затем оформив его от имени Президиума ВЦИК от 21 марта 1924.

[37*] *Живая Церковь* — наименование обновленческого движения, у истоков которого (в мае 1922) стояли петроградские клирики: А. Введенский, Е. Белков, В. Красницкий и псаломщик С. Стадник, а также московский клирик С. Калиновский (вскоре сложивший сан и ставший антирелигиозным лектором), который, собственно, и придумал этот термин. 12 марта 1922, имея поддержку ГПУ, они посетили находившегося под арестом Патриарха Тихона. 18 мая, вновь посетив Патриарха, А. Введенский, Е. Белков и С. Калиновский добились от него согласия на передачу через них канцелярии старейшему иерарху Православной Российской Церкви — митрополиту Агафангелу (Преображенскому). После этого «живоцерковники» объявили о создании в их лице нового Высшего Церковного Управления (ВЦУ), возглавил которое епископ Антонин (Грановский). В мае была принята и программа церковных реформ, намеченная Живою Церковью, предполагавшая догматические, этические, канонические и приходские изменения. Тогда же обновленцы заявили о созыве в Москве (в апреле 1923) Поместного Собора.

В августе 1922 в Москве состоялся первый съезд Живой Церкви, постановивший «немедленно распустить приходские советы, стоящие против обновленческого движения, и собрать против них новые из лиц, рекомендуемых настоятелем под его ответственностью». Полноправными мирянами могли быть только те из них, кто проводил в жизнь принципы Живой Церкви.

Чем дальше, тем больше деятельность Живой Церкви становилась церковно-революционной, активистами движения ставился вопрос об устранении от руководства Церковью епископов-монахов, ликвидации монастырей, реорганизации церковного управления, введении брачного епископата. Но единства среди лидеров живоцерковников, за которыми стояло ГПУ, не было: уже на августовском съезде Живой Церкви раскололась на несколько обновленческих групп: возник «Союз общин древле-апостольской церкви», к которому осенью 1922 примкнул А. Введенский, а также «Союз церковного возрождения» во главе с епископом Антонином (Грановским), не желавшим отказываться от монашеских аскетических принципов. В организации Живой Церкви главную роль играл В. Красницкий. Обновленческий «Поместный Собор» 1923 стал, таким образом, собранием не единой обновленческой организации, а нескольких групп.

Этот «Собор» отменил так называемую анафему против Советской власти, признал Патриарха Тихона «лишенным сана, монашества и возвращенным в первобытное мирянское положение», одобрил деятельность обновленческих организаций, введение женатого еписко-

пата и дозволение второго брака клирикам, призвал к поддержке Советской власти, которая «одна во всем мире государственными методами имеет осуществить идеалы Царства Божия», отменил патриаршество, одобрил начало отделения Церкви от государства. «Собор» постановил закрыть монастыри, но разрешить трудовые братства. С 12 июля предусматривалось перейти с юлианского на григорианский календарь. Это было время максимального влияния обновленцев в религиозной жизни страны. После освобождения из внутренней тюрьмы ГПУ Патриарха Тихона (где он содержался с 19 апреля по 27 июня 1923) развернулась активная борьба с обновленчеством, и многие приходы стали переходить обратно под патриаршее управление. Монополия Живой Церкви оказалась разрушенной. В резко изменившихся условиях, живоцерковники вынуждены были в августе 1923 провести второй съезд Живой Церкви, на котором было изменено само название движения: теперь обновленческая организация именовалась Православной Российской Церковью. Сознанный «Поместным Собором» Высший Церковный Совет заменен Священным Синодом, а официальный орган обновленчества «Живая Церковь» переименован в «Вестник Св. Синода Православной Российской Церкви». Съезд отказался от коалиционного начала, потребовав у обновленческих групп признать общую программу. Епископ Антонин (Грановский) отказался на это пойти, вместе со своей группой окончательно отделившись от обновленческого Св. Синода; также поступил и В. Красницкий, сохранив за своей организацией наименование Живой Церкви.

[38*] *Антонин* (в миру Грановский Александр Андреевич; 1865–1927) — русский церковный деятель; обновленческий «митрополит Московский». Окончил Киевскую духовную академию со степенью кандидата богословия. Обучаясь в академии, принял монашеский постриг (1890). «Ученый монах», выдающийся знаток древних языков, магистр богословия. Преподавал и был церковным администратором в духовных школах Московской, Киевской, Тульской, Холмской епархий. К 1898 Антонин — архимандрит и ректор Благовещенской духовной семинарии. С 1899 — цензор С.-Петербургского Духовного цензурного комитета. Магистр богословия (1902). Хиротонисан во епископа Нарвского (1903), викария столичной епархии. Принимал участие в С.-Петербургских Религиозно-философских собраниях 1901–1903. Отличался экстравагантным поведением и неуживчивым характером. После 17 октября 1905 стал пропускать в титуле императора слово «самодержавнейший». Опубликовал в газете «Новое время» статью о сочетании законодательной, исполнительной и судебной властях как о земном подобии Божественной Троицы. В 1908 за подобные действия Антонин был уволен на покой. Проживал в Троице-Сергиевой пустыни под С.-Петербургом. С 1913 по 1917 — епископ Владикавказский и Моздокский (уволен на покой по болезни незадолго до Февральской революции). Без назначения на кафедру проживал в Московском Богоявленском монастыре, где стал вводить литургические новшества. В 1921 за это был запрещен в священнослужении Патриархом Тихоном. В 1922 принял участие в обновленческом движении. Первый архиерей обновленцев, председатель их Высшего Церковного Управления (ВЦУ). Был возведен в сан «митрополита Московского». Основал самостоятельную группу под названием «Союз церковного обновления». Председательствовал в первом заседании обновленческого «Поместного Собора» 1923. Вскоре рассорился с лидерами обновленчества, был уволен с поста председателя ВЦУ и в том же 1923 сложил с себя титул митрополита, до конца жизни возглавляя собственную группу — «Союз церковного возрождения» и продолжая занимать непримиримую позицию по отношению к Патриарху Тихону.

[39*] *Леонид* (в миру Скобеев Евгений Дмитриевич; 1851–1932) — русский церковный деятель, обновленческий «митрополит». Окончил медицинский факультет Варшавского университета, Военную артиллерийскую академию, юридический факультет и Духовную академию со степенью кандидата богословия. «Ученый монах», к 1917 — ректор Литовской духовной семинарии, архимандрит и магистр богословия. В 1920 был хиротонисан Патриархом Тихоном во епископа Ковровского, викария Владимирской епархии. В 1921–1922 — епископ Алма-Атинский и Казахстанский (епископ Верненский). В мае 1922 встал на сторону

«обновленческого» раскола, назначен управляющим Московской епархией. Вскоре возведен в сан архиепископа с титулом Крутицкого. В том же 1922 — обновленческий «архиепископ» Пензенский и Сызранский»; затем — «архиепископ» Орловский. В марте 1923 уволен на покой. В 1928 возведен в сан «митрополита», в 1931 — назначен почетным членом обновленческого Священного Синода. Принимал участие в так называемом Втором (обновленческом) Всероссийском «Поместном Соборе» 1923, подписав постановление о лишении Патриарха Тихона сана и монашества.

[40*] *Катаскопы* (греч. κατασκοπος) — шпионы. В своих текстах архиепископ Андрей (Ухтомский) часто использовал это слово, вкладывая в него совершенно определенный «антисергиевский» смысл. Так, в одном из писем начала 1930-х гг. он писал: «Когда был изгнан со своей кафедр — еретическим императором — святитель Афанасий Александрийский, то, разумеется, нашлись архиереи, которые с полной готовностью исполнили все беззаконные веления царя.— Этих архиереев св. Афанасий называл не епископами, а катаскопами (т. е. царскими шпионами), лишенными всяких благодатных даров. Таковы и наши современные катаскопы, разрушители Божиих храмов и вообще церковной жизни. Таков митрополит Сергий» (цит. по: Зеленогорский М. Л. Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского).— М., 1991.— С. 217).

[41*] Действительно, в июльском номере журнале «Живая Церковь» (№ 4–5. 1922) было опубликовано Воззвание, подписанное митрополитом Сергием (Страгородским), а также архиепископами Евдокимом (Мещерским) и Серафимом (Мещеряковым). В нем заявлялось: «Мы, Сергий, митрополит Владимирский и Шуйский, Евдоким, архиепископ Нижегородский и Арзамасский и Серафим, архиепископ Костромской и Галичский, рассмотрев платформу Временного Церковного Управления и каноническую законность Управления, заявляем, что целиком разделяем мероприятия Временного Церковного Управления, считаем его единственной, канонически законной верховной церковной властью и все распоряжения, исходящие от него, считаем вполне законными и обязательными. Мы призываем последовать нашему примеру всех истинных пастырей и верующих сынов Церкви, как вверенных нам, так и других епархий» (цит. по: Кузнецов А. И. Обновленческий раскол в Русской Церкви // «Обновленческий» раскол. (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / составитель И. В. Соловьев.— М., 2002.— С. 256–257).

В «обновленческом» расколе митрополит Сергий (Страгородский) пребывал почти 14 месяцев — с 16 июня 1922 по 28 августа 1923, однако, несмотря на утверждение автора комментируемого текста о том, что «как признавший ВЦУ, Сергий признавал и все его распоряжения», этого утверждать нельзя: в работе обновленческих «Поместных Соборов» митрополит не участвовал, в обновленческой печати с апологией обновленчества не выступал, женатых клириков в архиерейский сан не рукополагал. Вскоре после выхода Патриарха Тихона из заключения Сергий принес ему покаяние в соборном храме Донского монастыря. В 1924 принес покаяние Патриарху Тихону и архиепископ Серафим (Мещеряков; 1860 (1861–?) — 1937).

[42*] *Евдоким* (в миру Мещерский Василий Иванович; 1869–1935) — русский церковный деятель, обновленческий «митрополит». Окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия. В 1894 принял монашеский постриг и был рукоположен во иеромонахи. «Ученый монах», магистр богословия и архимандрит (1898). С 1902 — штатный ординарный профессор Московской духовной академии, в 1903 — ректор МДА. Доктор богословия. В 1903 хиротонисан во епископа Волоколамского, викария Московской епархии. С 1909 — епископ Каширский, викарий Тульской епархии. В 1914–1917 — архиепископ Алеутский и Северо-Американский. Участник Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918. С 1918 — архиепископ Нижегородский. В 1922 примкнул к обновленческому расколу; обновленческий «митрополит» Одесский, затем Вятский (до сентября 1924). Принимал участие во Втором обновленческом «Поместном Соборе» 1923, после смещения епископа Антонина (Грановского) был избран председателем обновленческого Высшего Церковного Совета. В августе 1923 ВЦС был переименован в Священный Синод, в котором

председательствовал Евдоким. В 1923–1924 Евдоким также преподавал, будучи профессором обновленческой Московской Богословской академии. С августа 1924 уже не принимал активного участия в руководстве обновленческих церковных структур, хотя до 1934 он продолжал числиться постоянным членом обновленческого Синода. Умер вне общения с Православной Церковью.

[43*] Кто такой инженер Тяжеловесов, узнать не удалось, однако в 1922 митрополит Сергий (Страгородский) в Бутырской тюрьме не сидел. Он был арестован раньше — в январе 1921, и вышел на свободу через несколько месяцев — на Пасху. Согласно одной из версий, за Сергия поручился лишенный к тому времени сана бывший архиепископ Владимир (Путята; 1869–1936/1941?). Митрополит якобы уверял Путяту, что с его помощью тот будет восстановлен в священном сане. После заседания Священного Синода, на котором Путяте было отказано, митрополит Сергий был выслан в Нижний Новгород.

[44*] Ошибка: Патриарх Тихон (Беллавин) был освобожден не весной, а летом (27 июня) 1923. См. подр.: коммент. 36.

[45*] *Григорий* (в миру Яцковский Гавриил Иулианович; 1866–1932) — русский церковный деятель, первый руководитель так называемого григорианского раскола в Православной Российской Церкви. В 1890 принял монашеский постриг, окончил Киевскую духовную академию со степенью кандидата богословия; иеромонах (1894). «Ученый монах», был инспектором Иркутской духовной семинарии, ректором Томской и Рязанской духовных семинарий. С 1908 — епископ Козловский, викарий Тамбовской епархии. С 1912 — епископ Бакинский, викарий Грузинской епархии, с ноября 1917 — епископ Елизаветпольский, викарий Тифлисской епархии. Член Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918. Будучи членом Собора, в конце 1917 получил назначение на кафедру епископа Екатеринбургского и Ирбитского. В 1922 был возведен в сан архиепископа. В том же году был арестован, осужден на пять лет строгой изоляции. В июле 1925 досрочно освобожден (срок признан условным). Использовался органами ОГПУ с целью устранения Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра (Полянского): Григорию и еще нескольким архиереям предложили оказать содействие в легализации высшего церковного управления. В обмен на обращение к пастве о сочувственном отношении Церкви к политике советского руководства им обещали легализовать церковное управление на уровне епархий и православных общин. После ареста митрополита Петра (Полянского), 22 декабря 1925 в Москве под председательством Григория состоялось совещание 10 архиереев, постановивших образовать Временный Высший Церковный (ВВЦС). Митрополит Сергий (Страгородский), узнав об этом и не найдя канонических оснований для образования ВВЦС, в качестве Заместителя Местоблюстителя Патриаршего Престола наложил на Григория и его единомышленников запрещение в священнослужении и отстранил от управления епархиями. Однако григорианский раскол это не остановило. В ноябре 1927 Григорий был возведен в «митрополиты Свердловские и Уральские», но уже в 1928 по состоянию здоровья покинул пост председателя ВВЦС, оставшись только епархиальным архиереем.

[46*] *Димитрий* (в миру Любимов Дмитрий Гаврилович; 1857–1935) — русский церковный деятель, активный противник церковной линии митрополита Сергия (Страгородского), «иосифлянин». Окончил С.-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия; преподавал. Священник (с 1886), протоиерей (1903) С.-Петербургской (Петроградской) епархии. После 1922 — идейный борец против «обновленческого» раскола; арестовывался. В конце 1925 принял монашеский постриг; архимандрит. С 1926 — епископ Гдовский, викарий Ленинградской епархии. Негативно отнесся к «Декларации» митрополита Сергия (Страгородского) 1927. В конце 1927 Временный Священный Синод при митрополите Сергии (Страгородском) запретил Димитрию в священнослужении, а вскоре постановил уволить его от управления викариатством на покой с оставлением под запрещением в священнослужении и преданием архиерейскому суду. Однако это не остановило Димитрия, который стал фактическим руководителем «иосифлянского» движения в Ленинградской епархии, признав акт митрополита

Иосифа (Петровых) об отделении от Заместителя Местоблюстителя Патриаршего Престола митрополита Сергия (Страгородского) от 6 февраля 1928. Митрополит Иосиф возвел Димитрия в сан архиепископа. В ноябре 1929 был арестован и приговорен к расстрелу, замененному на десять лет лагерей. Отбывал срок на Соловках, затем был перемещен в Москву по новому делу «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников “Истинно-Православная Церковь”». В 1931 был снова приговорен к десяти годам лишения свободы. Срок отбывал в Ярославской тюрьме, где и скончался. Канонизирован РПЦЗ (1981).

[47*] *Серафим* (в миру Самойлович Семен Николаевич; 1881–1937) — русский церковный деятель. Окончил Полтавскую духовную семинарию (1902); через три года принял монашеский постриг; иеромонах (1906). Служил в Алеутско-Аляскинской епархии. Весной 1910 был поставлен наместником Могилево-Братского монастыря, через полгода — наместником Ярославского Толгского монастыря. Игумен (1912). В 1915 Серафима назначили настоятелем Угличного Алексеевского монастыря и возвели в сан архимандрита. В 1920 он был хиротонисан во епископа Угличского, викария Ярославской епархии, но уже через два года был арестован. С 1924 — архиепископ. По завещательному распоряжению митрополита Иосифа (Петровых) от 8 декабря 1926 назначен третьим кандидатом на должность временно исполняющего обязанности Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. С декабря 1926 по март 1927 — Заместитель Патриаршего Местоблюстителя. В начале 1928 в составе группы архиереев Ярославской епархии подписал декларацию об отделении от митрополита Сергия (Страгородского), затем был арестован и сослан. В июне 1928 вернулся в общение с митрополитом Сергием (Страгородским). С 1929 — в заключении; расстрелян. Канонизирован РПЦ (2000).

ИЗ ПЕРЕПИСКИ А. Р. БЕЛЯЕВА И К. Э. ЦИОЛКОВСКОГО. К ОСОБЕННОСТЯМ РУССКОГО КОСМИЗМА

(Подготовка текста и комментарии Э. П. Кудрявцева)

Занимаясь в архиве литературы и искусства (ГАЛИ, СПб), автор этих строк в фонде писателя А. Р. Беляева обнаружил семь писем писателя за период 1934–1935 годов, обращенных к основоположнику *современной* космонавтики К. Э. Циолковскому[1].

К. Э. Циолковский был знаком с Н. Ф. Федоровым. Вот как об этом он сообщал в автобиографических записках «Черты из моей жизни»: «…В Чертковской библиотеке я заметил одного служащего с необыкновенно добрым лицом. Никогда потом я не встречал ничего подобного. Видно, правда, что лицо есть зеркало души. Когда усталые и бесприютные люди засыпали в библиотеке, то он не обращал на это никакого внимания. Другой библиотекарь сейчас же сурово будил.

Он же давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный аскет Федоров — друг Толстого и изумительный философ и скромник. Он раздавал все свое крохотное жалованье беднякам. Теперь я вижу, что он и меня хотел сделать своим пенсионером, но это ему не удалось: я чересчур дичился (подчеркнуто мной.— *Э. К.*).

Потом я еще узнал, что он был некоторое время учителем в Боровске, где служил много позднее и я. Помню благообразного брюнета. Среднего роста, с лысиной, но довольно прилично одетого. Федоров был незаконный сын какого-то вельможи и крепостной. По своей скромности он не хотел печатать свои труды, несмотря на полную к тому возможность и уговоры друзей. Получил образование он в лицее…»[2]

Не будем обращать внимание на неточность текста: так, матерью Николая Федоровича была не крестьянка, а дворянка. В нашем случае важно другое — испарился миф о «пенсионерстве» Циолковского у Федорова. А вот влияние трудов Н. Ф. Федорова на творчество основоположника советской космонавтики громадно. Чего стоит хотя бы один пример: «Аэростат, паря над местностью,— предполагает Н. Ф. Федоров,— вызывал бы отвагу и изобретательность, то есть действовал бы образовательно; это было бы, так сказать, приглашение всех умов к открытию пути в небесное про-

---

[1] В значительной степени они опубликованы в журнале «Нева», № 4 за 2005 г. См. с. 260–267.

[2] Цит. по: Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 книгах. Книга первая/ Сост., вступит. ст. А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновой; коммент. А. Г. Гачевой при участии А. Л. Евстигнеевой, Т. Г. Никифоровой, С. Г. Семеновой.— СПб., 2004.

странство. Долг воскрешения требует такого открытия, ибо без обладания небесным пространством невозможно одновременное существование поколений, хотя, с другой стороны, без воскресения невозможно достижение полного обладания небесным пространством». И далее: «Вопрос об участи Земли приводит нас к убеждению, что человеческая деятельность не должна ограничиваться пределом земной планеты»[3]. Вспомните о дирижабле Циолковского и его ракете.

В мою задачу не входит более подробно рассказывать о связи идей Федорова и Циолковского. Это превосходно сделано С. Г. Семеновой в ее книге «Философ будущего века Николай Федоров» (М., 2004).

Пока же обратимся ко «всем известному» К. Э. Циолковскому. Вот небольшой, но выразительный фрагмент из его сочинения «Будущее Земли и человечества», изданного в Калуге в 1928 году: «Необходимо завоевание плодородных и беспечальных тропических земель… Фронт трудовой армии должен начать свои действия с самого берега океана и иметь в длину несколько тысяч верст. Но допустим только одну тысячу, когда понадобится примерно 10 млн человек при ширине фронта в 10 метров и при расстоянии воинов на один метр друг от друга.

Первая полоса в 10 метров ширины должна быть очищена без ограждения сеткой. После этого весь работающий фронт покрывается частой мелкой сеткой, не пропускающей насекомых, змей, зверей и предохраняющей таким образом работников от болезней. Сетка имеет вид длинного колпака или ящика, кое-где перегороженного такими же сетками. Удобней будут отдельные колпаки, составляющие одну линию фронта… Основа этого ящика, то есть клетка прочная, металлическая, гибкая, передвигается по мере надобности на колесах вместе с находящимися в ней людьми. Дна нет, люди стоят на почве, но могут через двери выходить наружу… Это своего рода водолазный колокол… Затем площадь под сеткой обрабатывается и засаживается подходящими культурными растениями. Потом опять перед сеткой на расстоянии нескольких десятков метров они уничтожают дотла всю растительную и животную жизнь и передвигают на чистое место свои клетки. Тут почва засаживается чистой культурой самых выгодных для человека растений… После этого воины выходят из клетки и уничтожают органическую жизнь следующей полосы почвы… При каждом шаге рабочей клетки вперед задняя свободная полоса почвы, уже засаженная, покрывается тотчас уже неподвижной клеткой больше простого строения, так как ей передвигаться нет надобности. Обработанная полоса почвы представляет готовое и безопасное жилище для 100 поселенцев. На каждого придется 1 ар[4] почвы. Клетка должна не ржаветь и поэтому покрывается неокисляющимся составом… Через 40 лет все население земли найдет роскошный приют, прокормление и досуг. Остается только размножаться, наполнять землю и господствовать над природой. Человек перестанет нуждаться в одежде. Излишнюю влагу из воздуха будут поглощать специальные щелочи. Потом их прокаливают на специальных фабриках. Чистота воздуха от бактерий и пыли достигается пропусканием его через особые фильтры из тканей, сетей, порошков и жидкостей…

---

[3] Цит. по: Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С. Г. Семеновой; предисл. к текстам С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой; примеч. А. Г. Гачевой.— М., Педагогика-пресс, 1993.— С. 70–71. Или же цит. по: отрывки из «Философии общего дела», часть IV // В Собр. соч.: В 4 т.— Т. I.— М., 1995.— С. 255.

[4] Ар — единица земельной площади в метрической системе мер, равная 100 кв. метров.

Затем человек победит моря и океаны. На море или озере выстраивается фронт в виде плота, простирающегося во всю длину береговой линии, либо бассейна. Плот должен быть выстроен очень плотно, он передвигается вперед по воде, а промежуток между ним и берегом заполняется другим плотом, более крупным, покрытым почвой, растениями и жилищами. Так, по мере продвижения людей, фронт продвигается все дальше и дальше, пока не заполнит все озеро и море, чтобы ветры не могли производить сильного горизонтального давления на этот плот, он сверхузакрывается одной гладкой, прозрачной для лучей крышей. Так что плот составляет как бы одну громадную оранжерею, разделенную внутри на множество отделений. Между плотами оставляются промежутки и каналы для судоходства. Испарения воды регулируются по желанию… Водные животные, не получая солнца, должны исчезнуть или сократиться до минимума; большое нравственное удовлетворение, ибо прекратятся страдания существ от хищных рыб, птиц и зверей, которые делают водные обиталища адом… Обилие влаги, горизонтальность места, дешевизна транспорта — все это большие преимущества по сравнению с сушей.

На человека с его 100 кв. м приходится около 1000 тонн атмосферы. Таким будет вес воздуха над его головой, верней, его аром. Как избавиться от этой массы, оставив необходимое для растений и человека?.. Человеку не надо так много кислорода (в горах люди здоровей)…

Никакого зла на земле нет, потому что животные уничтожены, человек же достиг совершенства. Отсутствие воздуха вне оранжерей и жилищ дает возможность получать большие скорости для межпланетных снарядов».

А теперь процитируем брошюру «Общественная организация человечества. Вычисления и таблицы» (Калуга, 1928).

«С помощью формул и математических выкладок устанавливается порядок счастливого общественного устройства на 1,6 млрд человек, хотя население Земли доходит до 1,9 млрд. Излишние 0,3 относятся к отрубникам, правонарушителям и некоторым больным. Отрубники — это не желающие входить в состав общества и подчиняться его дополнительным законам. Они соблюдают законы отрубников, как и все (“не насилуй”), и имеют на душу надел, равноценный 4 десятинам почвы в теплом климате. Не считаются также насильники и правонарушители… но они иногда гениальны или хоть полезны — лишь при условии ограничения свободы… Без опеки человечества они невозможны, с опекой — они терпимы, а иногда даже драгоценны. Они представители крайнего индивидуализма, порою очень даровитые. Всех их делают по возможности счастливыми, и смотрят на них как на детей или больных, в происхождении которых виновато само человечество. Их размножение ограничивается, смотря по свойствам, но браки доступны, как и всем. Род гениальных тщательно поддерживается». Как это делается, К. Э. Циолковский поясняет в брошюре «Горе и гений» (1916):

«Каждое общество разделяется на мир мужчин и мир женщин. Каждый мир управляется своим же полом… Я разделяю оба пола. Если этого не будет, то не будет и лучшего отбора, ибо мужчины тогда будут выбирать женщин за половую привлекательность, а женщины мужчин за то же, но не самых достойных в отношении общественности и науки».

Наконец, вполне философский вывод дан в брошюре «Ум и страсти»: «Приходит в голову: сумма радостей у всякого существа (за время его жизни) не равна ли сумме страданий за то же время? Тогда полное количество ощущений или интеграл всякой

жизни, как бы она сложна или проста ни была, всегда равна нулю. Если это так, выходит, что жизнь, то есть ощущение, есть только взбаламученный нуль, небытие, приведенное в колебание».

Известный советский писатель-фантаст Александр Романович Беляев хорошо знал работы К. Э. Циолковского, используя некоторые его идеи в своих романах. Приводимое ниже письмо А. Р. Беляева к Циолковскому адресовано на улицу Циолковского, 1, в гор. Калуге (интересно, смущало ли это кого-нибудь в те годы?). Оно написано 21 января 1935 года.

«Дорогой Константин Эдуардович!

Очень благодарен Вам за присылку Вашей брошюры и подпись. Очень рад буду получить от Вас и другие Ваши книжки. Они у меня имелись, но, к сожалению. Были утеряны при перевозке по железной дороге. Среди этих книг были, между прочим, "о переделке Земли", заселении экваториальных стран и пр. С этими Вашими идеями широкая публика менее знакома, мне хотелось бы популяризовать эти идеи. Издательство "Молодая гвардия" очень просит Вас дать Ваше согласие написать предисловие ко второму изданию "Прыжка в ничто", которое предполагается издать довольно большим тиражом, и прислать Ваш портрет — для помещения в книге.

Кроме того, возникает идея о переделке романа в кинофильм. Признаюсь, сам я не из «деловых» людей и лично не хлопотал об этом, не очень долюбливал среду киноработников. Но художник Травин, который иллюстрировал мой роман, уговаривает меня, что это надо сделать. Конечно, для популяризации идей звездоплавания такой фильм может иметь большое значение.— Останавливало меня и то, что Москва как будто уже собирается ставить фильм о межпланетных полетах с Вашим участием, но режиссер Трауберг (ленинградский) говорит, что "одно другому не мешает". Я надеюсь, что если бы я взялся за такой фильм, то я приложил бы все усилия, чтобы он был не только занимательным, но и действительно научно-популярным. Если бы Вы написали несколько строк о том, что находите желательным показ моего романа на экране, это конечно имело бы большое значение.

Искренне уважающий Вас А. Беляев».

Вот набросок ответа Циолковского (подчеркивания карандашом Константина Эдуардовича.— *Э. К.*).

«Дорогой Александр Ром (анович)!

С Совкино связан договором и не могу ничего сказать насчет В(ашей) фильмы. Мне также неловко писать предисловие, раз оно хорошо написано профессором Рыниным.

Портрет, если нужно, прислать могу.

Посылаю Вам мои книги.».

На конверте, куда был вложен этот ответ, рукою К. Э. Циолковского сделана запись: «Отвечено. Предисловие к фильм(у). Отказал во всем. Буд(ущее) Земли. Послать последн(ие) работы. Портрет. Кинофильм. Все послано».

Значение третьего письма Беляева трудно переоценить. Александр Романович признается, что читал произведения Циолковского задолго до их заочного знакомства, размышлял над ними и популяризировал их.

…Смерть философа оборвала необычайно плодотворную переписку — сотрудничество двух писателей! Лично меня поражают странные совпадения их биографий: оба были больны: Циолковский — глухой, а у Беляева был костный туберкулез спинных позвонков, оба писали фантастику, изобретали, восхищались инженерией и киноискус-

ством, кисло относились к администраторам и кинодельцам (боясь злоупотреблений «среды» и пессимистически глядя на отрицательные стороны человеческой психики). При чем тут разница в 27 лет (срок нового поколения, с другими духовными ценностями)? Они просто повторяли друг друга — отсюда и теплота, и взаимное понимание. Сходна даже интроверсия — обращение к себе. В автобиографии К. Э. Циолковского есть строки: «Она (глухота) заставила меня страдать каждую минуту моей жизни, проведенной с людьми. Я чувствовал себя с ними всегда изолированным, обиженным, изгоем. Это углубляло меня в самого себя»[5].

Недаром сразу после смерти Циолковского Александр Романович пишет «Звезду КЭЦ» и посвящает роман «памяти Константина Эдуардовича Циолковского». Вспомним, как на Звезде КЭЦ, в библиотеке, герой смотрит фильм: «Тропические джунгли Африки расчищаются под культурное земледелие… Огромный лагерь, белые палатки и фанерные домики, окрашенные в белый цвет. У домов и палаток люди в белых костюмах — европейцы и темнокожие. За лагерем дымовая завеса, поднимающаяся почти до зенита. Дым валит клубами, как при огромном пожаре…

Новый "кадр" — сплошная стена непроходимого тропического леса пылает в огне. На пепелище стоят огромные фургоны — коробки из металлической сетки на стальных каркасах. В них находятся люди, выкорчевывающие небольшими машинами пни.

"Тропики — самые богатые солнцем места на земле. Но они были недоступны для культурного земледелия. Непроходимые леса, болота, хищные звери, ядовитые гады, насекомые, губительные лихорадки наводняли тропики. Смотрите, чем они становятся теперь…"

Равнина. Тракторы возделывают землю. Чернокожие трактористы сверкают белыми зубами в веселой улыбке. На горизонте многоэтажные дома, густая зелень садов. "Тропики прокормят миллионы людей… Идеи Циолковского претворяются в жизнь…" Как, и здесь Циолковский? — удивляюсь я.— Сколько же идей успел он заготовить впрок будущему человечеству!

И, словно в ответ на эту мысль, я увидел другие картины великой переделки Земли по идеям Циолковского.

Превращение в оазисы в пустыне путем использования энергии солнца; приспособление под жилье и оранжерейное «озеленение» доселе неприступных гор; солнечные двигатели, машины, работающие силой приливов, отливов и морских волн; новые виды растений, которые используют большой процент солнечной энергии…

Но это уже не по моей части. Об этих достижениях мне известно.

Мировая кинохроника окончилась»[6].

В авторском тексте «Звезды КЭЦ» (машинопись хранится в ЦГАЛИ) Александр Беляев описывает возможный памятник отцу космонавтики.

«В большом овальном отверстии транспаранта виднелась платиновая статуя Константина Эдуардовича Циолковского. Он был изображен сидящим в своей любимой рабочей позе — положив дощечку с бумагой на колени. В правой руке его был карандаш. Великий изобретатель, указавший людям путь к звездам, как будто прервал свою работу, прислушиваясь к тому, что будут говорить ораторы. Художник-скуль-

---

[5] Цит. по: «Исторический архив», 2002, № 5, научно-публикаторский журнал // Публикация Е. Ю. Башилова. Россия в космосе «Я всю жизнь учился мыслить…». К 195-летию со дня рождения К. Э. Циолковского. С. 27.

[6] РГАЛИ. Ф. 215. Оп. 1. Ед. хр. 2 «Звезда КЭЦ». Ч. II. С. 83.

птор передал с необыкновенной выразительностью напряжение лица глуховатого старца и радостную улыбку человека, “не прожившего даром” свою долгую жизнь. Эта серебристо-матовая статуя, эффектно освещенная, оставляла незабываемое впечатление».

Редактор, работавший над текстом, почему-то вычеркнул этот абзац.

ЛИТЕРАТУРА

1. Нева.— № 4.— 2005.— С. 260–267.
2. Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 книгах. Книга первая / Сост., вступит. ст. А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновой; комет. А. Г. Гачевой при участии А. Л. Евстигнеевой, Т. Г. Никифоровой, С. Г. Семеновой.— СПб., 2004.
3. Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С. Г. Семеновой; предисл. к текстам С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой; примеч. А. Г. Гачевой.— М., 1993.
4. Отрывки из «Философии общего дела», часть IV // Собр. соч.: В 4 т. Т. I.— М., 1995.
5. Исторический архив. 2002.— № 5 // Публикация Е. Ю. Башилова. Россия в космосе «Я всю жизнь учился мыслить…». К 195-летию со дня рождения К. Э. Циолковского.
6. РГАЛИ. Ф. 215. Оп. 1. Ед. хр. 2 «Звезда КЭЦ».

ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ И ЛИТЕРАТУРЫ

О. А. Довгополова

ИСТИНА, ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ДИАЛОГ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ*

В романе Э. М. Ремарка «Земля обетованная» есть эпизод, рисующий удивительную картинку — в Нью-Йорке в отеле «Эль-Марокко» музыкант поет немецкие и венские песни, хотя США с Германией и Австрией находятся в состоянии войны (1944), а наблюдающий эту сцену эмигрант, только что вырвавшийся из европейского ада, размышляет: «Для всякого, кто был свидетелем, как в Европе понятие “терпимость” из благородного знамени прошлого столетия превратилось в презрительное ругательство в нынешнем, все это казалось удивительным оазисом, обретенным в пустыне в час утраченных надежд». Читая эти строки в начале XXI века, ловишь себя на мысли, что «благородное знамя» XIX столетия обретает всё новые и новые презрительные характеристики, одновременно становясь в официальном политико-правовом дискурсе чуть ли не панацеей от всех бед и страданий человечества.

Представляется, что именно в контексте понятий истины и диалога смысл нынешнего кризиса понятия толерантности предстаёт в более ясном свете, позволяющем избежать как обвинительного, так и апологетического тона.

Позволю себе не останавливаться на подробной характеристике состояния проблемы толерантности в науке, ибо простое перечисление её исследователей заняло бы два объёма, отведённых для статьи (отсылаю читателя к другим своим публикациям, в которых представлена историография проблемы[1]). Данный текст представляет собой скорее реплику на несколько мыслей, высказанных относительно понятия толерантности в контексте христианского видения мира. И да простят мне нарушение рамок строгой научности и некоторую публицистичность. Возможно, именно неоднозначность проблемы делает наиболее плодотворным текст, скорее обозначающий пункты сомнения автора, нежели классифицирующий исследуемые феномены в рамках существующих категорий. Поэтому я позволю себе обратиться здесь к тем текстам, которые обозначили для меня значимый модус видения проблемы толерантности, не пытаясь соотнести

---

* Текст доклада, прочитанного на конференции «Истина и диалог», Санкт-Петербург, РХГА, 27–29 мая 2009 г.

[1] Довгополова О. А. Другое, Чужое, Отторгаемое как элементы социального пространства. Одесса, 2007.

их авторов ни по конфессиональной принадлежности, ни по месту на социальной или академической лестнице. В первую очередь я отталкиваюсь от размышлений нынешнего папы римского Й. Ратцингера (Бенедикта XVI) и современного киевского философа В. А. Малахова (главы отдела философии культуры, этики и эстетики Института философии НАН Украины). Возможно, острое понимание сложности современной интеркультурной ситуации и осознание необходимости найти *возможность диалога*, а не просто поддерживать политкорректный дискурс или, наоборот, обвинять всех в порочности, оказываются привлекательны в этих авторах. В данном тексте я попытаюсь соотнести «официальное» понимание толерантности (представленное в «Декларации принципов толерантности» ЮНЕСКО 1995[2]), обвинительные аргументы в адрес толерантности[3] и мысли, возникающие в контексте обращения к текстам Й. Ратцингера[4] и В. А. Малахова[5]. Современная трактовка уважения к иным убеждениям и право быть собой предстают в этой перспективе теми полюсами напряжения, между которыми обозначается смысл взаимоотношений истины — толерантности — диалога.

Значимо, на мой взгляд, то, что как негативное, так и апологетическое определение толерантности включает в себя одни и те же характеристики. В *букве* определения понятия разногласий нет — и противники, и сторонники толерантности признают, что толерантность есть требование уважения, принятия и понимания многообразия культур, что это идеал «гармонии в многообразии». Напомню определение из «Декларации принципов толерантности» ЮНЕСКО: «Толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, общение и свобода мысли, совести и убеждений. Толерантность — это гармония в многообразии»[6]. А вот суть обвинений: «Своих тиранов общество демократически избирает всенародным голосованием. Имя одного из популярнейших — толерантность… Он с пониманием и терпением относится ко всем мерзостям, творящимся в мире, и всегда чутко следит за соблюдением полной толерантности во всех уголках земного шара»[7]. Требование максимально расширить способность приятия и одобрения чужого мнения порождает здесь ощущение требования принять любое зло. Этот же подход видим и у дьякона Андрея Кураева (и ряда его последователей), утверждающего, что толерантность — не христианская добродетель и что «под лозунгом толерантности нашему народу пытаются навязать иную

---

[2] Declaration of principles on Tolerance, adopted by the General Conference of UNESCO at its twenty-eight session. Paris, UNESCO, 1995.

[3] Блюменкранц М. Мир после смерти вещей (культура непримиримой толерантности) // Вопросы философии. 2003.— № 2.— С. 181–185; Галимова Е. Ш. «…Дурно пахнут мертвые слова»: что такое «гуманизм», «толерантность», «плюрализм»? // URL: http://www.voskres.ru/articles/shalimova.htm (дата обращения 25.04.2009); Медведева И. Я., Шишова Т. Л. Башня терпимости // URL: http://pms.orthodoxy.ru/semia/00060.htm (дата обращения 25.04.2009); Кураев А. Толерантность — признак язычества. Информационное агентство «Хакасия» // URL: http://19rusinfo.ru/news/12678 (дата обращения 25.04.2009).

[4] Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера — Истина — Толерантность. Христианство и мировые религии. М., 2007; Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии.— М., 2006.

[5] Малахов В. А. Уязвимость любви. Киев, 2005.

[6] Declaration of principles on Tolerance. 1.1.

[7] Блюменкранц М. Мир после смерти вещей. С. 184.

идеологию, при которой православию не будет места в новом мире» (из выступления в Хакасии 20 ноября 2006). Происхождение понятия толерантность объясняется в данном контексте заимствованием из сферы иммунологии и экологии[8], что, на мой взгляд, продиктовано желанием продемонстрировать непричастность понятия духовной сфере — это не из «наук о духе», а из «наук о природе».

Понимание полезности и одновременно кризисности понятия толерантности толкает автора этих строк на размышления о её природе и статусе в человеческом обществе. Понятие прекрасно работает в сфере политического — действительно, тут принятие тезиса множественности истин оказывается возможно. Истин политического выбора существует множество в условиях многообразия людских характеров, стремлений и предпочтений. Мнение не абсолютно, а политическое как феномен культуры (в широком смысле этого слова как противоположности «натуре») неизбежно носит характер соглашения, усреднения множественных векторов людских стремлений. Можно ли сказать то же самое об истине религиозной? Нет. Однако в новоевропейском дискурсе с момента его оформления обе истины оказались настолько сближены, что понятия свободы политического выбора, свободы совести, свободы вероисповедания оказались подведены под единое определение. Эту тенденцию мы видим ещё в английских декларациях толерантности XVII века, где понятия свободы совести и свободы выбора конфессии использовались как синонимы. Однако документ, обозначивший момент истины в трактовке свободы совести,— это, конечно, «Декларация прав человека и гражданина» (август 1789). Здесь два требования — свободы совести и свободы вероисповедания были осознанно объединены в одно[9]. Задачей авторов документа было создание универсального описания гражданской свободы, учитывающего даже те обстоятельства, которых пока не видно. Речь шла, естественно, только о публичной сфере — нельзя мешать кому-либо высказывать мысли или мнения, если они не мешают другим.

Дальнейшая разработка понятия толерантности перевела его из политической в онтологическую сферу, то есть в его основание было положено убеждение в наличии общечеловеческой природы и общей основы всякого убеждения. Толерантность оказалась в одном ряду с понятием истины, неизбежно шарахаясь от просвещенческого тезиса о единой природе всех человеческих убеждений к постмодернистской декларации множественности истин. В этом, по мнению автора этих строк, в какой-то мере коренится проблема нынешнего кризиса понятия.

Истина как основание всякого убеждения — понятие обманчивое. Есть истины, формулируемые разумом,— истина как обнаружение некоего правила, соответствующего природе вещей. Есть истины конвенциональные — мы на уровне социума договорились, что в нашей стране, скажем, действует такая конституция. Соответствует ли истине признание наличия этой конституции? Конечно. Лежит ли содержание этой конституции где-то в основаниях природы человека или в «мире идей», посылающих нам некие импульсы для обнаружения истины? Нет — социальное *соглашение дало жизнь* тому, что не существует вне данного жизненного мира. Смешение природы этих истин приводит к ложным выводам — если мы доказываем рационально правильность математической теоремы, мы не получаем механизма для выяснения истины

---

[8] Галимова Е. Ш. «…Дурно пахнут мертвые слова»; Медведева И. Я., Шишова Т. Л. Башня терпимости; Кураев А. Толерантность — признак язычества.

[9] Waterlot G. Human Rights and the Fate of Tolerance // Diogenes. 1996. № 176. Vol. 44/4. P. 54.

социального бытия. Можно легко согласиться с ложностью своего математического вывода, если нам укажут на место, где мы ошиблись. Конвенциональная истина таким образом не опровергается — её природа лежит в договорённости большинства по поводу полезности того или иного феномена для социума. Здесь можно признать, что вариантов реализации целей общества может быть несколько, причем все они будут обладать одинаковой степенью истинности. И заведомо кто-то с ними будет не согласен, что не изменит природу социальной истины. Но есть истины, основания которых лежат вне сферы и рациональности, и конвенциональности. Религиозные истины как раз к таким и относятся. В тот момент, когда либеральные требования признания множественности истин социального порядка переносятся на сферу религиозных убеждений, интересующее нас понятие толерантности утрачивает содержание.

Расцветшая в девяностые годы ушедшего столетия мультикультуралистская парадигма требует признания равноправия убеждений любого уровня. Таким образом, несмотря на требование отказа от поиска единой основы, мультикультурализм декларирует, что все убеждения (религиозные в том числе) *одинаково* ограничены, *в равной мере* неистинны, *универсально* зависимы от исторических обстоятельств. Критикуя универсализм, берущий начало в философии Просвещения (очисти любое убеждение от шелухи акциденций и получишь нечто единое), мультикультурализм в итоге приходит к тому же самому. Если мы основываем отказ от насилия в области межрелигиозного диалога уверенностью в том, что истина моего оппонента так же «истинна», как моя собственная, мы отказываемся от собственной сущности.

В чём разница межкультурного и межрелигиозного диалога? Признавая ценность культурного разнообразия, мы признаём значимость опыта человеческого *творчества* — «культура» как противоположность природе («натуре») создаётся, творится человеком, и каждый из этих опытов уникален. Можно в равной мере увлекаться несколькими разными культурами, даже осознавая невозможность проникнуть в их суть — в любом случае это то, что творит человек. Если же подобную логику перенести на сферу представлений о том, кто сотворил человека, выйдет, что я признаю моё понимание Бога столь же истинно, как и понимание, существующее в другой религии. Это равноценно тому, чтобы сказать, что сущность моего мира совпадает с сущностью другого мира, сущность которого принципиально отличается от моей. Совпадает ли уважение к чужому выбору с признанием единой сущности наших убеждений? Если совпадает, значит, нашей сущности нет, как нет сущности того, чей выбор мы вроде бы уважаем. Но если не совпадает, как сможем мы уважать чужой выбор? Должна же быть некая единая основа, зная о которой, мы *потерпим* соприсутствие в нашем мире того, с чем мы не согласны. Если её нет, ради чего я буду терпеть (толерантствовать)?

Возможно, именно поэтому наиболее внятные возражения такой мультикультурно-обезличивающей позиции приходят со стороны тех, кто пытается проникнуть в суть религиозной толерантности и межрелигиозного диалога. Религиозная истина имеет собственный источник и не может быть ни выработана на основе опросов общественного мнения, ни открыта на основе рациональных выкладок. Вместе с тем своеобразным «мейн-стримом» понимания проблемы межрелигиозного диалога оказывается в наше время опять-таки требование признания единой основы религий и множественности истин. Как замечает Й. Ратцингер, «преобладающее впечатление современного человека, вероятно, таково, что все религии, будучи пёстрой мозаикой форм и образов, в конечном итоге — всё-таки одно и то же (что замечают все, только

не они сами). Претензия со стороны какой-либо одной религии на обладание истиной обычно с брезгливостью отвергается нашим современником…»[10]. Для Ратцингера важно ещё и то, что многообещающая иллюзия единства религий без устранения их множественности владеет умами как раз религиозно настроенных людей[11]. Эти настроения реализуются по-разному — от разнообразных движений новой религиозности до экуменизма.

Почему подобное движение вызывает настороженность? Разве не здорово, что между религиями наконец может установиться мир и взаимное уважение, что может уйти фанатизм, уничтожающий всё, не согласующееся с данным вариантом понимания истины? Однако проблема как раз в том, что диалога в таком случае не происходит — диалог возникает только там, где присутствуют несводимые друг к другу системы мировидения. Если мы — одно, диалога не будет. Если посмотреть на проблему практически — давайте попытаемся проговорить вот эти превозносимые общие основания всех религий. Автор этих строк разделяет уверенность Ратцингера в том, что универсального, идентичного в религиях столь же мало, как и безотносительного плюрализма[12]. Поиск единых составляющих приведёт нас к тому, что даже понятие веры не является общим звеном всех религий, а там, где оно представлено, отсылает вовсе не к одному и тому же феномену.

Несводимость друг к другу разных религий становится очевидной в контексте практики мультирелигиозной молитвы. «Хоровое» обращение к Богу невозможно в силу разного представления о Боге. В частности, христианское представление о Боге как личности и безличный абсолют восточных религий не взаимозаменяемы. Значимым в этом контексте представляется различение межрелигиозной и мультирелигиозной молитвы. Й. Ратцингер замечает, что собравшимся в 1986 и 2002 годах на Всемирные дни молитвы о мире в Ассизи (мультирелигиозная молитва) было «известно, что понимание каждым “Божественного” и, следовательно, способ обращения к нему настолько различны, что совместная молитва стала бы фикцией и не отвечала бы истине. Люди собрались, чтобы дать знак совместной устремлённости; но они молились — пусть в одно и то же время — всё же в разных местах и каждый по-своему»[13]. Попытка совместного действа не соответствовала бы «требованиям внутренней правды и ответственности за столь великое дело, каким является открытое совместное обращение к Богу перед лицом всего мира»[14]. Поэтому межрелигиозная молитва (практика совместного моления лиц различной религиозной принадлежности) сомнительна с точки зрения сохранения искренности собравшихся.

Если невозможно на практике выделить универсальную составляющую религий, как может осуществиться диалог? Каждая из религий должна признать возможность истинности другой? Аналогично позиции гражданина демократического государства, отдающего себе отчёт в несовершенстве и собственного взгляда на мир и готового переменить точку зрения, если ему докажут её неприемлемость? То есть в разговоре с иной конфессией я должен признать, что другой может быть тоже прав или даже «правее», чем я. Однако истина религии не конвенциональна. Позволю себе обратиться к сло-

---

[10] Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера — Истина — Толерантность. С. 54.

[11] Там же. С. 55–56.

[12] Там же. С. 62.

[13] Там же. С. 164–165.

[14] Там же. С. 165.

вам В. А. Малахова: «В той или иной мере, в той или иной форме любая религиозная причастность таит в себе презумпцию исключительности. Собственно, это вытекает из самого онтологического статуса религиозной святыни: вполне естественно признавать плюрализм культурных, художественных и т. п. ценностей, и никого не оскорбит, если, избирая какие-либо из них, другие мы оставляем в стороне,— святыня же (или система святынь) для её приверженцев единственна, её выбор претендует на абсолютную значимость, а неизбрание её, отчуждение или отдаление от неё ради чего бы то ни было само по себе уже есть грех. Имея собственную святыню, я не могу, не смею полностью ставить её на одну доску со всеми прочими, и моя религиозная совесть требует признать это основополагающее обстоятельство»[15].

Позволю себе пойти вслед за В. А. Малаховым в обращении к словам Ф. М. Достоевского и С. Л. Франка о сути религиозного убеждения. Малахов обращает внимание на очень сходный момент в рассуждениях двух мыслителей: я вижу, что в образе Христа «сама правда Божия выражена полнее, глубже, яснее, вернее, чем где бы то ни было» (С. Л. Франк), что «нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но… и не может быть» (Ф. М. Достоевский)[16]. Более того, высказанная мысль дополняется у Достоевского утверждением, что если кто-то сумеет ему доказать, что Христос вне истины, «то мне лучше было бы оставаться со Христом, нежели с истиной»[17]. Такова истина религиозного убеждения, основанного на любви, а не на рассудочном стремлении выторговать себе спасение. Человеческая любовь избирательна, будь то любовь, направленная на человека, или любовь, направленная на Бога. Бог бесконечен, но мы-то конечны… Наше бытие во всей его конкретности и неповторимости основано на *выборе*, на признании чего-то несомненно, безоглядно своим, таким, ради чего можно прожить жизнь, справедливость чего можно самоотверженно отстаивать — ведь именно любовь даёт силы («боящийся несовершенен в любви»). Любовь и доверие во всей их уязвимости и готовности противостоять в своей сущности даже всемогущей и самооправдываемой «Истине» оказывается истиной религиозного взгляда на мир. И не только христианского.

Имеет смысл вслед за С. С. Аверинцевым взглянуть на различные для современного слуха, но единые в древних языках (древнееврейский, греческий, латынь) понятия «веры» и «верности». Речь не только о ветхозаветной верности как элементе завета («брит» — союз, договор), заключенного с Богом. Вера как верность не менее выразительно присутствует и в Новом Завете. Как замечает В. А. Малахов, «первое, что евангельский призыв предполагает в человеке,— это такое сердце, такая мера душевной открытости, которые позволили бы довериться Христу, Его Благой Вести. Довериться — и, оставив всё своё, пойти за Ним (см.: Мф 4:20–25 и др.), блюдя Ему верность»[18]. В этом контексте В. А. Малахов ссылается и на упомянутые ранее Ф. М. Достоевского, С. Л. Франка. На всём протяжении существования христианства «именно любовь ко Христу и верность Ему делали возможным для Его учеников признание истины, которую Он явил»[19]. Вера и верность оказываются нерасчленимы.

---

[15] Малахов В. А. Уязвимость любви. С. 226.

[16] Цит. по: Малахов В. А. Уязвимость любви. С. 221.

[17] Малахов В. А. Уязвимость любви. С. 222.

[18] Там же. С. 220.

[19] Там же. С. 221.

Вера и верность в эпоху мультикультурализма приобретают дополнительные оттенки. Мир действительно стал актуально мультикультурен, глобализационные процессы делают присутствие фрагментов инокультурного пространства элементом повседневности, что сдвигает традиционные границы разумения себя и сущности собственного мира. Позволю себе здесь сослаться на слова Сергея Аверинцева об увеличении беспокойства по мере приближения чужого в пространстве культуры. Вспоминая удивление Томаса Манна по поводу того, что его дети могут так легко сдружиться с французами (я в молодости так легко подружиться с французом не мог, я слишком сильно чувствовал, что он совсем другой!), Аверинцев заметил, что именно объективно данная принадлежность к жизненной традиции давала человеку определенное спокойствие в этом вопросе, вводила в границы его раздражительность по отношению к чужакам: у меня и так есть свои, для своих я свой, и мне нет причин лезть в бутылку из-за того, что те чужие[20]. Трансформация обжитого нами пространства не может проходить просто и безболезненно, развивающаяся мультикультурность порождает то самое беспокойство, о котором пишет С. С. Аверинцев. И в этом контексте формируется дополнительный акцент понятия верности, спровоцированный как раз исчезновением пространства незыблемой жизненной традиции. По словам В. А. Малахова, «одно дело — сохранять верность Богу-Пантакратору, несомненным для нас образом превосходящему и объемлющему всё,— тогда эта верность есть прежде всего испытание для нашей собственной души. Совсем иное — отыскав среди бесконечного множества голосов нынешнего "мультиверсума"… тихий голос Христа, избрать Его и пойти за ним… не потому, что надеешься на Его всемогущество, а потому, что чувствуешь, как отвечают Ему сокровеннейшие струны твоего существа, сознаёшь, что отречься, бросить его в этом немом многоязычии было бы непростительным предательством»[21]. Верность в этом контексте оказывается делом не только испытания совести, но и делом ответственного личностного выбора, способом преодоления безликости фантомного мира всеобщего принятия, который рисуется в лучших побуждениях теоретиков мультикультурализма. Для человека с совестью заметно при этом, что ситуация выбора и обретения того ориентира, которому мы готовы хранить верность, может обернуться не только ответственным служением истине, но и какой угодно формой агрессии ради спасения своего идеала, не имеющего доминирующего статуса в современном мире. Вполне можно понять интенции тех, кто старается обрести некий универсальный религиозный опыт, боясь реализации очень возможной тенденции трансформации ответственного выбора в фанатическое стремление утвердить любимый идеал любой ценой. Именно поэтому межрелигиозный диалог не может оказаться корпоративной вечеринкой со светскими разговорами и неукоснительной вежливостью.

Диалог прост только в одной ситуации — ситуации «изношенности убеждений» (пользуясь словами П. Рикёра), когда нам, по большому счёту, безразлично, во что там другие участники диалога верят. Но можно ли это назвать диалогом… Вот это вряд ли. Участники коммуникации здесь оказываются стоящими на одной платформе, равно признавая разницу убеждений чем-то наносным и несущественным. Ещё в первой половине XX в. Эмиль Сиоран произнёс язвительную тираду в адрес толерантности: «терпимость является высшим из земных благ, но в то же время она несет в себе зло.

---

[20] Аверинцев С. Когда рука не сожмется в кулак // Век XX и мир.— 1990.— № 7.

[21] Малахов В. А. Уязвимость любви. С. 222–223.

Желание принять все точки зрения, самые разнородные идеологии, самые противоречивые мнения свидетельствует о состоянии всеобщей утомленности и бесплодия. Получается некое чудо: противники сосуществуют, но существуют именно потому, что уже не в состоянии быть таковыми. А противоположные доктрины признают заслуги друг друга из-за того, что не обладают энергией, необходимой для самоутверждения»[22]. Как можно принять все точки зрения и при этом остаться самим собой? С полной ответственностью можно сказать — никак. Диалог не может быть прост и бесконфликтен. Позволю себе обратиться к словам Й. Ратцингера об убеждённости в принципиальной несущественности различий между религиями: «Не ослабляется ли тем самым серьёзное отношение к вере, вследствие чего Бог в конечном счёте ещё больше удаляется от нас, а покинутость наша — усиливается?»[23] Бесконфликтность и приятие возможны только там, где истины «теплы» и отсутствует серьёзное отношение как к собственному убеждению, так и к убеждению другого.

Именно проблематика межрелигиозного диалога ясно показывает, что принятие всех точек зрения, как этого требует декларация принципов толерантности,— иллюзия, причём иллюзия опасная. Мы должны понимать, что принятие невозможно, что всегда сохранится то, что не просто не становится частью моего видения мира, но и вызывает отторжение. Тогда подлинное содержание понятия толерантности окажется доступным для понимания. В этом контексте полезно держать в памяти как этимологию слова «толерантность» (от лат. *tolero*, *tolerare* — переносить, выдерживать, терпеть), так и исторические смыслы понятия, основанные на обосновании причин отказа от агрессии по отношению к тому, что мы не можем принять как желательное и истинное. Толерантность (как и диалог) возможна только там, где внятно проговорен факт нашей отличности друг от друга, где мы видим острые углы в наших взаимоотношениях. Значима, на мой взгляд, постановка проблемы в предисловии к книге Й. Ратцингера «Вера — истина — толерантность»: автор признаёт значимым вопрос о «взаимной *переносимости* культур» (курсив мой.— *О. Д.*)[24], не о взаимном приятии, а именно о переносимости. Вряд ли проявляющий толерантность может испытывать удовольствие, хотя бы в форме удовлетворения от сохранения чистой совести. Именно понимание невозможности абсолютного воплощения собственного идеала порождает признание необходимости мириться с тем, что частью нашего идеала стать никогда не сможет. Обвинения в фанатизме и ограниченности тех, кто не желает радостно принимать все способы бытия в мире как правильные, несут не меньший импульс насилия, чем сам фанатизм (даже если это делается из самых чистых побуждений). Признание, что мы не можем принять определённых вещей, но готовы в силу определённых причин мириться с их существованием в нашем мире — вот что такое толерантность.

Вот эта оговорка об «определённых причинах» нашего согласия мириться требует нескольких отдельных слов для прояснения позиции. Возвращаемся к началу разговора — если я соглашаюсь мириться с тем, с чем я не согласен, то каковы причины? Если наши картины мира действительно полностью, абсолютно несводимы друг к другу, что заставит нас терпеть другого? Необходима некая основа для того, чтобы признать право другого на отличные от наших убеждения. Ведь не усталость и равнодушие

---

[22] Сиоран Э. М. Искушение существованием.— М., 2003.— С. 135.

[23] Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера — Истина — Толерантность. С. 165.

[24] Там же. С. 39.

становятся основанием толерантности. Потребность обозначить поле для разговора ощущается в последние десятилетия как на уровне межрелигиозного диалога, так и на уровне диалога между религиозным и внерелигиозным сознанием. Для автора этих строк значима эта потребность, одним из вариантов реализации которой стал диалог Й. Ратцингера (тогда ещё кардинала) и философа Ю. Хабермаса, который, по его словам, начисто лишён религиозного чутья[25]. В отличие от аналогичного спора У. Эко и кардинала Мартини, диалог Ратцингера и Хабермаса является скорее не спором, а поиском *общего языка*, на котором мы сможем говорить о наших общих проблемах, поиска, в котором одинаково заинтересованы обе стороны. Представляется значимой готовность совместного поиска с человеком, не имеющим религиозного опыта вообще — ведь естественнее говорить с представителем другого вероисповедания, нежели с атеистом. В данном контексте для меня важны слова Й. Ратцингера о плодотворности поля напряжения[26] между различными убеждениями, которое только и делает диалог возможным. Понимание необходимости поиска языка, на котором мы, принадлежащие к столь разным системам миропонимания, сможем говорить о наших общих проблемах, приводит Й. Ратцингера к удивительному с точки зрения обыденного представления о религии выводу: «Откуда известно, что тема спасения должна быть привязана исключительно к религиям? Не следует ли подходить к этой теме намного детальнее, исходя из совокупности человеческой экзистенции?»[27] Итак, диалог возможен как множество голосов, объединённых не универсальной основой всех религий, а общностью человеческой экзистенции. Реализацию подобного представления мы видим и в упоминавшейся мультирелигиозной молитве — участниками двигало желание дать знак совместной устремлённости, который всколыхнул бы всех людей и укрепил бы добрую волю[28]. Обозначить общую проблему, постараться проникнуть в сущность людской экзистенции, отдавая себе отчёт в невозможности принять друг друга полностью — вот суть диалога между религиями. Толерантность оказывается значимым инструментом осуществления диалога только тогда, когда понимается как осознанное сдерживание агрессивного импульса по отношению к тому, что мы в рамках своей системы убеждений истиной признать не можем. Возможно, формирование установки на создание языка, на котором представители различных систем убеждения говорили о сути человеческой экзистенции, определяет сущность так называемой постсекулярной эпохи (Ф. Блонд) — эпохи кризиса мультикультуралистских иллюзий и признания необходимости вести сложный, болезненный диалог, требующий всего напряжения сил, такта и воли к жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. Когда рука не сожмется в кулак // Век XX и мир. 1990.— № 7.

2. Блюменкранц М. Мир после смерти вещей (культура непримиримой толерантности) // Вопросы философии. 2003.— № 2.— С. 181–185.

---

[25] Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии.— М., 2006. 112 с.

[26] Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера — Истина — Толерантность. С. 115.

[27] Там же. С. 93.

[28] Там же. С. 164.

3. Галимова Е. Ш. «…Дурно пахнут мертвые слова»: что такое «гуманизм», «толерантность», «плюрализм»? // URL: http://www.voskres.ru/articles/shalimova. htm (дата обращения 25.04.2009).

4. Довгополова О. А. Другое, Чужое, Отторгаемое как элементы социального пространства. Одесса, 2007.

5. Кураев А. Толерантность — признак язычества. Информационное агентство «Хакасия» // URL: http://19rusinfo.ru/news/12678 (дата обращения 25.04.2009).

6. Малахов В. А. Уязвимость любви. Киев, 2005.

7. Медведева И. Я., Шишова Т. Л. Башня терпимости // URL: http://pms.orthodoxy.ru/semia/00060.htm (дата обращения 25.04.2009).

8. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера — Истина — Толерантность. Христианство и мировые религии.— М., 2007.

9. Сиоран Э. М. Искушение существованием.— М., 2003.

10. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии.— М., 2006.

11. Declaration of principles on Tolerance, adopted by the General Conference of UNESCO at its twenty- eight session. Paris, UNESCO, 1995.

12. Waterlot G. Human Rights and the Fate of Tolerance // Diogenes. 1996. № 176. Vol. 44/4.

Е. И. Волкова

НОВЫЙ РУССКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ РОМАН-2006: МЕЖДУ АНТИУТОПИЕЙ И АГИОГРАФИЕЙ*

Современная отечественная литература превратилась, по остроумному замечанию Александра Чанцева, в «фабрику антиутопий»[1], бум которых приходится на срединные нулевые, не отмеченные на первый взгляд яркими утопическими проектами. Леонид Фишман считает, что мы живем в системе «двойной антиутопии»: «Потому что осуществление утопии "не так, как мечталось", то есть с искажениями — это и есть настоящая антиутопия, а привычное обитание в социальном аду — это явная картина *бытия-в-антиутопии*»[2]. Он выделяет два дистопических полюса современности — либеральный и реакционный, связанные с критикой неосуществленного демократического проекта и реваншистской утопии восстановления утраченного «могущества» страны.

Именно в реваншистском, или реставрационном, типе утопии особую роль играет религия. Основные ретро-футурологические модели развития страны сложились еще в советском религиозном андеграунде и сводились к идеализации дореволюционной России, монархизма и теократии. К началу XXI века в России по сути была реставрирована дореволюционная церковная православная культура с присущими ей чертами официальной идеологии, опирающейся на идеи традиционных ценностей, национальной и конфессиональной исключительности, антизападничества и великорусской державности. Для церковных властей Реставрация гарантирует сохранение дореволюционного и советского принципа зависимости церкви от государства, возвышение роли церкви как идеолога нового режима, который получает широкое поле для богослужебной, экономической, политической и образовательной деятельности. Понятие религиозной свободы в этом контексте часто сводится к внешнему освобождению от преследований и атеистического диктата государства, но не затрагивает проблемы внутренней свободы церкви от государства как аппарата насилия.

---

* Текст доклада, прочитанного на конференции «Истина и диалог», Санкт-Петербург, РХГА, 27–29 мая 2009 г.

[1] Чанцев А. Фабрика антиутопий: Дистопический дискурс в российской литературе 2000-х // Новое литературное обозрение. 2007.— № 86.

[2] Фишман Л. В системе «двойной антиутопии» // Дружба народов. 2008.— № 3.

На дореволюционную ретроманию наложилась ностальгия по советскому времени, что дало «*синтез*» христианской и марксистско-ленинской идеологий, гениально предсказанный Владимиром Войновичем в 1986 году в первой дистопической сатире на «православно-коммунистическую симфонию» будущего. Герой романа «Москва 2042» (названного по аналогии с антиутопией Оруэлла «1984»[3]), приземлившись в России далекого будущего, с удивлением замечает, что «портреты на фронтоне аэровокзала вовсе не те, с которыми я простился, улетая отсюда несколько лет назад. <…> Их было пять. На левом с краю был нарисован человек, похожий на Иисуса Христа, но не в рубище, а во вполне приличном костюме с жилеткой, галстуком и даже, кажется, с цепочкой от часов. Рядом с ним помещался Карл Маркс. Два портрета справа изображали Энгельса и Ленина»[4]. Пятым был приятель великого Классика — Гениалиссимус Лешка Букашев.

Отец Звездоний, «генерал-майор религиозной службы, первый заместитель Главкомписа по духовному окормлению», перезвездившись, объясняет Классику, что никакого бога нет и не будет, что люди поклоняются Иисусу Христу «не как какому-то там сыну божьему, а как первому коммунисту, великому предшественнику Гениалиссимуса», который одновременно является и патриархом всея Руси[5].

Коммунистическую диктатуру сменяет столь же кровавый религиозно-монархический режим Сима Симыча Карнавалова (прообразом которого был Александр Солженицын) — «Серафима Первого, Императора и Самодержца всея Руси». Войнович предвидел и смену политической парадигмы с советской имперскости — на монархическую, и успешное использование православной карты как в футуристическом утопическом проекте «светлого будущего», так и в реставрационном проекте «славного прошлого».

Парадоксальная «симфония» антихристианского режима и церкви была не плодом фантазии, а советской реальностью, в которой жила Русская Православная церковь, находящаяся по контролем и «мудрым руководством» партии научного атеизма. Этот искусственный симбиоз разнородных учений стал основой новых религиозно-политических конструкций, которые в 2000-е годы либо воспеваются в жанре утопии, либо сатирически обличаются в антиутопическом ключе. Причем как современные слова «кризисный» и «антикризисный» стали синонимами (синантонимами, в терминологии Михаила Эпштейна[6]), так и современные утопии и антиутопии порой удивительно похожи друг на друга, и могут восприниматься полярным образом в зависимости от идеологических воззрений читателя. «Что великодержавнику — утопия, либералу — смерть».

Эта маятниковая антиномичность (или синантонимичность) современной культуры очевидна при сопоставлении двух романов 2006 года — «Пятая империя» Александра Проханова и «День опричника» Владимира Сорокина, которые условно можно назвать религиозными — в том смысле, что их романное пространство скреплено религиозными идеологическими доктринами. Не религиями в духовном смысле слова, а их редуцированными искаженными формами — политическими идеологиями,

---

[3] Датировочные названия получат позднее антиутопии Сергея Доренко «2008» (2005) и Ольги Славниковой «2017» (2006).

[4] Войнович В. Москва 2042.— М., 2007.— С. 106.

[5] Там же. С. 133.

[6] Эпштейн М. Кризисный» и «антикризисный» — синонимы // Новая газета.— 2009.— № 31. 27 марта 2009.

что отражает существенный аспект современной церковной жизни — преобладание в ней политического (то есть нерелигиозного) над религиозным.

Прохановым православно-советская симфония в буквальном смысле представлена как «мистический кристалл, в котором сотворяется Русский Рай», «незримо присутствует огромное русское время, сохраненное в бриллиантовых гранях, превращенное в спектры и радуги. Святая Русь с сонмом святых и праведников. Московское царство с великим князьями и пастырями. Белая империя с династией царей и помазанников. "Красный" Советский Союз с великим, дерзновенным вождем»[7].

Главный герой романа Алексей Сергеевич Сарафанов — «Избранник Божий», «Победитель», «садовник русского будущего», применяя секретные русские технологии выращивает искусственный алмаз, «Око Господне», «чтобы животворящее зарево распростерлось над Россией, оживило омертвелые силы народа, разбудило могучие энергии творчества, раскрыло запечатанные источники»[8]. В его сейфе хранятся дискеты с «генетическим кодом русской цивилизации», невоплощенными открытиями советской страны, которая «представлялась Сарафанову громадной, красного цвета, женщиной, в чреве которой вызревал таинственный, дивный плод». Царь Ирод «напал на дремлющую «красную женщину» и, «убивая советскую Богоматерь», «уничтожил ее нерожденное чадо. Закалывал Агнца, сулившего миру спасение».

Эта библейская аналогия вдохновляла Сарафанова. Придавала его миссии сакральный характер. Но вера его далека от библейской: «Мы русские — православные и язычники, метафизики и атеисты — все исповедуем религию "Русской Победы"»[9].

Сарафанов, Штирлиц будущего, выполняет высокую и крайне опасную миссию в тылу врага: вместо формы офицера СС на нем костюм и «маска» владельца корпорации «Инновации — XXI век», он обманывает врагов, «несёт иго иудейское», тайно сберегая святоотеческую веру, храня заветы «русской цивилизации» в окружении евреев-либералов-бизнесменов-геееев, врачей-убийц и телеведущих-антисоветчиков — растлителей нации, которые, «подобно раковым клеткам», разрушают «райский сад» русской культуры, наводняют мир «ложными смыслами», устанавливают «угодный кабалистам режим», осуществляя проект «Ханаан-2», предполагающий «интернационализацию» российских недр и физическое истребление русского населения.

Среди соратников Сарафанова лидер российских коммунистов и отец Петр (многими чертами напоминающий протоиерея Александра Шаргунова), который «возглавлял православные протестные шествия, осаждавшие "Останкино" в дни показа богохульных и богопротивных фильмов. Напутствовал оскорбленных верующих, громивших экспозиции модернистов, где осквернялись иконы и возводилась хула на Духа Святого»[10]. Отец Петр, в отличие от Сарафанова, не отождествляет безбожный режим с самим президентом. «Наш президент — глубоко верующий человек,— строго сказал священник <…>. Он ездил в Псково-Печерский монастырь и перед самой смертью посетил батюшку Иоанна Крестьянкина. <…> Святой старец благословил президента на деяния. Я уверен, старец увидел в президенте глубоко русского, верующего человека, чьи помыслы в интересах России и церкви»[11].

---

[7] Проханов А. Пятая империя.— СПб., 2007.— С. 45.

[8] Там же.

[9] Там же. С. 42.

[10] Там же. С. 108.

[11] Там же. С. 119.

Сарафанов — апостол новой веры, призванный поднять русский народ на святое дело освобождения страны,— тоже действует по благословению «святых людей»: митрополита Иоанна (Снычева), иеромонаха Филадельфа (Боголюбова) и старца Николая Гурьянова. Его план «Дестабилизация» опирается на террор: взрывы на дискотеке, в казино, резня в синагоге, убийства. Себя он видит ангелом Гнева Господня, изливающим апокалиптическую чашу на погрязшее в грехах племя. «В борьбе с тлёй не обойтись без токсинов. В борьбе с коррупцией не обойтись без "опричников", которые во времена Ивана Грозного, привязав к седлу метлу и собачью голову, скакали по Руси, искореняя крамолу»[12].

Но в штабе восстания оказывается вражеский лазутчик, и Сарафанов вынужден бежать из Москвы под Рязань. Смерть «прозорливца» легка и благостна: в ином мире его встречает русское небесное воинство. «Русские боги»,— подумал Сарафанов, испытывая к ним благоговение, готовясь заступить открытое ему место»[13].

«Трагический эпос» Проханова представлен как «благая весть» новой русской религии и стратегический план националистического бунта, а потому новый русский «святой» — одновременно «нацправбол» и «нацмученик», возносящийся в новые армейские небеса. Если Толстой в небе над Аустерлицем мир вечности противопоставил войне людей, то Проханов возвращается к средневековой концепции сакральных войн. Роман Проханова можно рассматривать как художественную иллюстрацию к учению митрополита Иоанна (Снычева) и к монументальной утопии «Русская доктрина»[14].

Константин Костюк в статье «Три портрета. Социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века» справедливо называет митрополита Иоанна (за которым, по мнению многих, стоит Константин Душенов) создателем радикальной политической теологии и метафизики, придавшего понятиям веры и православия политическое значение, а государству, народу и армии — сакральное: «у него искажается весь облик христианства, которое приобретает черты какого-то исламского «джихада», религии «священной ненависти», постмодернистского «нового средневековья»[15].

Гораздо важнее, как нам кажется, структурное сходство учения митрополита Иоанна с советской идеологией, которое во многом определило быструю адаптацию его идей в националистической (как религиозной, так и прокоммунистической) субкультуре. В центре этого учения — идея борьбы за истину; государство рассматривается как инструмент защиты «единственно верного учения»; государственный институт не отделяется от церкви (партии); народ идеализируется как органичный носитель истины, единый с церковью и государством (партией и правительством); личностное заменяется соборным (коллективным); церковь (партия) выполняет функцию общественного воспитателя; русский народ призван вести другие (братские) народы к спа-

---

[12] Проханов А. Пятая империя.— СПб., 2007.— С. 342.

[13] Там же. С. 642.

[14] Идеологи «Русской доктрины» пропагандируют монументальный «сталинский большой стиль», его «усиленный фазовый повтор, но с другим качественным содержанием», утверждая его как эстетическую основу универсальной духовной культуры будущего — «Культуры с заглавной буквы», создавать которую, в частности, будет «мирской фронт православия». Программа новой культурной революции написана в утопическом мифологическом ключе и одобрена церковным священноначалием.

[15] Костюк К. Три портрета. Социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века» // Континент, 2002.— № 113.

сению; Святая Русь (страна социализма) окружена и «начинена» многочисленными врагами (тайными масонскими (контрреволюционными) организациями, евреями, либерал-демократами, экуменистами и глобалистами), в прошлом разрушаема большевиками-безбожниками (которые сменили «религиозных мракобесов» советского времени), треклятым Западом и темными силами «Высшего Планетарного Капитала». Ненависть к капиталистам — яркая и довольно комичная общая деталь двух идеологий. Милитаризация государства в обоих случаях воспевается как героическая самопожертвенность славного (святого) воинства.

В учении митрополита Иоанна идеология с планетарного масштаба («Пролетарии всех стран объединяйтесь») поднимается до космического, вселенского, поскольку Святая Русь является «средоточием, узловым пунктом вселенской борьбы добра и зла». Эта мифологическая религиозно-политическая конструкция хотя и противопоставляет Святую Русь — безбожному советскому прошлому, вдохновляет сталиниста Проханова к воплощению мечты о будущем торжестве православно-коммунистического режима. Этот же утопический проект становится в 2000-х годах объектом сатирического разоблачения в жанре антиутопии.

Жесткую сатиру на православно-самодержавное «завтра» (в котором легко просматривается день сегодняшний) развернул Владимир Сорокин в романе «День опричника» (2006), хотя кажется, что, поменяй имя автора на обложке с Сорокина на Проханова, и сатирический абсурд легко превратится в героический эпос.

Эта иллюзия возникает от ма́стерской стилизации: роман посвящен Малюте Скуратову и написан в псевдославянском стиле от лица опричника Тайного приказа эпохи Возрождения Святой Руси. Россией самодержно правит Государь, чья власть опирается на кровавый террор и «высокую религиозную нравственность»: опричники должны беспощадно уничтожать врагов, ритуал расправы над которыми расписан до жесточайших подробностей, а также посещать храм, молиться, не курить и не ругаться матом.

Яркий сатирический эффект возникает за счет двух контрастов: сочетания «мобил», «меринов», прочих технологических чудес, которыми изобилует «Святая Русь»,— с варварской, звериной жестокостью как нравственной нормой и доблестью во славу Отечества; а также за счет парадоксального, но до боли знакомого соединения обрядной религиозности — с полным отсутствием нравственного чувства, с заменой этических представлений о добре и зле на представления о государственной пользе.

Сорокин написал пародию не только на национал-патриотическую утопию, но и на претенциозный эсхатологический нарратив, расцветший в России на рубеже тысячелетий и опасный тем, что люди могут взять на себя «осуществление гнева Божьего». Опричник Коняга часто видит во сне белого коня, явно прискакавшего из «Апокалипсиса Иоанна Богослова» («...и вот, конь белый, и на нем всадник <…>, и вышел он как победоносный, чтоб победить»): «…иду по полю бескрайнему, русскому, за горизонт уходящему, вижу белого коня впереди, иду к нему, чую, что конь этот особый, всем коням конь, красавец, ведун, быстроног…»[16]

Опричина творит бесчинства во славу веры православной, а после изощренных пыток и жестоких убийств, после оргий и расправ, глава опричников Батя любит «речи возвышенные» говорить. «Речей этих у Бати нашего дорогого три: про Государя, про маму покойную и про веру христианскую <…>: «Ибо после Второго Никейского

[16] Сорокин В. День опричника.— М., 2007.— С. 5.

собора правильно славим Господа токмо мы, ибо православные, ибо право правильно славить Господа никто не отобрал у нас, так? <…> Ибо отвергли мы всё мерзкое: и манихейство, и монофелитство, и монофизитство, так? Ибо кому церковь не мать, тому Бог не отец, так? <…> Ибо все батюшки правоверные — наследники Петра, так? <…> Вот поэтому-то и выстроил Государь наш Стену Великую, дабы отгородиться от смрада и неверия, от киберпанков проклятых, от содомитов, от католиков, от меланхоликов, от буддистов, от садистов, от сатанистов, от марксистов, от мегаонанистов, от фашистов, от плюралистов и атеистов!»[17] Изобилие врагов и изощренность насилия характерны для обоих (и большинства катастрофических) романов, в которых идея, а не человек находится в центре антимира, воспеваемого одним и обличаемого другим.

В том же 2006 году выходит еще одна мистическая антиутопия — роман Дмитрия Быкова «ЖД», аббревиатурное название которого получает в тексте различные расшифровки, кроме очевидной. Россия будущего показана в состоянии гражданской войны между русскими и евреями (варягами и хазарами, Севером и Югом), но и те, и другие — пришлые на Русской земле, потому и воюют вечно за власть над ней. В глубоком варяжском подполье живет и действует узкий круг «коренного населения», их называют славянами, но «название это грубое, оскорбительное, долгое бывшее синонимом рабства». Настоящее имя коренных (ЖД) держится в тайне и не произносится вслух даже теми, кто помнит язык своих предков и сохраняет особую «культуру круга».

Дух варягов поднимает капитан-иерей Плоскорылов, понимающий «сакральное значение каждой буквы в уставе» и преуспевший в познании Философии Общего Дела — «высшей штабной дисциплины, преподававшейся только на богословском факультете военной академии»[18]. Плоскорылов принадлежит к шестой ступени посвящения в тайной иерархии коренных, поклоняющихся языческим божествам. При своих он убирает из полкового храма «жалкие бумажные иконки, фанерное распятие, без любви выпеленное лобзиком и раскрашенное местным умельцем» и расставляет на алтаре «арийские святыни» — череп, свастику, кристалл. Инспектор Гуров, из высшего эшелона посвященных, произносит «канон Велесу всевеликому седьмый окончательный»: «Амень, Яхве наш Один, Велесе козлобрадый, смрадный, хвостозадый, Отче верховный, идолище варяжское злобубучее…»[19]

По жанру, национал-патриотические утопии и развенчивающие их антиутопии написаны, если обыграть созвучие слов «ретромания» и «роман»,— как *ретРоманы.* Ретромания в них оборачивается одичанием, будущее воспроизводит не достоинства, а пороки прошлого. Роман Быкова обличает брутальное неоязычество современного милитаризма и фашизма, презрение русских националистических кругов к христианству как «религии инородцев», проповедующей культ рабской покорности для порабощенных народов, возвращение к исконно славянской религии предков — например, к так называемому *родноверию*, которое оборачивается языческим культом магии и силы.

В 2007 году в Риге на конференции памяти о. Александра Меня Людмила Улицкая в докладе «Неоязычество и мы» отметила, что «христианство, приобретая общественное значение, утрачивает внутреннюю силу и привлекательность, и одна из причин этому —

---

[17] Сорокин В. День опричника.— М., 2007.— С. 203.

[18] Быков Д. ЖД.— М., 2006.— С. 24.

[19] Там же. С. 65.

повсеместная подмена христианского универсализма христианством национальным. <…> Нагорная проповедь, сердцевина этого учения, оттесняется на задний план. <…> Принимая во внимание пронизанность христианского сознания языческими чертами, церковь оказывается бессильной в этой борьбе с язычеством»[20].

Христианство и неоязычество в христианских одеждах порой трудно отличить друг от друга. Оба религиозных течения активно создают свои списки святых. Наряду с бумом антиутопии мы переживаем в 2000-е бурный процесс церковной и внецерковной канонизации. В агиографическом дискурсе можно увидеть положительный вектор и духовную вертикаль русской словесности, которые противостоят эсхатологической катастрофичности антиутопии[21]. Если жанр антиутопии показывает искажение или изначальную ложность идеальной конструкции, а в библейском измерении — демонстрирует обреченность любой попытки построить царствие Божие на земле, то агиография представляет процесс трансформации от искаженного, греховного состояния души — к духовной полноте, процесс преображения (обóжения) личности. Однако полярная парадигма ценностей, сложившаяся в современной культуре, создает бинарный агиографический код «аксиос-анаксиос», который духовную вертикаль превращает в привычный маятник.

Агиографическая литература последнего двадцатилетия требует отдельного изучения. Автор единственного фундаментального исследования «Русская агиография в культурно-историческом контексте переходных эпох» Маргарита Лоевская пишет о мифологизации, политической пропаганде и китче как чертах дешевой, низкопробной литературы, претендующей на житийность. Более чем сомнительны рассказы о влиянии старицы Марии (Маковкиной) на Косыгина, о встречах блж. Матроны со Сталиным, который «взялся очищать Россию от сионизма, захвата ее, и если бы не это, кто знает, может быть, бы его и не убрали. <…> Матушка часто нам показывала, как Сталин пред смертью будет кричать: “Что, что вы!” По одной стороне постели будет стоять Каганович, а по другой стороне сестра его. “Что хотите делать со мной?” А они наложат подушки на него. Это было сказано Матушкой в 1943 году»[22]. Современная сталиномания привела к созданию икон и житийных текстов о человеке, который не только уничтожил Русскую Православную Церковь, но и создал на ее крови симулякр — церковный аппарат, подчиняющийся воли антихристианского режима.

Антисемитскими высказываниями изобилуют «жития», составленные Данилушкиными, а «агиографические сказания» об Иване Грозном и Григории Распутине стали столь многочисленны и популярны, что даже вызвали критику со стороны Патриарха

---

[20] Улицкая Л. Неоязычество и мы // URL: http://bilingua.ogi.ru/research/2004/09/28/ulitskaya.html.

[21] Как отметил Гейдар Джемаль на семинаре «О роли религии в творчестве современных российских писателей» («NonFiction 2006»), «и Иванов, и Быков, и Сорокин, и Пелевин в своих последних вещах — это авторы, которые говорят о том, что нас ждут крайне проблемные, драматические, тяжелые времена. Это эсхатологические авторы, <…> авторы футурологической катастрофы <…>. Потому что русская литература продолжает оставаться чувствилищем истории и совестью — совестью времени, совестью человечества. Это, возможно, единственная и последняя цитадель духа, из которой мы здесь, в России, еще продолжаем бросать вызов, отдав все остальное».

[22] Житие и чудеса блаженной старицы Матроны.— М., 1998.— С. 60; Данилушкин М. Б., Данилушкин М. Б. Жития новопрославленных святых Русской православной церкви.— СПб., 2001. Цит. По: Лоевская М. М. Русская агиография в культурно-историческом контексте переходных эпох: Докт. дис. «Теория и история культуры».— М., МГУ, 2006.

Алексия II. На епархиальном собрании 2003 года он заявил, что некоторые издатели «популярной» литературы разжигают межнациональную, межконфессиональную и межрелигиозную вражду, за что следует подвергать каноническим прещениям»[23].

На этом фоне Майя Кучерская возрождает ироническую агиографию в жанре фацеции — короткого шуточного рассказа, подтрунивающего над пороками духовенства: безверием, жадностью, невежеством, торгашеством, фарисейством, политиканством, жаждой власти и пр. На Русь этот жанр пришел из Италии XV века и вошел в лубочные рассказы и басни. Ее «Современный патерик» написан в духе «иронии умиления», даже в гротескных зарисовках церковного быта она сохраняет добрую улыбку.

Наиболее значительным достижением в области художественной агиографии стал роман Людмилы Улицкой «Даниэль Штайн. Переводчик» (2006), получивший в 2007 году премию читательских симпатий «Большая книга». Написанный в жанре эпистолярного романа, он воссоздает какофоническое на первый взгляд многоголосие мира, которое передает отчужденность людей, поколений, наций, идеологий, конфессий и религий друг от друга. Открывает роман письмо Эвы Манукян («маленькой Евы», «манук» (арм.) — малыш): «Я всегда мерзну. Даже летом на пляже, под обжигающим солнцем, холод в позвоночнике не проходит. Наверное, потому, что я родилась в лесу, зимой, и первые месяцы моей жизни провела в отпоротом от материнской шубы рукаве». В названии и первой фразе художественного произведения (так называемой сильной позиции текста) обычно дан ключ к его пониманию. Роман Улицкой начинается с мотива холода, перерастающего в мотив ненависти к матери: «В юности я ее ненавидела, потом много лет отчужденно изумлялась и до сего дня терплю общение с ней. Слава Богу, крайне редкое» [24]. Образ отпоротого рукава шубы отсылает нас к библейской метафоре одежды — цельнотканому хитону Христа, символизирующему единую церковь (эта же метафора положена в основу «Сказки бочки» Джонатана Свифта).

Холод отчуждения и ненависти разделяет в романе близких людей, как он разделяет нации (евреев, поляков, немцев, русских, американцев), поколения-идеологии (коммунистов и либералов), конфессии (православных и католиков), религии (христианство, иудаизм и ислам). При том что география романа охватывает, кроме России, Америку, Польшу, Германию, Израиль, Италию, его проблематика легко проецируется на современную российский национализм, ксенофобию, крах и реанимацию коммунистической идеи, религиозной возрождение, мутирующее в идеологический диктат, конфессиональную гордыню.

Роман написан как ответ на вызов церковного догматизма, национализма и изоляционизма. В качестве праведника, образца христианского пастыря, духовный путь которого не вписывается ни в этническую, ни в церковную, ни в государственную структуру, выведен еврей, католический священник Даниэль Штайн. Сам выбор героя на фоне церковного антисемитизма и антикатолицизма звучит как христианский призыв «возлюбить врага». Массовая популярность романа говорит об общественной усталости от борьбы идей и растущей тоске по человечности — любви между людьми, нациями, религиями и конфессиями, утверждаемой вопреки военным, национальным и религиозным конфликтам.

---

[23] Из доклада Патриарха Алексий II на ежегодном Епархиальном собрании в г. Москвы 25 марта 2003. Цит. по: Ежегодное Епархиальное собрание г. Москвы // ЖМП. 2003.— № 4.— С. 40.

[24] Улицкая Л. Даниэль Штайн. Переводчик: Роман по следам документов.— М.: Эксмо, 2008.— С. 25, 26.

Даниэль Штайн — в прямом смысле «переводчик от Бога», поскольку переводит с «божественного» языка на «человеческий», соединяя небесным Логосом языки мира, языком любви растапливая ненависть между народами и церквями. Он воплощает евангельский тип благочестия (в типологии Матери Марии (Скобцовой): «Если передо мной лежат два пути и я сомневаюсь, если вся мудрость человеческая, опыт, традиции, все — указывает на один из них, но я чувствую, что Христос пошел бы по другому,— то мои сомнения должны сразу исчезнуть и я должен идти против опыта, традиций и мудрости за Христом»[25].

Идеал Даниэля Штайна можно назвать утопическим: он мечтает о восстановлении Церкви Иакова — еврейской общины христиан, которая не знала противопоставления христианства и иудаизма, а идеал автора, видимо, выражают заповеди бахаизма — «единый Бог, единая религия, единство человечества, неуклонное правдоискательство, гармония между наукой и религией, отказ от предубеждений, догм и суеверий»[26]. Но эта утопия свободна от политической идеологии, исключает насилие и основана на принципе свободы и любви.

«Достойно и правильно вести себя важнее, чем соблюдать обряды. “Ортопраксия”, правильное поведение, важнее, чем “ортодоксия”, правильное мышление. Это и есть острие разговора. Признание или непризнание Иисуса Мессией, идеи Троичности, Искупления и Спасения, вся церковная философия не имеют никакого значения, если мир продолжает жить по законам ненависти и эгоизма»,— утверждает Улицкая. Максима «ортопраксия важнее ортодоксии» (впервые заявленная Лессингом в «Натане Мудром») разделила аудиторию романа на почитателей и противников. Разделение в основном пролегло между непрофессиональными читателями и специалистами, которые называют роман еретическим, националистическим, сионистским, обывательским, невежественным. Профессиональные критики на страницах «Нового мира» прочитали роман не как художественный, а как богословский текст, а Юрий Малецкий разразился целым антироманом «Случай Штайна: любительский опыт богословского расследования», в котором последовательно разоблачает невежество автора и ее героя. Художественный текст рассматривается Малецким как богословский и прочитывается через догматический код.

В антироманe Малецкого очевиден и антиутопический вектор: он доказывает необоснованность концепции Церкви Иакова, ее миражный характер.

Идеологическое прочтение художественного произведения сродни наивному восприятию, поскольку оно рассматривает художественный образ как явление внехудожественной действительности, жизни как таковой. В результате взгляды героя приписываются автору (отождествление автора с героем), а герой рассматривается не как художественный образ (воплощающий универсальные смыслы бытия), а как конкретная личность (на что провоцирует и жанровое определение «Роман по следам документов»). Документальную основу романа такое прочтение также воспринимает буквально, не понимая, что документ в романе претворен в художественный образ и не может быть прямо поставлен в нехудожественный — исторический или богословский — ряд явлений. Так, например, антитринитаризм и библейский антибуквализм Даниэля Штайна в художественном измерении отражает многовековые

[25] Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни // Вестник русского христианского движения.— П.-Н. Й.-М., 1997.— № 176.— С. 5–53.

[26] Улицкая Л. Даниэль Штайн. Переводчик… С. 48.

сомнения в догматах о Святой Троице и о непорочном зачатии. Улицкая отражает существенную тенденцию в истории религиозной мысли, а не развивает собственное богословское учение.

В советское время идеологическое прочтение художественных произведений производилось путем наложения матрицы марксизма-ленинизма, в последние двадцать лет идеологическая парадигма стала православной, но суть осталась: художественное воспринимается как понятийное, идеологическое, что вызывает новые, а на самом деле хорошо забытые старые конфликты между идеологами церкви и искусством. В этом смысле мы переживает новый переход от Средневековья к Новому времени. Русское православие становится догматическим критерием для оценки произведения искусства, которое, не вписываясь в религиозную догматику, оценивается как антиправославное, антирусское и, по мифологической логике конфликта, как сатанинское/демоническое. Причем в демонизме могут обвинять не только низкопробную массовую культуру, но и серьезный религиозный роман, и высокую классику (как показала шумная дискуссия о романе Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита»), часто не отделяя одно от другого.

Религиозные страсти вокруг романа Улицкой говорят еще и о том, что в профессиональном гуманитарном сообществе богословская идеологическая установка победила художественную и гуманистическую[27], а успех романа раскрывает способность читающего сообщества к глубокому переживанию и нравственному осмыслению болезненных разрывов современной культуры, которые герои романа учат покрывать любовью, верой и личным покаянием-ответственностью за преступления своего государства и народа.

Роман действительно написан не в защиту ортодоксии — с ортодоксией в России нет проблем. Но есть множество нравственных проблем, которые можно свести к одной — скудость любви и сострадания. Антиномичное взаимодействие христианства и идеологии приводит к тому, что религия быстро мутирует в идеологию, а идеология приобретает сакральный статус веры, превращая христианство из религии любви в религию ненависти. Мать Мария (Скобцова) более тактично называет это двумя видами любви: «Вообще в мире существуют две любви — берущая и дающая. И это распространимо на все виды любви,— не только к человеку. <…> Можно похотливо любить свою родину, стремясь к тому, чтобы она славно и победно развивалась, подавляя и уничтожая всех своих противников. Можно любить ее по-христиански, стремясь, чтобы в ней наиболее ярко явлен был лик Христовой правды»[28]. «Берущая» любовь к Родине стала в современной литературе источником как утопического, так и дистопического дискурса, а «дающая» успешно развивает лучшие традиции христианской агиографии.

---

[27] См. полемику в «Новом мире». 2007. № 5, а также: Худиев С. Даниэль Штайн, ортодоксия и ортопраксия // URL: http://www.radonezh.ru/analytic/articles/? ID=2383 (дата обращения 24.08.2007); Филипп Парфенов, свящ. Христианство веры и христианство воли — конфликт или сотрудничество? // URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1582/ (дата обращения 16.03.09).

[28] Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни… С. 50.

ЛИТЕРАТУРА

1. Быков Д. ЖД.— М., 2006.
2. Войнович В. Москва 2042.— М., 2007.
3. Данилушкин М. Б. Жития новопрославленных святых Русской православной церкви.— СПб., 2001.
4. Лоевская М. М. Русская агиография в культурно-историческом контексте переходных эпох: Докт. дис. «Теория и история культуры».— М., 2006.
5. Ежегодное Епархиальное собрание г. Москвы // ЖМП. 2003.— № 4.
6. Житие и чудеса блаженной старицы Матроны.— М., 1998.
7. Костюк К. Три портрета. Социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века // Континент. 2002. № 113.
8. Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни // Вестник русского христианского движения. П.-Н. Й.-М., 1997. № 176.— С. 5–53.
9. Проханов А. Пятая империя.— СПб., 2007.
10. Сорокин В. День опричника.— М., 2007.
11. Улицкая Л. Даниэль Штайн. Переводчик: Роман по следам документов.— М., 2008.
12. Улицкая Л. Неоязычество и мы // URL: http://bilingua.ogi.ru/research/2004/09/28/ulitskaya.html.
13. Филипп Парфенов, свящ. Христианство веры и христианство воли — конфликт или сотрудничество? // URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1582/ (дата обращения 16.03.09).
14. Фишман Л. В системе «двойной антиутопии» // Дружба народов. 2008.— № 3.
15. Худиев С. Даниэль Штайн, ортодоксия и ортопраксия // URL: http://www.radonezh.ru/analytic/articles/? ID=2383 (дата обращения 24.08.2007).
16. Чанцев А. Фабрика антиутопий: Дистопический дискурс в российской литературе 2000-х // Новое литературное обозрение. 2007. № 86.
17. Эпштейн М. Кризисный» и «антикризисный» — синонимы // Новая газета. № 31. 27 марта 2009.

Ю. А. Николаева

ОБРАЗЫ СЛЕЗ В РОМАНТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ М. Ю. ЛЕРМОНТОВА*

Романтизм как новый этап в истории искусства зародился в Германии. Он явился ответом на полную драматических событий современность (французская революция, захватническая война Франции против всей Европы, политическая и экономическая раздробленность некоторых государств). Новое направление в искусстве произвело настоящий художественный переворот. С романтизмом пришло время увлечения Средневековьем и рост интереса к национальной истории и культуре. Искусство романтизма ставит в центр личность, ее внутренний мир и субъективные переживания. В. И. Раздольская («Европейское искусство XIX века») пишет: «…романтизм действительно знаменует небывалый прорыв в эмоциональный мир человека, в самые разнообразные его проявления и оттенки. <…> Во всех самых характерных произведениях романтизма в литературе или изобразительном искусстве яркая, неординарная личность фокусирует все авторское внимание. Ее право на вольное проявление чувств, а во многих случаях и на свободу действий, утверждают все великие мастера романтизма»[1]. Большое значение для романтизма имеет историчность мышления, особый статус приобретают мистика и средневековая религиозность. Романтики проявляют интерес к исследованию преходящего, временного, субъективного (эмоции, чувства и т. п.) в искусстве. Они видят мир как некий непрекращающийся процесс возникновения, становления и умирания. Таким образом, идеал — это некая бесконечность. В своем творчестве художник-романтик, поэт-романтик возвышаются над толпой до идеального, то есть конечный человек стремится к бесконечному идеалу, который недостижим, отсюда как следствие — неудовлетворенность результатом, который принадлежит к миру конечному, а не к абсолюту, печаль и разочарование. Исследователь В. М. Жирмунский пишет: «Характерной чертой романтического восприятия мира является неудовлетворенность окружающим нас конечным и тоска по бесконечному, далекому…»[2] Жирмунский говорит о том, что романтики ищут бес-

---

* Текст доклада, прочитанного на конференции «Истина и диалог», Санкт-Петербург, РХГА, 27–29 мая 2009 г.

[1] Раздольская В. И. Европейское искусство XIX века.— СПб., 2005.— С. 7.

[2] Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика.— СПб., 1996.— С. 59.

конечное в конечном и романтизм развился на почве глубоко мистического движения и именно оно является его внутренней сущностью.

Е. Ф. Петинова, говоря о романтизме, отмечает: «…почти болезненное стремление проникнуть за грань видимой и осязаемой реальности, преодолеть порог, приблизиться к постижению феноменов жизни и смерти»[3]. Обыденная жизнь не позволяет романтикам достичь полного творческого удовлетворения, и они стремятся в область трансцендентного, в мир мистический, находящийся вне этого мира. А в окружающей их действительности романтики ищут мистический импульс для ее одухотворения и поэтизации. М. М. Дунаев в работе «Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература XVII–XX вв.» пишет: «…романтизм иррационален по природе своей, и в своем тяготении к крайностям он заглядывает в бездну иррационального — жажда инфернального заложена таким образом, в его эстетике…»[4] Все богатство духовно-эстетической палитры романтизма выражено в русской литературе, в творчестве А. С. Пушкина, В. А. Жуковского, Н. В. Гоголя, М. Ю. Лермонтова и других авторов. Но влияние духовного состояния эпохи на творчество русских литераторов отражалось по-разному. В поэзии Лермонтова оно проявилось через темы пессимизма, приоткрывая темную бездну и хаос. Михаил Юрьевич Лермонтов (1814–1841) придал русскому романтизму новое качество и иные образы. Это был «ночной» романтизм, окруженный «сумеречной» мистикой. И действительно, сумерки и полумрак наиболее соответствуют душевному и чувственному миру героев лермонтовских произведений. В. А. Котельников («Православные подвижники и русская литература») пишет: «Полученное праотцем и наследованное нами познание добра и зла, познание мира есть полусвет, в нем преобладает люциферическое свечение. Это то, что превосходно изобразил Лермонтов в своем “Демоне”: “Ни день, ни ночь — ни мрак, ни свет”»[5]. Несомненно, что в некоторых творениях Лермонтова присутствуют образы христианской духовности и красоты («Когда волнуется желтеющая нива» 1837, «Казачья колыбельная песня» 1838, «Ребенка милого рожденье» 1839), но вместе с тем иные произведения отмечены духовностью мрачной и безблагодатной. Поэт Лермонтов проявляет особое «тонкое и болезненное» восприятие бытия и мистического чувства, которое не всем романтикам свойственно в одинаковой мере. В. М. Жирмунский пишет: «Восприятие бесконечного требует особого склада характера. Оно предполагает в человеке некую пассивность, отдачу себя во власть душевным переживаниям. Оно предполагает также глубокое внимание к душе, прежде всего, к тому, что жизнь несет для души, некоторое презрение, может быть, к обычным, шумным интересам дня, к чрезмерной суетливости и озабоченности»[6].

По сути весь «сумрак» лермонтовской поэзии заложен в его нескольких ранних стихотворениях, таких как «Молитва» 1829 году, где говорится как дорога и притягательна земная жизнь с ее пороками, но в то же время она есть «могильный мрак», где человеку тесно. И другое стихотворение, написанное двумя годами позднее, «Ангел» — слова ангельской песни не могут звучать на земле, так как они доступны лишь в запредельном мире. Но «страшная жажда песнопенья» не дает покоя поэту

---

[3] Петинова Е. Ф. Русские живописцы 18 века.— СПб., 2002.— С. 316.

[4] Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII–XX вв. С. 65.

[5] Котельников В. А. Православные подвижники и русская литература.— М., 2002.— С. 17.

[6] Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика.— СПб., 1996.— С. 62.

и требует слов. Их подсказывает не Ангел, а злой дух. Следует отметить, что мятежный, мрачный дух был одним из излюбленных образов в произведениях романтиков. Эта «область» занимала кумира русских писателей начала XIX века — Дж.-Г. Байрона. Произведения, где главными действующими героями являются инфернальные существа, встречаются у русских писателей Жуковского В. А. и Подолинского А. И. Это демоны персидской мифологии — дивы, пери, эвлисы. Мелихов А. М. в работе «Человечность сверхчеловечества» пишет: «Образ гордого духа, бросающего вызов небу, будоражил умы многих романтиков, но лишь в лермонтовском "Демоне" этот мотив прозвучал с гениальной силой»[7]. Лермонтов был увлечен демонической темой. Его демон многолик и лукав, к Тамаре является не столько злодей, сколько чарующий обманщик. Лермонтовский демон не пугает прямым и открытым злом, а скорее манит образами «блаженства». В этом можно уловить перекличку с Мефистофелем Гете: «…часть силы той, что без числа творит добро, всему желая зла…»[8] Лермонтовский персонаж являлся носителем «зла природы», по его же собственным словам, при этом Лермонтов в своей поэме пишет: «То не был ада дух ужасный», тем самым разграничивая сферы своего героя и адской бездны. Отсюда следует вывод: что лермонтовский демон не абсолютное зло, а лишь представитель зла на земле. Автор неоднократно дает это понять: «Ничтожной властвуя землей, он сеял зло без наслажденья». Иеромонах Нестор (Кумыш) пишет: «Демон в поэме — это и символ жизненной среды, извне калечащей душу человека, и в то же время реально существующий дух зла, незримо примешивающийся к человеческой деятельности и искажающий внутренний мир человека изнутри, через прикосновения к его душе. Можно утверждать, что Демон в качестве символа зла был избран Лермонтовым в поэме не только в силу литературной традиции, но и в соответствии с опытом его духовной жизни. Существующее зло по представлениям поэта, в своих проявлениях распадается на две составные части: оно действует на человека извне и изнутри. Олицетворяя совокупную силу существующего зла, как внешнего, так и внутреннего, Демон влияет на Тамару и извне, например, через гибель жениха и его свиты, и изнутри, терзая ее душу "мечтой неотразимой"»[9]. Визуально лермонтовский демон предстает перед Тамарой не в виде зооморфного чудища, а красивым юношей, но черты его наполнены холодом, а взгляд очей подобен «режущему кинжалу». И здесь присутствует та же амбивалентность: «Ни день, ни ночь — ни мрак, ни свет». Интересно описание внешности самого Михаила Юрьевича, оставленное его современником И. С. Тургеневым, который обратил внимание на то, что в салоне важной петербургской дамы — княгини Шаховской Лермонтов не снял ни сабли, ни перчаток и сидел, угрюмо глядя на гостей, вызывая неприязнь и страх. Тургенев пишет: «В наружности Лермонтова было что-то зловещее и трагическое, какой-то сумрачной и недоброй силой, задумчивой презрительностью и страстью веяло от его смуглого лица, от его больших и неподвижно-темных глаз. Их тяжелый взор странно не согласовывался с выражением почти детски нежных и выдававшихся губ»[10].

---

[7] Мелихов А. М. Человечность сверхчеловечества: Лермонтовские чтения 2006: Сборник статей.— СПб., 2007.— С. 85.

[8] Цит. по: Гете И.-В. Стихотворения. Фауст.— М., 2002.— С. 333.

[9] Иеромонах Нестор (Кумыш). Опыт прочтения поэмы М. Ю. Лермонтова «Демон»: Лермонтовские чтения 2006: Сборник статей.— СПб., 2007.— С. 97.

[10] Цит. по: Лермонтов М. Ю. Герой нашего времени.— М., 1964.— С. 7.

Художественное пространство поэмы, куда помещены герои, беспредельно, это земля и небо, Кавказ и необъятные шири воздуха с «кочующими караванами» небесных тел, так же как и историческое пространство — от сотворения мира и «невинности» демона, предшествовавшей его отпадению от Бога, через столетия, до времени дочери царя Гудала Тамары и далее до нескончаемости будущего, через мирочувствование демона: «Моя ж печаль бессменно тут. И ей конца как мне не будет». Лермонтов придает поэме поистине космический масштаб. И это взаимодействие двух миров также связано с описанной выше двоичностью зла, окружившего Тамару: « В силу такой двунаправленности демонической деятельности события в поэме "Демон" разворачиваются в двух областях, в двух сферах: в мире невидимом (Бог, Ангелы, демон) и в мире осязаемом, имеющем свои конкретные этнографические очертания, свою национально-историческую плоть (пейзажи Кавказа, селение Грузии, дом Гудала, монастырь). Движение сюжетного действия сплетает, соединяет два мира в единое целое»[11].

Лермонтов изобразил демона не добрым, и не злым, хотя и называет его иногда «злым духом». Демон — равнодушен и считает что Бог так же равнодушен, как он сам. Ведь Бог, по мнению демона, «занят небом, не землей». Так демон обречен жить самим собой, жить в тягостной тоске и унынии и в этом заключается его проклятие. Дунаев отмечает, что в поэзии Лермонтова именно дух зла символизирует абсолютно одинокое начало. «Греховно в одиночестве уныние. Такое уединение безблагодатно»[12]. Дунаев пишет, что в Великопостной молитве соседствуют гордыня и уныние, они неразлучны. Из неудовлетворенности гордыни порождаются отчаяние и тоска. И все ценности бытия обесцениваются.

Демон говорит, что он желает «с небом примириться», но при этом продолжает в высокомерии своем обличать сотворенный Богом мир. Он считает, что на земле «ни истинного счастья, ни долговечной красоты», а лишь ложь и предательство. Демон убежден в несовершенстве человеческих чувств. Даже в своем монологе демон сокрушается о своих личных страданиях, ставя их намного выше страданий других существ. Пытаясь преодолеть свое отчуждение от Бога, и при этом, не желая признавать никакой вины перед Богом, демон еще больше укореняется во зле. Ю. В. Манн пишет: «…диалектика "Демона" такова, что примирение неуловимо оборачивается в нем новым бунтом, возвращение — новым бегством…»[13] Из этого состояния «холодного» отчуждения демона выводит чувство к земной девушке Тамаре. Но любовь ли это?! Следует вспомнить слова Апостола: «Любовь долго терпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла» (1 Кор. 13:4–5). В одной из сцен демон является в обитель, чтобы предстать перед Тамарой. Он слышит звуки небесного пения. Они настолько прекрасны, что рождают в потрясенном демоне воспоминания о потерянном рае. «Главная характеристика песни заключается именно в том отклике, который она породила в душе демона, личности, зараженной неисцельной болезнью гордого отрицания… Безымянная песня имела такую огромную силу воздействия, что ис-

[11] Иеромонах Нестор (Кумыш). Опыт прочтения поэмы М. Ю. Лермонтова «Демон». Лермонтовские чтения 2006: Сборник статей.— СПб., 2007.— С. 97.

[12] Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература XVII–XX вв. С. 60.

[13] Манн Ю. В. Русская литература XIX века. Эпоха романтизма.— М., 2007.— С. 258.

торгла из демонических глаз слезу горького, “нечеловеческого” сожаления. Звуки этой песни раздались в тот опасный миг, когда перед дверью келии Тамары остановился ее искуситель, раздираемый приступами душевной борьбы. Предназначение этой песни заключалось в том, чтобы вызвать в душе героя смятенность и ею приостановить выполнение коварного “демонического совета”. В ее звучании трудно не увидеть действие высшего, промыслительного начала, в жизненно важный момент останавливающего выполнение умысла “злого” и оберегавшего Тамару от осуществления губительного “совета”»[14]. Примечательно, что прекрасные звуки райского пения Лермонтов уподобляет слезам: «И звуки те лились, лились, как слезы мерно друг за другом». И эти нежные небесные звуки-слезы вызывают слезы в демоне, слезы с полярно противоположным значением. Из глаз демона вырывается слеза — «тяжелая», «нечеловеческая», «способная прожечь камень». Лермонтов здесь намеренно усиливает определение «жаркие слезы», «горючие слезы». Но в демоне нет покаянного смирения, и о сотворенном им зле он продолжает вспоминать без раскаяния, с оттенком поэтической грусти. Таким образом можно видеть, как неоднозначна и сложна символика слез в поэме «Демон»: с одной стороны, это слезная песня небес и слеза демона, которая не является знаком покаяния и восстановления утраченной связи между отпавшим существом и Богом.

Так же мучительны и безблагодатны слезы другого лермонтовского героя Мцыри. То же присутствие гордыни и сердечной незаполненности. А в пустоту души человека, после его разрыва с Богом, неизбежно вторгается зло. Мцыри бежит из монастыря, одержимый гордыней, он хочет действия и понимает, что дела его не принесут пользы, ненавидит людей и сам же страдает от их равнодушия. В своей самости, в своей неуемной жажде к свободе Мцыри находит лишь страдания. Дунаев пишет о том, какой несамостоятельной становится личность, «стремящаяся к свободе и проявлению творческой неординарности, когда она пытается осуществить это проявлением и действием своей исключительной воли, бросая вызов воле Божией. Романтический герой всегда молится безбожною молитвою: “Да будет воля моя”. Но воля его в подчинении у страстей… Романтическому гордецу недоступно понимание того, что для аскезы и молитвы нужна большая внутренняя сила, большее напряжение воли, нежели для самого яркого обнаружения молодецкой удали и необузданных страстей»[15].

Слезам Мцыри в лесной чаще предшествовала страшная сцена отчаяния:

Тогда на землю я упал
И в исступлении рыдал
И грыз сырую грудь земли,
И слезы-слезы потекли
В нее горючею росой[16].

И здесь Лермонтов опять вводит другой, противоположный, удивительно красивый образ слез. Вокруг Мцыри цветет «Божий сад», где птицы щебечут «о тайнах неба и земли», воздух кристально чист и можно видеть «ангела полет». В этой удивительной тишине цветут растения, которые хранят «следы небесных слез».

---

[14] Иеромонах Нестор (Кумыш). Опыт прочтения поэмы М. Ю. Лермонтова «Демон». Лермонтовские чтения 2006: Сборник статей.— СПб., 2007.— С. 91

[15] Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература XVII–XX вв. С. 64.

[16] Лермонтов М. Ю. Сочинения в 2-х т.— Т. 1.— М., 1970.— С. 699.

Иисус Христос в Нагорной проповеди сказал: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся», тем самым статус слез в Новом Завете оказывается весьма высоким. Французские исследователи Жак Ле Гофф и Николя Трюон пишут: «В Новом Завете содержится важный материал, позволяющий придать слезам позитивный характер, начиная от слез Христа и заканчивая пророческими стенаниями Иоанна… Начиная с XI века дар слез даже стал своеобразным критерием святости. Праведники жаждали слез, расценивая их как заслугу или дар, добродетель или благодать, habitus (обычное состояние), согласно Фоме Аквинскому, или харизму»[17]. В Библии говорится, как Иисус трижды проливает слезы: когда узнает о смерти своего друга Лазаря — «Иисус прослезился» (Ин. 11:35), когда думает об ужасной участи Иерусалима — «И когда приблизился к городу, то смотря на него, плакал о нем» (Лк. 19:41), третий эпизод производит самое сильное впечатление, поскольку Иисус плачет на Масличной горе накануне распятия (Евр. 5:7). Так слезы наделяются символическим смыслом, средством сообщения между Божественным и человеческим.

В творчестве Лермонтова ощущение демонического присутствия в мире не умаляло осознавание поэтом Божественной основы человеческой личности и всего мироздания в целом. Дунаев, размышляя о творчестве Лермонтова, пишет: «…явно сказывается чувство соборного сознания, которому он был не чужд и которое парадоксально контрастирует с чувством замкнутости и одиночества, столь свойственным поэзии Лермонтова»[18]. Действительно, тема хаоса не омрачает все творчество поэта, а лишь резче выделяет по религиозности, по эмоциональному накалу, по настроению, такие вещи, как «Молитва» 1837 года, «Молитва» 1839 года, «Выхожу один я на дорогу» — это стихотворение Лермонтова прочитывалось философом К. Н. Леонтьевым как, безусловно, религиозное. Он усматривал в нем псалмодическую основу. «Молитва» 1837 года полна самоотречения любви, вот где действительно «Любовь не ищет своего…», особенно широко известна лермонтовская «Молитва» 1839 года, где Лермонтов с удивительной откровенностью вводит образ просветленных молитвенных слез:

С души как бремя скатится
Сомненье далеко,
И верится, и плачется,
И так легко, легко[19].

«Подобные строки рождаются не холодным рассудком, а душевным жаром того, кто знает, что такое сладость молитвы»[20]. Личное восприятие поэтом внутренних терзаний и духовных борений позволили ему в совершенной поэтической форме передать образы слез: от демонических слез гордыни и злобного бессилия, до светлых слез христианской любви и молитвенного смирения. Такие полярно несовместимые образы создают мощную напряженную энергию в «лермонтовских эстетических фантазиях». Иеромонах Нестор (Кумыш) пишет: «Поэтическое творчество Лермонтова, взятое в своей совокупности, убеждает в том, что в лучшие моменты своей жизни

[17] Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в средние века.— М., 2008.— С. 70–71.

[18] Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература XVII–XX вв. С. 63.

[19] Лермонтов М. Ю. Сочинения в 2-х т. Т. 1.— М., 1970.— С. 335.

[20] Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений. Православные подвижники и русская литература XVII–XX вв. С. 63.

поэт не только высвобождался из-под влияния демонической силы, но и отстаивал высшую правду бытия»[21]. «Лермонтов, всю свою жизнь терзаемый демоническим началом, был не поборником зла или певцом гордыни, а мучеником поэтического долга, своим творчеством осуществившим великую миссию служения Истине»[22].

Душа поэта, отмеченная озарением Божественной истины, не может быть без остатка подверженной демоническому влиянию. Лермонтов прочувствовал относительность сил зла, так как зло по сути своей не может претендовать на равенство с Богом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гете И.-В. Стихотворения. Фауст.— М., 2002.
2. Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература XVII–XX вв.
3. Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений. Православные подвижники и русская литература XVII–XX вв.
4. Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика.— СПб., 1996.
5. Иеромонах Нестор (Кумыш). Опыт прочтения поэмы М. Ю. Лермонтова «Демон». Лермонтовские чтения 2006: Сборник статей.— СПб., 2007.
6. Котельников В. А. Православные подвижники и русская литература.— М., 2002.
7. Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в средние века.— М., 2008.
8. Лермонтов М. Ю. Герой нашего времени.— М., 1964.
9. Лермонтов М. Ю. Сочинения в 2-х т.— М., 1970.
10. Манн Ю. В. Русская литература XIX века. Эпоха романтизма.— М., 2007.
11. Мелихов А. М. Человечность сверхчеловечества: Лермонтовские чтения 2006: Сборник статей.— СПб., 2007.
12. Петинова Е. Ф. Русские живописцы 18 века.— СПб., 2002.
13. Раздольская В. И. Европейское искусство XIX века.— СПб., 2005.

[21] Иеромонах Нестор (Кумыш). Опыт прочтения поэмы М. Ю. Лермонтова «Демон». Лермонтовские чтения 2006: Сборник статей.— СПб., 2007.— С. 99.

[22] Там же. С. 103.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

В. Н. Дробышев

ЗАМЕТКИ О ВЫСТУПЛЕНИИ С. С. ХОРУЖЕГО «ФИЛОСОФИЯ КЬЕРКЕГОРА КАК АНТРОПОЛОГИЯ РАЗМЫКАНИЯ»

Доклад С. С. Хоружего, сделанный им на заседании Историко-методологического семинара «Русская мысль» в РХГА 2 июня 2009 года, вызвал, как и предыдущее его выступление на этом семинаре, неподдельный интерес у его участников. Широта и новизна мысли Сергея Сергеевича, глубина его анализа и доскональное знание материала не могут не поражать даже самый искушенный философский ум. В силу этого обстоятельства всякий спор с основателем синергийной антропологии, ведущийся на его «территории», заведомо обрекает оппонентов если и не на упреки в невежестве (хотя Сергей Сергеевич не скупился и на них), то уж точно в «недопонимании». Впрочем, это характеризует нарождающееся направление философии скорее положительно, поскольку именно претензия на новизну видения и понимания является критерием подлинности философского дискурса.

Тем не менее мы рискнем высказать некоторые сомнения в тех озвученных Сергеем Сергеевичем основаниях, по которым портрет выдающегося философа занимает почетное место в Институте синергийной антропологии.

Представляется, что последние исследования С. С. Хоружего, в том числе и рассматриваемый доклад, все больше уводят синергийную антропологию от ее «энергийных» истоков (прокламированных, например, в «Диптихе безмолвия») в область «троякого размыкания», коим описывается человеческая реальность и которое явно смещает синергийный замысел от онтологии в область практик саморепрезентации человека (строго отличаемых от психопрактик). Великолепное по своей внутренней логике авторское «размыкание» Кьеркегора вынуждено было также обходить и субстанциализм родоначальника экзистенциализма, который в первом приближении довольно резко противоречит извлеченным из его творчества типам «размыканий» и навевает сомнения в слишком поспешном зачислении его в стан предтеч синергийной антропологии.

Начнем с того, что, по С. С. Хоружему, вера означает «актуальную встречу, актуальный контакт с Божественной реальностью». Несомненно, этот контакт мыслится как энергийный, а не эссенциальный. Но все же он остается контактом, то есть пусть и эмпирическим, ничем не обязанным законодательству разума, но несомненным доказательством бытия Бога для всякого, кто способен пойти по «пути восхождения».

Достаточно вполне осознать это обстоятельство, чтобы увидеть, что мысль Кьеркегора явно противоречит такому пониманию веры. Парадоксальность экзистенции, о которой говорит Кьеркегор, заведомо исключает малейшую уверенность не только в обретении, но и в «бытии» вечного блаженства, представление о котором не может по своему существу покидать область рассудка, поскольку всякое опосредование превращает его в идею, устраняющую парадоксальное «временение к вечности», то есть попросту говоря, уничтожает веру в пользу знания, строго выведенного из рационального априори. Коротко говоря, если есть «контакт», то верить остается разве что в его последствия, то есть Божественное обетование, сохраняя вере один лишь ее ветхозаветный смысл.

Отсюда более чем сомнительным представляется вывод Сергея Сергеевича о том, что Кьеркегор говорит о пути к вере, и что поиски этого пути фундируют все шесть «сценариев» датского философа. Слова о «вере как жизненном задании» фактически означают, что некий человек откуда-то узнает, что вера — это нечто хорошее, делающее его собственно человеком, неповторимой индивидуальностью, и он начинает стремиться к тому, чтобы ее обрести. Кьеркегор же говорит совершенно об обратном — он не ищет никакого «пути» к вере, кратко бросая, что «*религиозность А*» (ускользающая в так или иначе положенную вечность, полагающая себя в некое Тождество) врождена человеку, но, напротив, показывает, как тяжело дело веры, насколько трудно жить с верой, насколько она абсурдна по своему существу, дает понять, что никакого «пути к вере» как к некоей поставленной себе цели нет и быть не может, и что такой «путь» — из разряда тех «воскресных» христианских «воспоминаний» о Боге, которые делают христианство «невыносимо легким» делом, то есть антихристианством. За «путем к вере» фактически стоит желание избавиться от этих трудностей: вот я обрету веру и — «блажен, кто верует…». Для Кьеркегора вера, если она есть, проявляет себя в том, что индивид экзистирует, погружается во внутреннее, пребывает в состоянии абсурда, вины и т. п., то есть отнюдь не в состоянии блаженства. Поэтому к вере невозможно стремиться как к какой-то цели. Тем более он яростно возражал бы против того, что вера обеспечивает энергийный или какой-то иной «контакт» с Богом: иначе в вере не было бы никакого абсурда, никакого мучения от неизвестности относительно бытия и достижимости того, во что человек верит.

Речь Хоружего скорее подходит к онтическому верованию, как, например: я верю, что справедливость в этом деле победит, и это дает мне силы для борьбы. Никакого онтологического размыкания, которое погружает человека в хаос абсурда, в этом веровании нет. Оно по существу и есть докса, то есть знание, но только существенно обремененное модальностью, потенциальностью, каковая — первейший враг синергии, поскольку она вместо дилеммы бытия и небытия (а смысл последнего не имеет ничего общего с диалектическим «ничто») подсовывает дилемму присутствия и отсутствия, диалектику отрицания, в рамках которой все не сбывшееся, не оправдавшее веру оказывается непознанным или неправильно помысленным, то есть снятым в своей отрицательности тем, что является истинным (соответствующим своему понятию) и поэтому неизбежно так или иначе являющимся реальностью (хотя бы и в отрицательном модусе вроде возмездия или взаимного разрушения, или просто житейской неудачи).

Если вышесказанное верно, то и «зависание», о котором говорит С. С. Хоружий, характеризует у Кьеркегора вовсе не выбор пути к вере, а само нахождение в вере. Он слишком много говорил об абсурдности веры, чтобы не замечать этого обстоятельства.

Собственно же выбор его вообще не интересует, поскольку он рассуждает о том, что значит быть христианином, а не о том, как им сделаться (кроме кратких замечаний о парадоксальности христианского воспитания), перейти в «открытость» и т. п.

Синергийный опыт представляется нам опытом «истирания» феноменологической предметности смыслов в рамках «онтологического размыкания», в актах веры, а описание этого опыта — началом синергийного философствования. Поэтому если говорить о синергийности Кьеркегора, то она заключена скорее в его понимании экзистенции, где всякая предметность оставляется в неразрешаемой и неснимаемой самопротиворечивости в отношении небытия, которое безразлично ко всякого рода отрицаниям и диалектическим противоречиям. Поэтому же кажется весьма спорным вывод С. С. Хоружего о том, что экзистенциализм сошел с философской сцены. Более того, экзистенциализм, в особенности такой, какой мы находим, например, у Г. Марселя, весьма актуален, прежде всего, для самой синергийной антропологии.

Кьеркегор ратует за диалектику, но за ту, которая характеризует сугубую имманентность экзистенции и особенность которой состоит в отсутствии всякого опосредования, которое бы, так или иначе, примиряло противоположности. Корнем этой «внутренней диалектики» является парадокс временения, суть которого — «вхождение в вечность», экзистирование к вечности, не имеющее никаких устойчивых моментов этой вечности внутри себя самого, никакого достоверно добытого согласно априорным принципам разума знания о ней и никакой уверенности в ее достижимости. Невозможность какого-либо рационального присвоения этого парадокса, в т. ч. и посредством гегелевского синтеза, образует подлинную диалектическую суть экзистенции,— между временем и вечностью нет посредника, временение к вечности не может быть снято в качестве момента какого-то абсолютного синтеза, будь таковым трансцендентальное «я», философская идея Бога, абсолютная идея и тому подобное Тождество. «Внешняя диалектика» — диалектика окружающей действительности — вполне рациональна и спекулятивна. Кьеркегор бьется за понимание того, что она не применима к экзистенции. «Внутренняя диалектика» — очень тяжелое дело, поскольку это дело всей реальной жизни конкретного человека, а не спорадических спекуляций его духа или даже непрерывного бдения «мирового духа». Эта трудность обусловливает постоянное «проваливание» парадоксальной диалектики экзистирования в диалектику внешнюю — от «религиозности» через спекулирующую этику к чистой внешнести эстетического. Началом этого «проваливания» является «ускользание в вечность», утверждение в качестве основы экзистирования чего-то незыблемо-вечного, некоего Тождества (которому подспудно подчиняется и сам Бог) внутри самого парадоксального экзистирования-к-вечности. В этом отношении дискурс Кьеркегора близок к делезовской борьбе с Тождеством с тем, конечно, отличием, что Кьеркегор никогда не утверждал бы на месте Тождества Различие, которое по сути то же Тождество, но с отрицательным знаком. Экзистирование всегда конкретно, но эта конкретность не есть предметное утверждение собственного отличия от других (из такой предметности Кьеркегор, в частности, весьма подробно критиковал средневековое монашество). Вопрос о различии в этом контексте вообще теряет значение, поскольку он ничего не может вопрошать применительно к сугубо индивидуальному страстному желанию вечного блаженства. Здесь, как представляется, и содержится возможность синергийного понимания Кьеркегора — ведь подлинно экзистирующий человек, пусть даже эта его подлинность не должна, по Кьеркегору, иметь никакого внешнего выражения, неизбежно должен разрушать

«внешнюю диалектику», служащую Тождеству там, где «внешность» по тем или иным конкретным жизненным обстоятельствам этого индивида вынужденно затрагивает его «внутреннее». Именно здесь, а не в трудноприписываемом Кьеркегору «размыкании», открывается возможность его синергийного прочтения и основанной на таком прочтении синергийной философии Различия, которая способна выразить проявление «внутренней диалектики» в «диалектике внешней»,— «внутреннее» является той силой, которая истощает предметные смыслы «внешнего», не отменяя их внешне-диалектическое схождение в Тождестве, но отменяя это схождение как онтологически определяющее экзистенцию.

К ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ОБЩЕСТВ В РОССИИ

Филиппенко Н. Г. Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919): Очерк истории. Киев: Изд. «ПАРАПАН», 2009. 140 с.

Религиозно-философские общества в России начала XX века — явление в нашей культуре уникальное и тогда же вполне закономерное. Уникальны они тем, что инициатива их создания исходила от русской культурной, художественной и интеллектуальной элиты, которая почувствовала необходимость искать Бога. Закономерны же потому, что увенчивали одну из замечательных традиций русского сознания — одействорить, воплотить истину, которая уже найдена и известна. И если Бог есть истина, то он должен находиться не где-то там, в запредельной трансцендентной реальности, а здесь, и вместе с рядовыми людьми трудиться над устроением Царствия Его на Земле. То была традиция социального христианства.

Такие общества были в Москве, Петербурге, Рыбинске, Тифлисе. В одном из архивных документов названо общество в Нижнем Новгороде. Судя по имеющейся литературе, лучше всего известна история Санкт-Петербургского РФО. В Киеве Религиозно-философское общество существовала почти 11 лет (1909–1919). Недавно оно было воссоздано. Оно возобновило издание журнала «Христианская мысль» (вышло уже четыре интересных номера), а его активисты успешно изучают историю своих славных предшественников.

Одним из промежуточных результатов такого изучения является рецензируемая книжка, написанная учёным секретарём воссозданного КРФО Н. Г. Филиппенко. Подзаголовок так и говорит: «Очерк истории», обозначая тем первую попытку воссоздать документально, как можно полнее, «историю организации и историю идей» этого общества (С. 5).

В книжке четыре главки с описанием четырёх времён жизни КРФО: становления Общества под председательством П. В. Тихомирова (1908–январь 1910), его деятельность при руководстве профессоров Киевской Духовной академии П. П. Кудрявцева (февраль 1910–май 1912), а затем В. И. Экземплярского (осень 1912–1916). Обе главы объединены заголовком «Под сенью Киевских Духовных школ». Четвёртая, небольшая глава рассказывает о «времени потрясений», о 1917–1919 годах, когда Общество под председательством В. В. Зеньковского завершало свой путь в муках умирания старой России.

В книжке даны два нужных приложения: «Перечень заседаний КРФО» за одиннадцать лет его существования (всего было 110) заседаний) и список участников КРФО.

Имеется также «Список литературы» по вопросу (119 позиций, а также пространные авторские примечания к каждой главе, в том числе и библиографического характера. Можно думать, что книжка будет полезным пособием для изучающих историю религиозно-общественных движений в России.

Автор уделяет необходимое и большое внимание к истории организации общества. В отличие от Московского (хотя на 9 с. автор сближает КРФО с ним) и Петербургского РФО, где изначально тон задавали светские его организаторы, Киевское общество создавалось преподавателями Киевской духовной академии и училищ. Это и наложило специфический отпечаток на позднейшую работу Общества — оно связало свою судьбу с церковью (С. 29), заняв отчётливо видимую иную позицию, нежели свойственную Петербургскому и даже Московскому обществам. Более определённо, чем этим двум Обществам, Киевское подтвердило, что для него «не существовало абстрактной религиозности, а «быть христианином» означало «принадлежать к Церкви» (С. 21).

Впечатляюще звучит рассказ автора о драматических страницах истории КРФО: об абсолютно неоправданных атаках церкви на профессора КДА и одного из руководителей КРФО В. И. Экземплярского (С. 53–58), о синодальном запрете на участие служащих духовных учреждений в работе обществ, не получивших официального признанья Св. Синода (С. 59–60). Теперь послушные профессора Духовной академии, возглавлявшие Общество, покидают его. Общество теряет своих деятельных участников (П. П. Кудрявцев, В. З. Завитневич, И. П. Четвериков и др.); все узна́ют, что диалог богословов и философов официально не одобряется. Помимо этих эпизодов, в книжке освещён ещё один, очень интересный в свете современной суверенной Украины. На нескольких страницах рассказано о том, как члены КРФО (и, в частности В. В. Зеньковский) обосновывали автокефалию украинской церкви (со с. 107 и далее). Помимо того, автор исправляет мнение о будто бы состоявшемся слиянии Киевского научно-философского общества и КРФО.

Следуя за временем заседаний КРФО, автор обнаруживает многообразие докладов на них — от «религиозного содержания русской поэзии» до «христианского юродства» и, что более важно, многоаспектных подходов к решению основных проблем для Общества — христианство и христианская церковь в их отношении к жизни, к обществу и государству. Н. Г. Филиппенко пишет о широком спектре мнений и установок, бытовавших на заседаниях Общества, о полемике, постоянно сопровождавшей их. В «Послесловии» она называет три направления, по которому пошло идейное развитие КРФО. Первое — когда Обществу навязывается сугубо теоретическое обсуждение вопросов религии, безотносительно к институту церкви, что делало возможным поиски новых форм христианства. Другое направление признаёт теософию универсальным учением о мистическом богопознании, индифферентным к наличному вероисповеданию. Третье направление, по которому в конце концов и последовало идейное движение Общества, соединяло философское осмысление христианской истины и церковную жизнь. Потому и журнал «Христианская мысль» определился как «орган православного самосознания» Старая русская идея воцерковления жизни и культуры получает новое дыхание в работе РФО.

По-видимому, достойная, лояльность Общества к «исторической церкви» (используя терминологию того времени) составляет его главное отличие от Петербургского РФО (более склонного к сектантству и конфликту с властью и церковью) и от Московского (скорее академического, создавшего бесценный фонд религиозно-философской литературы).

Автор даёт очень высокую оценку своему труду. На странице 118 она пишет: «Итак, реконструкция истории Киевского Религиозно-философского общества состоялась, заполнен ещё один пробел в истории философской мысли и общественной жизни дореволюционной России» и т. д. В общем и целом рецензент согласен с такой самооценкой с удовлетворением замечая, что Н. Г. Филиппенко понимает, что впереди ещё много работы: «сделаны лишь первые шаги» к анализу идейного наследия КРФО (и других обществ, добавлю я), каковое нужно вписать в контекст русской религиозной философии, обнаруживая в нём и традиционные, и новаторские мотивы и содержания.

Обращение к опыту жизни и мысли Религиозно-философских обществ весьма актуально. Нынешний союз церкви и государства, создаваемый сверху, иногда принимает формы, которые не коробят только тех, кого именуют «православнутыми». По-настоящему верующих, скептиков и людей секулярного сознания, понимающих социокультурную ценность религии, это смущает. Возможно, опыт Религиозно-философских обществ в решении вопросов взаимодействия общества, государства и церкви будет воспринят ими с благодарностью.

В заключение — небольшие критические замечания. На первых же страницах автор формулирует задачи Религиозно-философских обществ, и могла бы сделать это точнее. Неточно, что стержнем религиозно-философского возрождения в России конца XIX–начала XX века было «стремление осознать, что такое православие». Вернее было бы сказать, что стержень составила более широкая задача понять христианство в его отношении к жизни, прогрессу, культуре. Вопрос о православии либо выступает детонатором более общего вопроса о христианстве, либо следует в рамках решения последнего. Затем автор пишет о двух, якобы существующих упрощениях в понимании религиозно-философского ренессанса, когда он будто бы сводится к деятельности отдельных лиц и рассматривается только как явление философской жизни. Откуда автор взяла эти «упрощения», остаётся только гадать.

Наконец, последнее. Книжку завершает один документ КРФО — воззвание к «братьям-христианам», которое осуждает еврейские погромы, устроенные этими «братьями». Правда, КРФО почему-то возлагает вину за эти погромы на «кровавый туман большевизма», и автор книги, похоже, согласна с этим. Умеренный антибольшевизм, внезапно и некстати заскочивший в книгу (С. 85, 114–115, 117), есть, по-видимому, дань нынешней моде на антикоммунизм и антисоветизм. Но, во-первых, имеется другое документальное свидетельство о киевских делах того времени — роман М. А. Булгакова «Белая гвардия». Во-вторых, надо всё же помнить, что Гражданская война — это общее горе и белых и красных, в котором не было правых и виноватых. Все были правы, и все были виноваты.

А. А. Ермичёв

Туровцев Т. А. Творение и преображение.
СПб.: Церковь и культура, 2008. 324 с.

Книга Т. А. Туровцева затрагивает актуальную тему не только богословия, но науки и философии. Его исследование представляет собой синтетический анализ проблемы времени и вечности в контексте союза науки, философии и богословия. Тем самым сделан вызов философии, поскольку исследовать природу и человека без обращения к понятию вечности — значит не затрагивать их онтологическое основание. Отвечая духовному запросу нашего времени, философия должна исполнить свой долг перед богословием.

За отсутствием современных исследований автору приходится опираться на классическую философию. Он не ставит задачу систематического исследования той или иной философской категории, а лишь использует ее для прояснения богословских проблем. Чтобы подчеркнуть «временность» падшего мира, он опирается на априорные формы чувственности И. Канта. Поскольку у Канта время субъективно, зависит от человека, постольку оно результат грехопадения.

Обращение к классическому наследию объясняется тем, что оно исследовало антитезу временного и вечного. Чего не скажешь о постклассической философии, онтология которой не соответствует своему понятию (смыслу), так как абстрагируется от вечного бытия. В этом смысле она ориентируется на научное мировоззрение, выступает «служанкой» науки.

Опираясь на классическую философию и святоотеческое богословие, автор поставил задачу провести границу между человеческой духовностью до и после грехопадения. Поскольку творение — «онтологическая реальность», постольку мышление ее исследователя тоже должно обладать соответствующим статусом. Таким образом, автор исходит из классического тождества мышления и бытия: «чтобы мысль тем самым обоснованно являла онтологический статус творения, способ его бытия. Очевидно, что такая возможность есть у мысли богословской и философской» (С. 19). Он справедливо заключает, что необходимо привлекать «философский опыт для понимания догмата» о творении, чтобы выявить, «где действуют, а где исчерпываются философские онтологические ресурсы» (С. 20).

Т. А. Туровцев подчеркивает отсутствие у современных исследователей философской культуры, которую затмила вера в науку. Вследствие чего оказывается, что

современная наука превзошла библейскую. Последняя, с точки зрения «продвинутых богословов», является «наукой несовершенной». Тем более святоотеческие комментарии. В связи с полным непониманием ограниченности научного познания, которое Платон характеризовал как вероятное, а некоторые современные философы науки ставят еще ниже, автор констатирует: «Мы имеем дело с полной капитуляцией богословия перед естественной наукой» (С. 25). Богословы не осознают абстрактность научного знания, принимают его методологию как истину в последней инстанции. Благие намерения без понимания природы научного знания оборачиваются редукцией онтологической реальности к физической, вечности к времени.

Проблема «начала» мира стала актуальнейшей темой науки, а следовательно, и современной философии. Теории эволюции, Большого взрыва и пр. тому подтверждение. Как отмечал Ньютон, рассуждения о природе материи (гравитации) могут носить лишь гипотетический характер. Сегодня стало ясно, что цель науки состоит в практическом применении научных достижений, а не в понимании законов природы. Пониманием занимается метафизика. Поэтому на нее и должно опираться богословие: «Ибо мы исходим из очевидного: статусом онтологического суждения обладает именно философия, но никак не естественная (позитивная) наука» (С. 35). Возникает вопрос: «Каким языком говорить о первотворении?» (С. 33). Метафизика может заниматься тварным бытием после грехопадения, а «первотворение» относится к богословию. «Непосредственное сознание» современных ученых допускает, например, такое суждение: через какой-то промежуток времени после Большого взрыва возникло время. Избавиться от подобных высказываний оно может только с помощью богословия. Поскольку даже метафизика не может судить о том, в каком смысле мы говорим о времени (какая размерность) до грехопадения. День, «в который сотворил Бог небо и землю», имеет вневременной смысл, подчеркивает Т. А. Туровцев.

Автор привлекает обширный историко-философский материал, охватывающий онтологическую тематику от элеатов до Хайдеггера и Гуссерля, тем самым подчеркивая «вневременной» характер метафизики. Непонятно, правда, отсутствие представителей русской религиозной философии. Например, учение Н. Бердяева о творческой (преобразующей) деятельности человека, о его свободе. Ответ на этот и другие «недоработки» банально прост. В решении поставленной задачи автор мог опереться только на классику. Поскольку до него темой «творение и преображение» в ключе философствующего богословия никто не занимался. Тем более что, как он отмечает, «мало кто среди богословов выделял понятие “дух” в качестве особой составляющей природы человека, такого же “субстрата”, как душа и тело» (Примеч. 2 к с. 249). Понятие духа систематически было разработано только Гегелем, сблизившим дух и мышление. Тогда как отечественные мыслители прельстились «научным мировоззрением».

Исследование человеческой природы без обращения к книге Т. А. Туровцева сегодня будет неполным. Она проясняет те трудности, с которыми столкнулась немецкая классическая философия. В особенности такие, например, как «развитие в вечности», взаимодействие абсолютного и конечного духа и др. Объяснить «развитие Бога», которое постулирует Гегель, можно только с учетом рассматриваемой автором темы «творение и преображение». Творение продолжается, поскольку Бог участвует в жизни природы и человека. Или, как утверждает Гегель, природа сама по себе не развивается. Ее эволюция управляется идеей (Божественной).

Автор прав, что выразить в понятиях синергию Бога и человека без текстов Священного Писания невозможно. Основной упор поэтому сделан на онтологическом

(Божественном) аспекте сотрудничества Бога и безгрешного человека. Не отрицается и синергия грешного человека. Если человек свободное существо, он не может не преобразовывать жизнь: «Бог творит человека, наделяя его способностью действовать свободно. Следовательно, творимая реальность раскрывается не только как чудотворение, но в той же мере должна пониматься как непрерывное действие человека» (С. 217). Бог изначально замыслил преобразующую задачу человека: «Преображение — это самостоятельное действие творения, точнее говоря, это его собственная, из него самого исходящая динамика. Следовательно, искать ее надо в активном действии человека. Оно, как известно, непосредственно вложено чудотворением и заповедано Богом» (С. 225).

Нельзя, конечно, согласиться с утверждением, что научный «закон представляет собой некоторую самостоятельную реальность, отдельную от бытия как такового» (С. 211). Абстрактность научных утверждений не лишает их связи с бытием. Иначе мы и пальцем не могли бы пошевелить (Кратил). Поэтому нельзя отрицать, что «Бог есть Творец законов» (С. 211). Другое дело, что открываемые наукой и философией законы лишь некая аналогия (Аквинат, Кант) онтологических (божественных) законов. Человеческое познание «двоиться» в силу грехопадения. Его абстрактность предполагает союз науки, философии и богословия.

Свобода человека не может ограничить абсолютную свободу Бога. Поэтому, следуя Максиму Исповеднику, автор отрицает причинную связь между грехопадением и Боговоплощением: «…независимо от самочинных действий творения Бог предполагал воплотиться в человеке. Вхождение в мир греха изменило обстоятельства и “средства” воплощения, но не саму его изначально, предвечно положенную Цель» (С. 281). Не желая ограничивать свободу человека, Бог позволил дьяволу соблазнить первого человека.

Получается, что временное, греховное — то, чего по истине нет. Неистинное бытие не существует. Оно — иллюзия. Не значит ли это, что греха нет? Ответ автора таков. Творить может только Благодать. Откуда же зло в мире? Его творит человек. Его ограниченная грехом воля. Грех — это случайность, которой могло и не быть. Человеческое предназначение имеет вечный смысл и не может быть упразднено грехопадением.

Ю. Ю. Печурчик

НАШИ АВТОРЫ

Волкова Елена Ивановна — доктор культурологии, профессор факультета иностранных языков и регионоведения Московского государственного университета, evolkovamsu@mail.ru

Гергилов Ростислав Евгеньевич — кандидат социологических наук, доцент кафедры философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного университета сервиса и экономики, gerro@mail.ru

Довгополова Оксана Андреевна — доктор философских наук, доцент кафедры философии естественных факультетов философского факультета Одесского национального университета им. И. И. Мечникова, doaod@ukr.net

Ермичёв Александр Александрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Русской христианской гуманитарной академии, journal.rhga@gmail.com

Кантор Владимир Карлович — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета философии Государственного университета — Высшей школы экономики, wlkantor@mtu-net.ru

Ломоносов Александр Геннадьевич — преподаватель Санкт-Петербургского колледжа строительной индустрии и городского хозяйства, alomonosov@list.ru

Муравьёв Андрей Николаевич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, muravyovan@mail.ru

Николаева Юлия Алексеевна — аспирантка философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, gdeJulia2009@yandex.ru

Петрунин Владимир Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и теологии Орловского государственного университета, petrunin@list.ru

Сапронов Петр Александрович — кандидат философских наук, доцент, руководитель Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, ibif@inbox.ru

Соболев Альберт Васильевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН, gromov@iph.ras.ru

Федоров Александр Александрович — доктор философских наук, профессор, ректор Нижегородского государственного педагогического университета, zzz2774@rambler.ru

Хоружий Сергей Сергеевич — доктор физико-математических наук, профессор, директор Института синергийной антропологии, horuzhy@orc.ru

Хромцова Марина Юрьевна — кандидат философских наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии, marina-chr@list.ru

Шмонин Дмитрий Викторович — доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии, shmonin@mail.ru

Шугуров Марк Владимирович — доктор философских наук, профессор кафедры философии Саратовской государственной академии права, shugurovs@mail.ru

АННОТАЦИИ

Волкова Е. И. Новый русский религиозный роман-2006: между антиутопией и агиографией.

В русском романе-2006 воплотились религиозные ретро-футурологические модели развития страны: монархизм, теократия и их православно-коммунистический симбиоз, представленные как в утопическом, так и в сатирическом антиутопическом ключе. Роман А. Проханова «Пятая империя» можно рассматривать как художественную иллюстрацию к фундаменталистской политической теологии митрополита Иоанна (Снычева) и идеологии «Русской доктрины», призывающей к возрождению «сталинского большого стиля». Жесткую антиутопию о православно-самодержавном «завтра» создал В. Сорокин («День опричника»). Роман Д. Быкова «ЖД» обличает брутальное неоязычество современного милитаризма и фашизма. К жанру агиографического ретРомана можно отнести роман Л. Улицкой «Даниэль Штайн. Переводчик», написанный как ответ на вызов церковного догматизма, национализма и изоляционизма.

Ключевые слова: русский религиозный роман, антиутопия, православие, абсолютизм, А. Проханов, В. Сорокин, Д. Быков, Л. Улицкая.

Volkova E. I. New Russian Religious Novel 2006: between Antiutopy and Hagiography

Religious retro-futurological models of the country development have embodied in the Russian novel 2006: monarchism, theocracy, and their orthodox-communist symbiosis, represented both in utopist and satiric antiutopist manner. It is possible to regard the A. Prokhanov's novel «The Fifth Imperia» as an artistic illustration to the fundamentalist political theology of metropolitan John (Snychev) and «The Russian Doctrine» ideology calling to rebuild «Stalin big style». V. Sorokin wrote a tuff antiutopy of the orthodox-absolutist «tomorrow» («The Day of Oprichnik»). The novel of D. Bykov «RW» reproaches the brutal neo-paganism of the contemporary militarism and fascism. The L. Ulitskaya's novel «Daniel Stein. The interpreter» written in response to the attack of church dogmatism, nationalism, and isolationism may be defined as hagiographical retro-novel.

Key words: Russian religious novel, antiutopy, orthodoxy, absolutism, A. Prokhanov, V. Sorokin, D. Bykov, L. Ulitskaya.

Гергилов Р. Е. Ф. А. Степун в Дрездене (первые годы в эмиграции).

В статье речь идёт о первых годах жизни и деятельности Ф. А. Степуна в эмиграции. Представлена его деятельность в качестве профессора социологии Дрезденской высшей технической школы. Кроме того, отражена его культурно-просветительская деятельность в рамках русской диаспоры в Европе, его сотрудничество с журналом «Современные записки».

Ключевые слова: русская эмиграция, Германия, немецкая академическая жизнь, Ф. А. Степун, Р. Кронер, социология русской революции.

Gergilov R. E. F. A. Stepun in Dresden (the Earliest Years in Emigration)

The article says about life and activities of A. F. Stepun in his early years in emigration. He is represented as a professor of social sciences of the Dresden high technical school. Besides, there paid attention to his cultural and educational work in the limits of the Russian Diaspora in Europe, and his cooperation with the Contemporary reports magazine.

Key words: Russian emigration, Germany, German academic life, F. A. Stepun, R. Kroner, sociology of the Russian revolution.

Довгополова О. А. Истина, толерантность и диалог в современной культуре.

Концепция толерантности, выработанная христианством в эпоху высокого средневековья и обретшая четкие политические контуры в эпоху раннего нового времени, в либеральной установке однозначно воспринималась как позитивная ценность. В контексте требований мультикультурализма толерантность оказалась одним из наиболее спорных понятий, провоцирующих, с одной стороны, дискурс толерантности, породивший Декларацию толерантности ЮНЕСКО, с другой — недоверие к понятию вплоть до признания его опасным ориентиром. Исследование современных православия и католицизма указывает на сложность согласования мультикультуралистской максимы множественности истин и христианского понимания истины. Представляется значимым анализ ответа христианства на новые вызовы и создание перспективы переосмысления полезного, но ныне перегруженного понятия толерантности в контексте его истории.

Ключевые слова: истина, толерантность, диалог, философия, религия, право, культура.

Dovgopolova O. A. Truth, Tolerance and Dialogue in the Modern Culture

The tolerance conception, worked out in Christianity of the high middle Ages and having got clear political sense in the early Modernity, has been doubtless conceived as the positive value from the liberal point of view. In the context of multiculturalist claims, the tolerance proved to be one of the main notions in question that provokes, on the one hand, tolerance discourse having caused the UNESCO Declaration of tolerance, on the other, incredulity to the notion up to recognizing it as dangerous guide. Study of contemporary Orthodoxy and Catholicism points out obstacles on the way to concordance of the multiculturalist ideal of various truths and the Christian understanding of the truth. It is important to analyze Christian response to new challenges and find a perspective that would help to rethink useful, though too much working, notion of tolerance in the light of its history.

Key words: truth, tolerance, dialogue, philosophy, religion, law, culture.

Кантор В. К. Ф. А. Степун: анализ большевизма и национал-социализма (с приложением двух писем Степуна Бердяеву).

Философ и писатель Ф. А. Степун, высланный из России в 1922 г., до недавнего времени был больше известен в Германии, где впервые были опубликованы многие его работы, нежели на родине. Немцы признавали его как своего, но одновременно он был для Германии символом свободной русской мысли. Оценивая историко-политический процесс в России и Германии 1920–30-х гг., Ф. А. Степун видел, что большевизм и фашизм пытаются разрушить христианство, создавшее европейскую культуру. В статьях, печатавшихся в русских эмигрантских и немецких журналах, он указывал на такие беды России и Германии, как слабость демократии, вождизм, умелая спекуляция тоталитарных партий на трудностях военной и послевоенной разрухи, а прежде всего отказ от рационализма и подыгрывание иррациональным инстинктам масс. В отличие от Н. А. Бердяева Ф. А. Степун не мог примириться с большевизмом, в отличие от И. А. Ильина — не желал оправдывать нацистскую идеологию.

Ключевые слова: Ф. А. Степун, большевизм, национал-социализм, идеология, политика.

Kantor V. K. F. A. Stepun: an Analysis of Bolshevism and National-Socialism (with Attachment of two Stepun's letters to Berdjaev)

Philosopher and writer F. A. Stepun, exiled from Russia in the 1922, till the recent time was better known in Germany, where many his works were first published, than in motherland. The Germans saw him as one of them, but also as a symbol of free Russian thought. Analyzing historical-political process in Russia and Germany, F. A. Stepun understood that bolshevism and fascism try to destroy Christianity having formed European culture. In the articles in Russian emigrant and German magazines, he spotted light on such evils of Russia and Germany, as weak democracy, cult of leaders, sophisticated speculation of totalitarian parties concerning problems of war and postwar period, and, first of all, refusal from rationalism and yielding to irrational instinct of masses. On the contrary to N. A. Berdjaev, F. A. Stepun could not admit bolshevism, unlike I. A. Iljin, he did not like to argue for Nazism ideology.

Key words: F. A. Stepun, bolshevism, national-socialism, ideology, policy.

Николаева Ю. А. Образы слез в романтических произведениях М. Ю. Лермонтова.

В статье проводится исследование эстетических и духовно-нравственных идеалов эпохи романтизма и рассмотрение образов слез на примере творчества М. Ю. Лермонтова, где сосуществовали «демоническая» тема и образы христианского «слезного дара» а также духовный и чувственный мир Лермонтова и героев его произведений. Анализ символики слез дан с позиций культуры эпохи романтизма и в контексте православной мысли.

Ключевые слова: Лермонтов, романтизм, творчество, слезы, демон.

Nikolaeva J. A. Tears Images in the Romantic Works of M. Y. Lermontov

Research of aesthetic and spiritually-moral ideals of an epoch of romanticism and consideration of images of tears is carried out clause on an example of creativity of M. YU. Lermontov where the «demonic» theme and images Christian " plaintive gift " and also Lermontov's spiritual and sensual world and heroes of its products coexisted. The analysis of symbolics of tears is given from positions of culture of an epoch of romanticism and in a context of an orthodox idea.

Key words: Lermontov, romanticism, creativity, tears, demon.

Петрунин В. В. Проблема идеального государства в свете социальной концепции русского православия.

В принятых в 2000 году «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» большое внимание уделяется вопросу государственно-церковных отношений. В рамках данной проблематики представлено православное понимание природы государства, его цели и задач, а также затрагивается вопрос об идеальной форме государственного правления. Церковь однозначно указывает на невозможность наличия непреходящего политического идеала, к которому она может стремиться. Следуя формуле «нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены», Московский Патриархат вместо дискуссии о политическом идеале предлагает проект сотрудничества с государством, направленный на устроение общественно-политической жизни на христианских началах, следствием которого может стать более справедливая форма государственного устройства.

Ключевые слова: государство, социальная концепция Русской православной церкви, власть, демократия.

Petrunin V. V. The Problem of Ideal State in the Light of the Social Conception of Russian Orthodoxy

«Foundations of the Social Conception of the Russian Orthodox Church», declared in the 2000, pay much attention to the issue of Church-state relations and represent Orthodox view of state, its goal and tasks, as well as raises question of the ideal form of state government. The Church clearly says that there can be no changeless political ideal that it could tend to. In accordance with the word «there is no power but of God: the powers that be are ordained of God», Moscow Patriarchy instead of discussing political ideal, offers a project of collaboration with state that implies building social-political life on the Christian bases and that is able to result in a more judge form of state construction.

Key words: state, social conception of the Russian Orthodox Church, power, democracy.

Сапронов П. А. Понятие первоначала в перспективе ничто

Понятие первоначала создает надлежащий контекст для осмысления ничто. Если начатое произведено первоначалом, оно никогда не будет всецело сведено к первоначалу, в нем каким-то образом присутствует несущественное, пускай ущербно, поверхностно, неустойчиво и текуче. Когда же эта ущербность, поверхностность, неустойчивость, текучесть исчезает, начатое становится ничем. За появление ничто отвечает первоначало, изведшее из себя заведомо подлежащее аннигиляции. Кроме того, первоначало начинает собой то, чего исходно не было, что было в качестве ничто. Этот момент актуализируется лишь после того, как начатое первоначалом осуществилось. Быть не всегда, не изначально, не безначально — это и предполагает соотнесенность не только с первоначалом, но еще и с ничто. Бытие выходит из сверхбытия и становится бытием, неотрывным от ничто, но это родство между бытием и сверхбытием, первоначалом и вторичными «концами» не есть тождество и совпадение, у родства есть свои пределы.

Ключевые слова: первоначало, ничто, бытие, сверхбытие.

Sapronov P. A. The Notion of the First Beginning in Perspective of the Nothing

The notion of the first beginning forms proper context for reflection of nothing. If a begun has been produced by the first beginning, it will never be wholly reduced to the first beginning, there is

any way represented non-essential in it, though in defective, superficial, unsteady, and fluctuating way. Once those defectiveness, superficiality, unsteadiness, and fluctuating disappear, the begun becomes nothing. The first beginning, which carries out of itself that is certainly to be annihilated, is responsible for appearance of nothing. Moreover, the first beginning starts by itself that that primordially did not exist, that existed as nothing. This moment has place only after that is begun by the first beginning has come to be. To be not ever, not primordially, not forever implies interrelationship not only with the first beginning, but also with nothing. A being comes from the super-being and becomes being inseparable from nothing, but this cognation between being and the super-being, the first beginning and secondary ends is not identity and coincidence as cognation has its limits.

Key words: the first beginning, nothing, being, super-being.

Соболев А. В. Федор Степун: от кантианства к славянофильству

Философское знание всегда уходит корнями в личный духовный опыт, речь философа умна, только если она «уместна» и «своевременна», если в ней слышится живой ответ на остро переживаемую конкретную ситуацию. Ф. А. Степун отказался от кантианства, осознав недопустимо отвлеченный характер категорического императива и табличных категорий, их недостаточность для гармоничного развития души и реализации подлинной свободы. Причиной этого мировоззренческого разворота была художественная натура Ф. А. Степуна, восприимчивость к ценностным обертонам мысли не позволила ему без насилия над совестью выдавать «ясное и отчетливое» за «значительное». Первые шаги в сторону от кантианства Ф. А. Степун сделал с помощью немецких романтиков, но затем, разглядев за утонченной религиозной стилистикой романтизма тайное неверие, обратился к славянофилам с их подлинной церковностью.

Ключевые слова: Ф. А. Степун, кантианство, славянофильство, философское знание.

Sobolev A. V. Fedor Stepun: from Kantianism to Slavophilism

Philosophical knowledge always is rooted in personal spiritual experience, the speech of philosopher is sensible just if it is appropriate and opportune, if one hear in it the lively answer to a keenly felt concrete situation. F. A. Stepun gave up Kantianism, having recognized inadmissibly abstract character of the categorical imperative and the table categories, their insufficiency as for harmonious growing of soul and realization of true freedom. The reason of this world outlook turn was the F. A. Stepun's artistic nature, his receptivity to the value overtones of thought prevented him to act against his conscience, giving the «clear and distinct» out to be «significant». Starting steps away from Kantianism F. A. Stepun made with the help of German romantics, yet then, having perceived in the subtle religious stylistic of Romanticism veiled lack of faith, he turned to Slavophils keeping authentic ecclesiasticism.

Key words: F. A. Stepun, Kantianism, Slavophilism, philosophical knowledge.

Федоров А. А. Концепции будущего религии в социально-гуманитарной мысли XIX–XI веков: проблематика и опыт классификации

За последние полтора века сложилось несколько философских, социологических, культурологических гипотез «будущего религии» и «религии будущего». В качестве

основных позиций можно выделить сциентизм О. Конта, финализм К. Маркса и З. Фрейда, эволюционизм Э. Дюркгейма, эксклюзивизм Р. Отто, плюрализм М. Элиаде и Ю. Хабермаса. Многообразие рассуждений о «будущем религии» способствовало тому, что эта проблема превратилась в испытательный полигон методологий и нарративных экспериментов.

Ключевые слова: религия, будущее религии, священное, эксклюзивизм, плюральность.

Fedorov A. A. Conceptions of the Future of Religion in Social-Humanitarian Thought of the XIX–X Centuries: Problems and Experience of Classification

There are turned out several philosophical, sociological, cultural hypotheses of the «future of religion» and «religion of the future» in the late century and a half. As main position, it is possible to point out scientism of O. Komt, finalism of K. Marks and S. Freud, evolutionism of E. Durkheim, exclusivism of R. Otto, pluralism of M. Eliade and J. Habermas. Various reflections on the «future of religion» promoted that this problem appeared to be the testing area of methodologies and narrative experiments.

Key words: religion, future of religion, sacral, exclusivism, pluralism.

Хоружий С. С. Богословие — исихазм — антропология

Обсуждается особая трактовка богословия, которая с древности сложилась в аскетической традиции Православия (исихазме): понимание богословия как прямого поведания опыта Богообщения. Автор указывает, что прочная укорененность речи о Боге в непосредственном религиозном опыте — одна из базовых черт православной религиозности вообще; в частности, такая укорененность присуща, наряду с аскетикой, также патристике и даже догматике Православия. В каждом случае, однако, налицо различные виды христианского опыта; эти виды идентифицируются и анализируются в статье. Показывается, что аскетическое понимание богословия, наиболее прямо утверждающее его опытную природу, актуально и перспективно сегодня, когда богословская ситуация демонстрирует усиленные тенденции сближения богословия с антропологией, антропологическими практиками и антропологическим опытом.

Ключевые слова: православие, богословие, антропология, онтология, патристика, аскетика, исихазм, энергия, синергия, обожение.

Horujy S. S. Theology, Hesychasm, and Anthropology

A specific treatment of theology in Eastern-Orthodox ascetic tradition (hesychasm) is discussed, the treatment that conceives theology as a direct narration or transmission of one's personal experience of communion with God. It is stressed that in Orthodox view, the discourse on God should be wholly and firmly rooted in personal religious experience, and this experiential nature is inherent not only in ascetics, but also patristic and dogmatic discourse. In each case, different kinds of Christian experience are involved, however. It is argued that the ascetical experiential interpretation of theology is especially topical in the present theological situation dominated by trends to the rapprochement between theology and anthropology and anthropologization of theology.

Keywords: Orthodoxy, theology, anthropology, ontology, patrology, ascetics, hesychasm, energy, synergy, deification.

Хромцова М. Ю. Коммуникативные теории о различных аспектах религиозного диалога

В поиске общей основы диалога разных религиозных мировоззрений заметную роль играют коммуникативные теории. Трактовка диалога и как информационного обмена, и как «встречи» допускает множество интерпретаций, по-разному осмысляется также проблематика Другого, но есть и общие для всех вопросы. Как в межрелигиозном, межконфессиональном диалоге можно построить отношения с Другим? Может ли различие выступать объединяющим началом? Коммуникативные теории в поиске точек соприкосновения различных религиозных традиций, религии и разума, условий универсальной интеграции солидарны в том, что глубина каждой религии ближе к глубине другой религии, чем к собственной поверхности. Диалог религий не предполагает отказа от различий, но, напротив, порождает глубокое знание и понимание принципиальных расхождений сторон. В подлинном диалоге стороны воспринимают друг друга как партнеры, признающие внутреннее богатство каждого участника.

Ключевые слова: религия, коммуникация, диалог, М. Бубер, Ю. Хабермас.

Khromtsova M. Y. Communication Theories on the Various Aspects of Religious Dialogue

Communication theories play a prominent role in the search of common basis for dialogue between different religious outlooks. Understanding of dialogue both as information exchange and meeting admits many interpretations, Other issue is also treated variously, but in the meantime there are questions shared by everyone. How to have communication wit Other in inter-religious and inter-confessional dialogue? Can the difference be uniting power? Communication theories, seeking for touching points of various religious traditions, religion and reason, conditions of universal integration, keep together a for idea that depth of every religion stays closer to the depth of other religion than to one's own surface. Dialogue of religions does not require refusal of specific characters, but on the contrary gives birth to the deep knowledge and conceiving of principal differences. In the real dialogue, subjects see each other as partners, acknowledging inner wealth of every one of them.

Key words: religion, communication, dialogue, M. Buber, J. Habermas.

Шмонин Д. В. Regulae professoribus, или как иезуиты учили философии

Общество Иисуса создало универсальную систему образования, в основание которой лег опубликованный в 1599 г. официальный текст педагогического устава Ratio Studiorum. В статье рассматриваются исторический контекст и завершающий этап работы над уставом под руководством генерального настоятеля ордена Клаудио Аквавивы. Кроме того, анализируется место схоластической философии в педагогической системе, соединившей традиции средневековой учености и новые прагматичные подходы к образованию и воспитанию.

Ключевые слова: иезуиты, философия, Ratio Studiorum, Аристотель, Аквавива, Суарес.

Shmonin D. V. Regulae professoribus, or How the Jesuits Taught Philosophy

The Society of Jesus elaborated the universal educational system that rests upon official text of pedagogical statute Ratio Studiorum published in the 1599. The article says about historical context and final stage of work at the statute under the direction of general prior of the order Claudio

Aquaviva. Besides, there is analyzed the place of scholastic philosophy in pedagogical system that united traditions of the medieval erudition and new pragmatic approaches to intellectual and moral education.

Key words: the Jesuits, philosophy, Ratio Studiorum, Aristotle, Aquaviva, Suárez.

Шугуров М. В. Научная рациональность и христианская мистика: от дивергенции к диалогу (Заключение)

В статье рассматриваются основные когнитивные характеристики христианской мистики в контексте ее сравнения с научным познанием. Автор осуществляет исследование сущностной направленности научного поиска в рамках новоевропейской науки в условиях отхода от гармонии разума и веры. Особое внимание уделяется анализу концепций происхождения научной рациональности в период Нового времени в контексте магико-герметических практик. Диалог между наукой и сердцевиной христианства — церковной мистикой — рассматривается как составная часть выхода европейской культуры из состояния кризиса. Обосновываются пределы воздействия восточного мистицизма на современную европейскую научную рациональность и неприемлемость для нее «кармической» перспективы.

***Ключевые слова*:** сотериология, магия, технорациональность, герметизм, антропность, сциентизм.

Shugurov M. V. Scientific Rationality and Christian Mysticism: from Divergence to Dialogue (Conclusion)

As the author of this article points, Christian mysticism are held a specific cognitive features in comparison with scientific perception. The problem of substantial intentions of scientific search in period of Modernity is interpreted. Author shows that European science refused the harmony faith and reason. Special attention is given the question of derivation of modern European science in context of magic, occult and hermetic practices. Emphasis is spared prognostication of evolution relations between scientific rationality and oriental mysticism. In this article means of Christian personalism for science is stressed.

Key words: soteriology, magic, technorationality, hermetism, antropicity, scientism.

Информация для авторов

«Вестник Русской христианской гуманитарной академии» — русскоязычный научный журнал, издающийся с 1997 года. С 2009 года журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. В «Вестнике РХГА» публикуются научные статьи, имеющие научную ценность архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни.

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать следующим формальным требованиям: объем от 0,5 до 1,0 а.л., редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 12, интервал одинарный, сноски концевые (ГОСТ Р 7.0.5–2008). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, могут быть отклонены редакционной коллегией без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Редакция оставляет за собой право вносить в публикуемые тексты правку, которая не ведет к изменению смысла.

Электронная версия «Вестника РХГА» размещается в Интернете. Представление материала на рассмотрение редакционной коллегии равносильно признанию права редакции на электронную публикацию.

С аспирантов плата за публикацию рукописей не взимается.

К рассмотрению принимаются материалы, присланные на электронный адрес редакции journal.rhga@gmail.com.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191011
Тел. (812)570-02-36; факс 571-30-75
www. rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2009. Том 10. Вып. 4

Подписано в печать 14.12.2009. Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 20,8. Тираж 550 экз. Заказ №